

3



TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ



AMASYA

Karadeniz bölgesinin iç kesiminde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Deniz seviyesinden 400 m. yükseklikte, Yeşilırmak'ın açtığı iki tarafı yüksek kayalıklarla çevrili dar bir vadide kurulmuştur. Şehrin içinden geçerken batı-doğu istikametini alan nehrin solunda (kuzeyinde) yükselen dik kayalıklara oyulmuş mağara ve kral mezarları ve bunun hemen üstündeki kale dikkati çeker. Nehrin sağ kesimi (güneyi) nisbeten daha az meyilli ve düz olduğundan yerleşme daha ziyade bu yönde olmuştur.

Şehrin bilinen en eski adı Amaseia'dır. Ancak ne zaman ve kimler tarafından kurulduğu kesin olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte, Büyük İskender devrinden (m.ö. 336-323) önce de mevcut olduğu ve şehrin tarihinin Hititler dönemine kadar uzandığı sanılmaktadır. Helenistik Seleukhoslar döneminde zaman zaman Pontus krallarının başşehri oldu; milâttan önce 63 yılında da Roma Devleti sınırları içine katıldı. Milâttan sonra III. yüzyılda bir piskoposluk merkezi olarak önem kazandı. 712'de Araplar tarafından alındı ise de birkaç yıl sonra İmparator III. Leo (717-740) idaresindeki Bizans kuvvetleri şehri ele geçirdiler.

Amasya'nın Türkler tarafından ne zaman fethedildiği konusunda kesin bir bilgi yoktur. Ancak XI. yüzyıl başında Dânişmendliler'in idaresi altında olduğu bilinmektedir. Bu hâkimiyet, Dânişmendli topraklarının Anadolu Selçuklu Sultanı II. Kılıcarslan (1155-1192) tarafından ilhakına kadar devam etti. Anadolu Selçuklu Devleti döneminde "Dârü'l-izz" unvanı ile bilinen şehir, II. Kılıcarslan'ın saltanatının sonlarına doğru oğulları arasında yapılan taksimde Nizâmeddin Argunşah'ın payına düştü. Fakat Argunşah'ın kardeşi Tokat beyi Rükneddin Süleyman burayı zorla ele geçirdi. Şehir daha sonra Baba İshak liderliğindeki Babaî isyanlarına sahne oldu. Baba İshak yakalanarak Amasya Kalesi burçlarında idam edildi. 1243 Kösedağ Savaşı'ndan sonra Anadolu'yu işgal eden Moğollar şehri zaptettiler ve böylece şehir Moğol valileri tarafından idare edil meye başladı. Bir ara son Selçuklu Sultanı II. Gıyâseddin Mesud'un oğlu Tâceddin Altınbaş'ın hâkimiyetine girdi. Daha sonra Sivas'ta hüküm süren Eretna'nın ve onun

haleflerinin idaresinde kaldı. Eretnaoğlu Ali Bey'i yenen Emîr Hacı Şadgeldi tarafından ele geçirildi. Ardından Hacı Şadgeldi ve onun müttefiki olan Melik Ahmed ile Kadı Burhâneddin arasındaki siyasî mücadelelere sahne oldu. Şadgeldi'nin ölümü üzerine oğlu Ahmed, Osmanlı Sultanı Yıldırım Bayezid'in desteğini alarak şehri Kadı Burhâneddin'e karşı müdafaa etti. Yıldırım Bayezid bu sırada Kadı Burhâneddin'e mağlûp olmasına rağmen yeniden giriştiği mücadele sonunda Amasya'yı Osmanlı topraklarına kattı (1398); idaresini de oğlu Çelebi Mehmed'e bıraktı. 1402 Ankara Savaşı'nda Yıldırım Bayezid'in Timur'a esir düşmesi üzerine, savaşa katılan Çelebi Mehmed, kuvvetleriyle birlikte Amasya'ya çekildi. Hatta kardeşleri Îsâ ve Süleyman'a karşı burayı hareket üssü olarak kullandı. Bundan sonra ise şehir XVI. yüzyıl sonlarına kadar Osmanlılar'ın doğu sınırlarında stratejik bir merkez olarak önem kazandı. Yavuz Sultan Selim Çaldıran Zaferi'ni müteakip burada kışladı. Kanûnî de Nahcıvan Seferi dönüşü bir müddet şehirde ikamet etti. Onun bu ikameti sırasında İran ile Amasya Antlaşması yapıldı (1555). Bu sırada Avusturya elçilik heyetinde bulunan ve Osmanlılar hakkındaki mektupları neşredilen Busbecq Amasya'da Kanûnî tarafından kabul edildi.

Amasya ve çevresi, XV. yüzyıl sonları ve XVI. yüzyıl başlarında Safevî tahrikleriyle doğu bölgelerinde çıkan isyanların tesiri altına girdi. II. Bayezid'in oğulları arasındaki taht kavgalarında önemli rol oynadı. Aynı şekilde Kanûnî'nin oğulları Selim (II) ve Bayezid arasındaki mücadelede de adı sık sık geçti. Şehrin XVI. yüzyıl ortalarında taht vârislerinin bulundukları yer olma özelliğini kaybetmesi sebebiyle, Şehzade Bayezid, Kütahya'dan Amasya'ya naklini kendisinin yerine Şehzade Selim'in taht vârisi olarak seçildiği şeklinde yorumlayarak isyan etti. Ancak yenilerek İran'a kaçmak zorunda kaldı. Şehir XVI. yüzyıl sonlarında da karışıklıklar içine düştü. Zaman zaman Celâlî eşkıyası şehre hâkim oldu. Bundan sonra şehrin tarihindeki en önemli hadise Millî Mücadele yıllarında meydana geldi. Mustafa Kemal, memleketin işgaline karşı direnişi ve teşkilâtlanmayı gerçekleştirmek için burada çalışmalara başladı. Bunun neticesinde 21-22 Haziran 1919'da Millî Mücadele'nin ilk programını tesbit eden Amasya Tamimi yayımlandı. Amasya Cumhuriyet'in ilânından sonra 20 Nisan 1924'te il oldu.

Amasya, XVI. yüzyıl ortalarına kadar Osmanlı hânedanına mensup

şehzadelerin idarî tecrübe kazanmak için gönderildikleri önemli merkezlerin başında yer aldı. Burada sancak beyi olarak bulunan birçok şehzade taht için kendisini en kuvvetli aday olarak gördü. Bunda, doğu sınırına yakın bir sancağın merkezi olması sebebiyle, sınır boylarında yapılacak mücadelelerde kazanılacak başarıların, şan ve şerefin taht yolunda büyük avantaj sağlayacağı şeklindeki düşüncenin rolü büyüktü. Nitekim Çelebi Mehmed'den itibaren II. Murad, Fâtih, II. Bayezid burada sancak beyi olarak bulundular. Ayrıca II. Murad'ın oğlu Alâeddin, II. Bayezid'in oğlu ve kendisini güçlü bir taht vârisi olarak gören Şehzade Ahmed, Kanûnî'nin oğulları Şehzade Mustafa ve Şehzade Bayezid de Amasya'da idarecilik yaptılar. Ancak Şehzade Mustafa'nın katlinden sonra, İstanbul'a daha yakın olan şehzade sancaklarının öneminin artması ve Amasya'nın başşehirden uzak olması sebebiyle, XVI. yüzyıl ortalarından itibaren şehir bu özelliğini kaybetti; onun yerine Manisa tek şehzade sancağı olarak önem kazandı. Bundan sonra Amasya merkezden tayin edilen sancak beyleri tarafından idare edildi. XIX. yüzyıl sonlarında Ziya Paşa da burada kısa bir süre mutasarrıf olarak bulundu.

Zaman zaman zelzele ve sel felâketlerine uğrayan Amasya, Ortaçağ'larda bölgenin önemli büyük mâmur şehirlerinden biri idi. Osmanlılar döneminde de bu durumunu koruyan şehir, özellikle XV. yüzyıl ortalarından XVI. yüzyıl başlarına kadar fizikî bakımdan gelişme gösterdi. Amasya 1525'te beşi gayri müslim olmak üzere elli beş mahalleye sahip bulunuyordu. Nüfusu ise tahminen 8000 civarında idi (BA, TD, nr. 387, s. 353-355). Bunun 2000 kadarını gayri müslim unsurlar meydana getiriyordu. 7 Nisan 1555'te Avusturya elçilik heyetiyle Amasya'ya gelen H. Dernschwam'ın fizikî durum hakkında verdiği bilgilere göre dar bir vadide kurulmuş olan şehirde yoğun bir yerleşme vardı. Şehirdeki çoğu iki katlı ve kerpiçten yapılmış evler âdeta birbiri üzerine yığılmış gibi bir görüntü arzediyordu. Bu sırada şehrin ortasından geçen Yeşilırmak üzerinde bir tahta, üç de taş köprü mevcuttu. 14 Nisan 1555'te şehirde büyük bir yangının çıktığını yazan H. Dernschwam, yanan evlerin kısa sürede yeniden inşa edildiğini, şehirde bu sırada on bir cami bulunduğunu, şehzade sarayının etrafı bahçeli, tek katlı tuğladan yapılmış basit bir bina olup dağın eteğinde yer aldığını ve Kanûnî'nin burada ikamet ettiğini de belirtir. XVI. yüzyıl sonlarında ise şehirde yine elli beş mahalle mevcuttu ve bunun altısı gayri müslim mahallesi idi. Nüfusu ise artış kaydederek 10.000'e ulaştı. Gayri müslim

nüfusu 1500 civarında olup 1525’e nisbetle düşüş kaydetmiştir (TK, TD, nr. 26, 6b-17ª). Şehrin nüfusu XVII. yüzyılda da artış göstermekle beraber fizikî bakımdan büyük gelişme görülmedi. Bunda muhtemelen şehrin gelişmeye pek müsait olmayan mevkii önemli rol oynamıştır. Nitekim Evliya Çelebi, şehirde kırk sekizi müslüman, beşi gayri müslim olmak üzere toplam elli üç mahalle bulunduğunu kaydeder, nüfusu da 5000 hane (tahminen 20.000 kişi) olarak gösterir. XVIII. yüzyılda durumunu koruyan şehir, XIX. yüzyılda fizikî bakımdan yine pek gelişme gösterememekle birlikte nüfus yönünden biraz daha kalabalıklaştı. Bu yüzyılda nüfus 25.000-30.000 civarında idi, mahalle sayısı ise otuz altı kadardı.

İlkçağ’larda Tarsus-Kayseri-Zile-Samsun ticaret yolu üzerinde bulunan Amasya, bilhassa Osmanlı döneminde ticarî ve iktisadî bir merkez olarak da dikkati çeker. XVI. yüzyılda şehirde bir boyahane, şem‘hane ve darphane mevcuttu. İpek dokumacılığı ise yaygın bir şekilde yapılıyordu. Ayrıca şehir Azerbaycan-Bursa yolu üzerinde bulunduğundan, bu taraftan gelen İran ipeklileri için de önemli bir pazar durumunda idi. 1554-1555 yıllarında on ay içinde resmî yollarla şehre giren ve tartılan ipekli miktarı (mîzân-ı harîr) 10.632 lodraya (yaklaşık 15 ton) ulaşıyordu (BA, MAD, nr. 160, 52b). XVII. yüzyılda Evliya Çelebi’nin Amasya’da 1060 kadar dükkân ile işlek ve zengin çarşılarının bulunduğunu belirtmesi, V. Cuinet’in XIX. yüzyıl sonlarında 2500’e yakın dokumacının mevcut olduğunu yazması, buranın sınaî ve ticarî bakımdan canlı bir hayata sahip bulunduğunu gösterir. Daha sonraki yıllarda ticarî canlılığı biraz daha artan Amasya, 1863’te Mısır’dan getirilen pamuk tohumunun üretimi için seçilen pilot bölgeler arasında yer almış ve pamuk üretimi için teşebbüslerde bulunulmuştur. Şehrin ticarî canlılığının artması ve sahile oldukça yakın bulunması sebebiyle, her yıl aralık ayının 15’inde başlamak ve sonuna kadar devam etmek üzere, 1864 yılında bir de panayır kurulmuştur. Şehrin iktisadî hayatında bu dönemlerde tahıl üretimi ve meyvecilik önemli bir yer tutmuştur.

İlkçağ’da Strabon gibi büyük bir coğrafyacının yetiştiği Amasya, Türk hâkimiyeti devresinde de bir kültür merkezi olma özelliğini sürdürdü. Selçuklular devrinde birçok ilim ve sanat erbabı yetişti. Osmanlılar döneminde bilhassa şehzadelerin bulunduğu sırada pek çok âlim, sanatkâr ve şairin toplandığı büyük bir kültür merkezi haline geldi. XVI. yüzyıl ortalarına kadar şehzade sarayı canlı bir kültür faaliyetine sahne oldu.

Tarihçi Şükrullah, meşhur hattat Şeyh Hamdullah, Tâcî Bey ile oğulları Câfer ve Sâdî çelebiler, ulemâdan Müeyyedzâde Abdurrahman Çelebi, Zenbilli Ali Efendi ve meşhur tabip Sabuncuoğlu Şerefeddin gibi tanınmış şahsiyetler burada yetişti. XVI. yüzyılın ortalarından itibaren şehir bu özelliğini yavaş yavaş kaybetmeye başladı. Ancak yine de Anadolu'nun önemli bir kültür merkezi olma özelliğini korudu. 1861'de şehre gelen seyyah G. Perrot, Amasya'yı "Anadolu'nun Oxford'u" şeklinde tarif eder ve buradaki medreselerde 2000'e yakın talebenin okuduğunu yazar (Souvenirs, s. 453). XIX. yüzyıl başlarında Amasya'da yaşayan ve şehir hakkında bir eser yazan Mustafa Vâzıh Efendi de buranın bir talebeler şehri olduğunu belirtir (vr. 38b). Bunlar gibi muhtelif müellif ve kaynaklar da Amasya için "Anadolu şehirlerinin incisi", "Bağdâdü'r-Rûm", "medînetü'l-hükemâ", "medreseler şehri" gibi tabirler kullanarak bu şehrin güzelliğini ve kültür tarihimizdeki yerini dile getirmişlerdir. Halk arasında Ferhad ile Şîrin hikâyesinin geçtiği yer olarak şöhret kazanan Amasya'da, ayrıca, Amasya tarihini, tarihî yapılarını ve şehirde yetişen meşhur şahsiyetleri konu alan eseriyle tanınan Hüseyin Hüsâmeddin gibi son devrin önemli bir tarihçisi de yetişmiştir.

Eskiçağ'larda kale-şehir olarak geliştiği anlaşılan Amasya'nın yüksek bir mevkide bulunan kalesini kimin inşa ettirdiği tam olarak bilinmemektedir. Selçuklular zamanında faal bir rol oynayan ve Samsun-Tokat yolunu kontrol eden kale Osmanlılar döneminde de önemini korudu. XVI. yüzyıl başlarında kalede bir dizdar, bir kethüdâ ve elli yedi nefer muhafız bulunuyordu. Kalenin iç kısmında kerpiçten evler vardı ve kale hizmetlileri burada oturuyordu. Her gün kaleden sabah ve akşam şehre doğru borazan ve davullar çalınıyordu. Amasya Kalesi'nden bahseden Evliya Çelebi, Celâlî eşkıyasının saldırısına karşı şehir zenginlerinin kıymetli eşyalarını burada sakladıklarını belirtir. Ancak XVIII. yüzyıldan itibaren kale önemini kaybederek harap olmaya başladı.

Amasya tarihî âbideleri bakımından da çok zengindir. Selçuklu ve Osmanlı dönemine ait eserler hâlâ şehrin tarihî havasını aksettirmektedir. Nitekim XVI. yüzyılın başlarında şehirde dokuz cami, on medrese, dört buk'a (zâviye), altı imaret, on beş hamam vardı. Selçuklu döneminden kalan eserler genellikle ırmağın güneyinde yer almış olup şehirdeki en eski Türk yapısı, Dânişmendoğlu Melik Gazi tarafından bugünkü Şamlar Camii

yerinde kalenin hemen doğusunda yaptırılan camidir. Bugüne kadar gelebilen eserler arasında ise Burmalı Minare Camii (1237-1247), Gökmedrese Camii (1266-1267), Fethiye Camii, Gümüşlü Camii (1326), Hızır Paşa Camii (XIV. yüzyıl), Saraçhane Camii (1372), Dârüşşifa (1308), Halifet Gazi Medresesi ve Türbesi (1209-1210), Torumtay Türbesi, Sultan Mesud'a ait olduğu ileri sürülen türbe, Şadgeldi Paşa Türbesi, Beyazıt Paşa Camii (1414-1419), Yörgüç Paşa Camii (1430), II. Bayezid Camii ve Külliyesi (1486), Hatuniye Camii (1510), Şehzade Ahmed'in lalası Vezir Mehmed Paşa Camii (1486), Sofular veya Abdullah Paşa Camii (1502), Kapı Ağası Hüseyin Ağa Medresesi (1488) bilhassa zikredilmelidir.

Amasya Osmanlı idaresine girdiğinde aynı adla teşkil edilen sancağın merkezi oldu. Amasya sancağı, başta Tokat ve Sivas olmak üzere Rum eyaletinin önemli bir idarî birimi idi ve ilk zamanlarda bu eyaletin merkezi durumundaydı. Sancak, XVI. yüzyıl başlarında, Amasya merkez kaza olmak üzere Lâdik ve Merzifon kazalarından oluşmakta idi. Amasya merkez kazası bu tarihlerde altı nahiye ve 321 köye sahipti. 1576-1577'de sancağın kaza sayısı, Gümüş, Gedegra, Zeytun, Simre-i Lâdik de dahil olmak üzere yediye ulaştı. Amasya kazası ise durumunu muhafaza etti. Evliya Çelebi sancağın XVII. yüzyıl ortalarında dokuz kazasının bulunduğunu belirtir. 1076 (1665) tarihli vesikalarda on bir, 1082 (1671) tarihli vesikalarda ise on kazası olduğu görülen sancağın XIX. yüzyıl sonlarında Sivas vilâyetine bağlı olarak Amasya merkez, Merzifon, Vezirköprü, Osmancık, Gümüşhacıköy, Lâdik, Havza ve Mecidözü olmak üzere sekiz kazası vardı.

Bugünkü Amasya şehri, Anadolu'nun iç kesimlerini Samsun Limanı'na bağlayan yolların geçtiği bir yerde bulunmaktadır. 1930'da inşa edilen demiryolu burayı tabii limanı olan Samsun'a bağlar ve ulaşımı kolaylaştırır. Şehir kuruluş yerinin fizikî şartları sebebiyle büyük bir gelişme gösterememiştir. Yeşilırmak şehir içinde 4 km. kadar devam eden bir vadide akar. Yeşilırmak'ın sol kıyısında, kale kalıntıları, kral mezarları ile Yeşilırmak arasında yerleşim alanı çok dar olduğundan yerleşme bu kıyıda ince bir şerit oluşturur. Şehrin asıl yerleşim ve gelişim alanı Yeşilırmak'ın sağ kıyısında olup günümüzde bu kesimde güneydoğu ve güneybatı yönlerine doğru bir gelişme göstermektedir.

Şehirde büyük un fabrikaları, bir süt fabrikası, bir de beton yapı elemanları fabrikası bulunmaktadır. Ayrıca iki hastahane, bir de 19 Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi'ne bağlı Eğitim Yüksek Okulu mevcuttur. 1927'de 12.481 olan nüfusu 1950'de 14.470, 1970'te 36.646 ve 1985'te de 53.431'e ulaşmıştır.

Amasya şehrinin merkez olduğu Amasya ili Samsun, Tokat, Yozgat ve Çorum illeriyle çevrilmiştir. Merkez ilçeden başka Göynücek, Gümüşhacıköy, Hamamözü, Merzifon, Suluova ve Taşova adlı altı ilçeye ve on altı bucağa ayrılmıştır; sınırları içerisinde 360 köy bulunmaktadır. İlde ziraat akarsu boylarındaki Suluova, Gümüşova ve Taşova gibi verimli ovalarda yoğunlaşmakta ve başlıca ekonomik faaliyeti teşkil etmektedir. 1954'te Amasya Şeker Fabrikası'nın kurulması ve Et Balık Kurumu tesislerinin yapılması, şeker pancarı üretimini ve hayvancılığı teşvik etmiştir. Dokuma tezgâhları yanında ilde ziraî ürünleri işleyen un, yağ, yem ve meyve suyu fabrikaları da bulunmaktadır. 5520 km^2 yüzölçüme sahip olan Amasya ilinin 1985 sayımına göre nüfusu 358.289, nüfus yoğunluğu ise 65 idi. Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 1989 yılı istatistiklerine göre, il ve ilçe merkezlerinde 132, kasaba ve köylerde de 418 olmak üzere Amasya'da toplam 550 cami bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 387, s. 353-355; BA, MAD, nr. 160, vr. 52b, 58ª, 77b, 99ª; TK, TD, nr. 26 (I. cild); nr. 34 (II. cild); Strabon, Coğrafya (Geographika) (trc. A. Pekman), Kitap XII, Bölüm I-III, İstanbul 1969, s. 58-60; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 327-328; Dukas, Bizans Tarihi (trc. Vl. Mirmiroğlu), İstanbul 1956, s. 70, 75, 133, 134; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 73, 81, 103-104, 111-115; Neşrî, Cihannümâ (Taeschner), I, 87, 95, 98; O. C. Busbecq, Türk Mektupları (trc. H. Cahit Yalçın), İstanbul 1939, s. 78-80; H. Dernschwam, İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü (trc. Yaşar Önen), Ankara 1987, s. 278-296; Celâlzâde, Tabakatü'l-memâlik (nşr. P. Kappert), Wiesbaden 1981, vr. 484ª-497ª; Polonyalı Simeon'un Seyahatnamesi (trc. H. Andreasyan), İstanbul 1964, s. 86; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 183-

194; J. B. Tavernier, Les Six Voyages en Turquie, en Perse et aux Indes, Paris 1682, s. 8; Mustafa Vâzıh, el-Belâbilü'r-râsiyye fî riyâzı mesâili'l-Amâsiyye, İÜ Ktp., TY, nr. 2574; H. V. Moltke, Türkiye Mektupları (trc. Hayrullah Örs), İstanbul 1969, s. 144-146; G. Perrot, Souvenirs d'un voyage en Asie Mineure, Paris 1864, s. 439-473; Ch. Texier, Küçük Asya (trc. Ali Suad), İstanbul 1340, III, 132-136; W. M. Ramsay, Anadolu'nun Tarihî Coğrafyası (trc. M. Pektaş), İstanbul 1960, s. 290, 352, 361, 363; Cuinet, I, 613-797; Hüseyin Hüsameddin, Amasya Tarihi, I-V, İstanbul 1330-32 ve 1927-35; A. Gabriel, Monuments Turcs d'Anatolie, Paris 1934, II, 3-74; Uzunçarşılı, Kitâbeler I, İstanbul 1927, s. 93-140; a.mlf., Saray Teşkilâtı, s. 118-120; Gazi Mustafa Kemal, Nutuk, Ankara 1927, s. 19-20; A. H. M. Jones, The Cities of the Eastern Roman Provinces, Oxford 1937, s. 133-159; Şerafettin Turan, Kanunî'nin Oğlu Şehzâde Bayezid Vak'ası, Ankara 1961, s. 53-80; Kenan Akyüz, Ziya Paşa'nın Amasya Mutasarrıflığı Sırasındaki Olaylar, Ankara 1964; Yaşar Yücel, Kadı Burhaneddin Ahmed ve Devleti (1344-1398), Ankara 1970, s. 27-28, 111-177; Amasya 1973 İl Yıllığı; P. Kappert, Die Osmanischen Prinzen und ihre Residenz Amasya im 15. und 16. Jahrhundert, Leiden 1976; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, s. 217, 247, 333, 423, 477, 688; S. Faroqhi, Towns and townsmen of Ottoman Anatolia, Cambridge 1984, s. 92, 143-144; Uğur Tanyeli, Anadolu Türk Kentinde Fiziksel Yapının Evrim Süreci (11.-15. yy), İstanbul 1987, s. 69-71, 167; Refet Yinanç, "Selçuklu Medreselerinden Amasya Halifet Gazi Medresesi ve Vakıfları", VD, XV (1982), s. 5-22; M. Tuncel # S. Doğaner, "Amasya'da Turizm: Coğrafi İmkanlar, Sorunlar ve Öneriler", Coğrafya Araştırmaları, I/1, Ankara 1989, s. 47-68; Hirschfeld, "Amaseia", RE, I/2, s. 1743; M. H. Yınanç # B. Darkot, "Amasya", İA, I, 392-396; Fr. Taeschner, "Amasya", EI[2] (İng.), I, 431-432.

İlhan Şahin - Feridun Emecen

AMASYA ANTLAŞMASI

Osmanlı Devleti ile İran arasında yapılan ilk antlaşma (11 Receb 962/1 Haziran 1555).

Safevîler'in Tebriz Seferi sonrası Osmanlı sınırlarına ve Doğu Anadolu'ya yaptıkları akınlar, Kanûnî'yi yeni bir İran seferine çıkmak zorunda bıraktı. Nahcivan Seferi adı verilen bu harekâtta iki taraf arasında önemli bir savaş olmadı. Kanûnî'nin başında bulunduğu Osmanlı ordusu, Şah Tahmasb'ın Doğu Anadolu'da yaptığı yağma ve tahribin öcünü almak için Nahcivan'a kadar ilerledi. Tahmasb, Osmanlı ordusunun gücüne karşı başarılı olamayacağını bildiği için Kanûnî'nin karşısına çıkmadı. Osmanlı ordusunun geçeceği yerleri yakıp yıkma, suları zehirleme, ahaliyi göç ettirme ve hatta tek bir yeşil ot bırakmama gibi pasif bir direnişe başvurdu. Bunun neticesinde yiyecek sıkıntısı çekmeye başlayan Osmanlı ordusu, kışın da yaklaşması üzerine baharda bir defa daha İran'a sefere çıkmak için Nahcivan'ı terketti. Kanûnî Erzurum'da iken Safevî elçisi Kaçar Şahkulu gelerek Tahmasb'ın mütareke isteğini iletti. Bu istek Kanûnî tarafından kabul edildi (26 Eylül 1554). Bu arada iki taraf arasında karşılıklı mektuplaşmalar yapılmakta idi. Bu yazışmalarda Osmanlılar'ın Safevîler'ce kutsal sayılan "Erdebil Ocağı"nı tahrip edecekleri yolundaki tehditleri ve bu tehdidin gerçek olduğunu ortaya koyarcasına Kanûnî'nin Amasya'da kışlaması Şah Tahmasb'ı telâşlandırdı ve barış istemesine yol açtı.

Bu maksatla 17 Mayıs 1555'te 100 kişiyi aşkın maiyetiyle Amasya'ya gelen Şah Tahmasb'ın Eşik Ağası Ferruhzâd Bey, 22 Mayıs'ta divanda kabul edilerek şahın hediyelerini ve barış isteyen mektubunu Kanûnî'ye sundu. Tahmasb bu mektubunda barış yolunun iki taraf arasında daima açık bulunmasını, iyi münasebetler kurulmasını, Kâbe ve diğer kutsal yerleri ziyaret edecek İranlı hacılara Osmanlı topraklarından geçmeleri için izin verilmesini istiyordu. Kanûnî'nin bu istekleri olumlu karşılayan ve antlaşma şartlarını belirleyen mektubu da 1 Haziran'da yeniden divana çağırılan elçiye verildi. Amasya Antlaşması esasen bu mektuba dayanmakta, Kanûnî'nin gönderdiği bu mektup antlaşmanın esaslarını tesbit etmektedir. İran'da sadece Hz. Ali'yi meşrû halife sayan müfrit Şiîler'in diğer üç

halifeyi, sahâbeyi ve Hz. Âişe'yi lânetlemeleri ve bunu bir merasim haline getirmeleri demek olan Teberrâîliğin yasaklanmasına dair elçinin verdiği teminatın gerçekleşmesinin umulduğu, karşı taraftan herhangi bir saldırı olmadıkça Osmanlı hudut beylerinin İran'a karşı harekete geçmeyecekleri, İranlı hacıların kutsal yerleri ziyaret için Osmanlı topraklarından geçmelerine izin verildiği gibi üç ana nokta antlaşmanın esasını teşkil etmiştir.

Amasya Antlaşması, tam bir antlaşma vasfını taşımamak ve iki hükümdarın karşılıklı dostluk temennilerinden ibaret gibi görünmekle beraber Basra, Bağdat, Şehrizor, Van, Bitlis, Erzurum, Kars ve Atabegler yurdu üzerindeki Osmanlı hâkimiyetinin Safevîler'ce tanınması anlamına gelmektedir. Amasya Antlaşması, Şah Tahmasb'ın ölümünden sonra II. İsmâil'in tahta geçmesine kadar yaklaşık yirmi beş yıl yürürlükte kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

O. C. Busbecq, Türk Mektupları (trc. H. Cahit Yalçın), İstanbul 1939, s. 78-80; H. Dernschwam, İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü (trc. Yaşar Önen), Ankara 1987, s. 290, 292-293; Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik (nşr. P. Kappert), Wiesbaden 1981, vr. 485b-497ª; Feridun Ahmed Bey, Münşeâtü's-selâtîn, İstanbul 1274, I, 625-626; A. Ekber Diyanet, İlk Osmanlı-İran Anlaşması, 1555 Amasya Musalahası, İstanbul 1971, s. 1-9; Fahrettin Kırzıoğlu, Osmanlıların Kafkas-Elleri'ni Fethi (1451-1590), Ankara 1976, s. 240-249; A. Allouche, The Origins and Development of the Ottoman Safavid Conflict (906-962/1500-1555), Berlin 1983, s. 104, 144; Bekir Kütükoğlu, "Tahmasp I", İA, XI, 645.

İlhan Şahin-Feridun Emecen

AMASYA DÂRÜŞŞİFASI

XIV. yüzyıl başlarında inşa edilen bir tıp medresesi ve şifahane.

Yâkutiye mahallesinde, Yeşilırmak'a paralel olarak uzanan cadde kenarında medrese plan şemasında inşa edilmiştir. Dârüşşifanın portali üzerinde portal nişini üç yönde tek satır halinde dolanan Arapça kitâbesinden, yapıyı 708 (1308-1309) tarihinde, İlhanlı Hükümdarı Sultan Olcaytu Mehmed Han'ın karısı İlduş Hatun'un kölesi olan Anber b. Abdullah ile Anadolu Emîri Ahmed Bey'in inşa ettirdiği öğrenilmektedir. Ancak mimarı hakkında herhangi bir bilgi yoktur. Dârüşşifanın günümüze ulaşmamış vakfiyesinin 712'de (1312) düzenlendiği de bilinmektedir.

Yapı dıştan dışa 33.60x25.60 m. ölçüsünde bir alana, uzun ekseni boyunca doğu-batı yönünde yerleştirilmiştir. Dikdörtgen bir avlu etrafında, uzun eksene paralel iki revak sırası ve bu revakların gerisinde çeşitli mekânlar yer almış, giriş eyvanı ile karşısındaki ana eyvanla da yapı, avlulu iki eyvanlı bir şemaya sahip olmuştur. Ana eyvan içten içe 7.10x5.70 m. ölçüsünde olup sivri bir kemerle avluya açılmıştır. Üstü ise çatı-tonoz sistemiyle örtülmüştür. Ana eyvanın doğu duvarında iki yanı tuğla örgü söveli yüksek bir dikdörtgen pencere bulunur. Eyvanın iki yanında yer alan köşe mekânlarına, revaklara açılan yay kemerli birer kapı ile girilir. İçten içe 6.10x7.80 m. ölçüsünde, enine dikdörtgen olan bu köşe mekânlarının üstü birer beşik tonozla örtülmüştür. Avlunun iki tarafındaki revaklar ise zar, mukarnaslı ve profilli olarak çeşitlilik gösteren başlıklara sahip sütunlara dayanan muntazam kesme taştan sivri kemerlerle meydana getirilmiştir. Üzeri düz taş bloklarla geçilerek örtülmüş revakların gerisinde yer alan uzun salonlar halindeki mekânlar yay kemerli üçer kapı ile revaklara açılır. 4.65x14.10 m. ölçüsündeki bu salonlar 0.60 m. genişliğinde tuğladan sivri kemerlerin desteklediği uzun beşik tonozla kapatılmıştır. Bu kemerler beden duvarları içine yerleştirilmiş bingi taşlarına oturmakta ve mekânlar da mazgal pencerelerle dışa açılmaktadır.

Revakların altına doğrudan doğruya bir kemerle bağlanan iki taraftaki beşik tonoz örtülü eyvanımsı mekânlar, âdeta portal eyvanının iki tarafında

bulunan 7.80x4.40 m. ölçüsündeki mekânlara geçiş imkânı veren koridorlar halindedir. Batıdaki köşe mekânlarının giriş kapıları, doğudakilerden farklı olarak duvar örgü dokusuyla meydana getirilmiş olup sivri kemerlidir. Batı köşe mekânlarının üzeri de 0.70 m. ölçüsünde açılmayı önleyici birer taşkın tuğla kemerin kuvvetlendirdiği beşik tonozla örtülmüştür.

Taçkapı tarafındaki köşe mekânlarının önemli bir özelliği, 1.30 m. genişliğinde büyük birer pencereyle batı cephesine açılmış olmalarıdır. Bunlar yan cephelere ise birer mazgal pencereyle açılırlar. Âbidevî bir eyvan görünüşündeki taçkapı mekânı 4.10x6.50 m. ölçüsünde olup sivri kemerli, beşik tonoz örtülüdür. İki yanda 0.70 m. derinliğinde yay kemerli birer niş burayı hacim olarak daha etkili kılar. Taçkapı açıklığı ise kırık yay kemerli ve iki yanı profilli bir şekilde inşa edilmiş ve eyvanı 2 m. derinlikte bir nişle cepheye bağlanmıştır.

Mimarî özellikleri bakımından yapı caddeye açılan batı cephesiyle âbidevî etkisini günümüze kadar sürdürmüştür.

Muntazam kesme taştan örülmüş bu cephe üstten ince profilli taş frizle sınırlanırken, üçte bir oranında daha yüksek ve taşkın olan portal, sahip olduğu plastik özelliğiyle cepheye hâkim bir ifade yaratmaktadır. Fakat bu hâkimiyet portalin iki tarafında yer alan büyük birer pencereyle sağlandığı gibi, bu cepheyi iki yandan sınırlayan silindirik köşe kuleleriyle dengelenerek simetrik bir ifade kazanmaktadır. Böylece binanın giriş cephesi, geleneksel Anadolu Selçuklu yapı özelliğinin bir ifadesi olmuştur. Doğu, batı ve kuzey cepheler ise gelişigüzel taşlarla örülmüş ve birer payanda ile desteklenerek orijinal durumları kaybolmuş biçimde günümüze kadar gelebilmiştir.

Dârüşşifanın avlu cephesi ise çeşitlilik gösteren sütunlar ve başlıkları üzerinde yükselen sivri kemerli revaklar, muntazam kesme taştan eyvan kemerleri ve taş yüzeylerle dikey hatların hâkim olduğu izlenimini vermektedir. Yapıda dış cephe tezyinatı olarak başlıca süsleme unsuru, taş işçiliğin ifadelendirdiği portal ve iki yanında yer alan iki dikdörtgen penceredir. Dârüşşifanın portal ve avlu cephesini oluşturan unsurlarda bütünüyle muntazam kesme taş kullanılmıştır. Sütunlar ve sütun başlıkları taştandır. Dış duvarlar ve tonoz örtülerde muntazam olmayan taş örgü

görülürken, açılmayı önleyici tonoz kemerlerinde tuğla örgü mevcuttur.

Kitâbede de belirtildiği gibi yapı dârüşşifa olarak genel anlamda bir hastahane fonksiyonuna sahipti. Yapının bîmarhane olarak tanınması, burada sadece akıl hastalarının bulunduğu düşüncesinden kaynaklanmıştır. Dârüşşifa başlangıçta olduğu gibi sonraları da uzun süre bir tıbbî müessese halinde çalışmıştır. Cerrâhiyye-i İlhâniyye'nin müellifi Sabuncuoğlu Şerefeddin b. Ali'nin burada hekimlik ve cerrahlık yaptığı, aynı müellifin Mücerrebnâme adlı eserinden öğrenilmektedir.

Bugün restore edilmiş ve çevresinde yeşil alan düzenlemesi yapılmış durumda olan bina halkın ziyaretine açık tutulmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Sabuncuoğlu Şerefeddin, Mücerrebnâme, İÜ Ktp., Yıldız Kitaplığı, nr. 335; Hüseyin Hüsâmeddin, Amasya Târihi, İstanbul 1327-30, I, 171-175; Gönül Cantay (Güreşsever), "Kitab al-Cerrâhiye al-Hâniye Minyatürleri", I. Milletlerarası Türkoloji Kongresi (İstanbul 15-20 Ekim 1973) Tebliğler, İstanbul 1979, III, 777-796; a.mlf., Anadolu Türk Mimarisinde Dârüşşifâlar (Hastaneler)'ın Gelişmesi (doçentlik tezi, 1982), İÜ Ed. Fak.; Türkiye'de Vakıf Âbideler ve Eski Eserler, Ankara 1983, I, 259-263.

Gönül Cantay

AMASYA TARİHİ

Hüseyin Hüsâmeddin Yasar'ın (ö. 1939) şehir tarihçiliğine öncülük ettiği kabul edilen eseri.

Eser sadece bir şehir ve bölge tarihi değil genel Türk tarihini ele alan bir incelemedir. On iki cilt olarak hazırlanan Amasya Tarihi'nin ancak ilk dört cildi ile IV. cildin "bakiyesi" yayımlanabilmiş, V. cilt kaybolmuş, VI-XII arasındaki diğer yedi cilt ise neşredilmek üzere Amasya Belediyesi tarafından satın alınmıştır.

Amasya Tarihi'nin I. cildi (İstanbul 1327 r., 1330 h., 428 s.) Amasya şehrinin dinî ve kültürel müesseselerine ayrılmıştır. Burada şehrin kuruluşu, çeşitli semtleri, kaleleri, mağaraları, mahalleleri, camileri ve türbeleri, edipleri ve hattatları, tarikat şeyhleri ile tekkeleri, âlimleri ve medreseleri, bucakları, ilçeleri ve kasabaları anlatılır. II. cilt (İstanbul 1329 r., 1332 h., 492 s.) genel Türk tarihi mahiyetinde olup bu ciltte şu konular ele alınmıştır: Türkler'in vasıfları ve meziyetleri, Araplar'ın Türkler hakkındaki takdirleri, Türkler'in nesepleri, Türkmenler'in nesli ve kabileleri, Tatarlar, Çerkezler, Gürcüler, Lazlar, Türkler'in eski dinleri, Anadolu'da Hititler, Battal Gazi, Türkmenler'in İslâmiyet'i kabulü ve türkmen kelimesi; Azerbaycan, Erzurum ve civarı, Komanlar, Ermeniler ve Rumlar; Amasya'nın tarihi: Turanîler, Hititler ve Türkmenler, Dânişmend Gazi, Selçuklular, Kılıcarslan, Osmanlılar, Osmanlılar zamanında Beylikler; Amasya Valisi Şehabeddin Şâdi Bey'in 736'da (1335) vefatıyla İlhanlı hükümetinin yetmiş sekiz yıllık saltanatının son bulması. III. ciltte (İstanbul 1927, 392 s.) esas itibariyle 706 (1306) yılında Amasya âyanı ve Âzerîler'den başlayarak Amasya tarihi: Beylikler dönemi, Yıldırım Bayezid'in Amasya emâreti, Osmanlılar devri, 1608'de Serdârıekrem Kuyucu Murad Paşa'nın Amasya ile bütün o bölgeyi eşkıyadan temizlemesi ele alınmaktadır. IV. cilt (İstanbul 1928, 240 s.) ve bakiyesi (İstanbul 1935, 199 s.) 1017'den (1608) 1099'a (1688) kadar geçen dönemde Amasya'da yetişen âlimlere, şeyhlere ve buraya gelen valilere yani Amasya ile ilgili şahsiyetlerin hayat ve faaliyetlerine ayrılmıştır. Yayımlanmayan ciltlerin muhtevasının da önceki ciltlerde olduğu gibi Amasya'nın XVII. yüzyıldan

sonraki tarihî ve kültürel meseleleriyle ilgili olduğu bildirilmektedir.

F. Babinger, sadece yayımlanan kısmı 1800 sayfa kadar tutan Amasya Tarihi'nin bazı konularda "gerçek bir hazine" olduğunu söylemektedir. Eser hazırlanırken Tezkire-i Abdî (Amasyalı Abdî), Tezkire-i İlmiyye (Abdurrahman Eşref), Amasya Meşâhiri ve Amasya Tarihi (Osman Fevzi Olcay) ile Kitâbeler (İ. H. Uzunçarşılı) gibi birkaç kaynak dışında başvurulan kaynakların çoğunlukla gösterilmemiş olması ilmî değeri hakkında bazı araştırmacılarda tereddütlere yol açmış olmakla beraber, Amasya Tarihi şehir tarihçiliği bakımından son derece dikkate değer önemli bir eserdir. I. cildi kısmen sadeleştirilerek yeni harflerle de yayımlanmıştır (haz. Ali Yılmaz # Mehmet Akkuş, Ankara 1986).

BİBLİYOGRAFYA

Fr. Babinger, Von Amurath zu Amurath-Aufsatze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante, München 1962, I, 132; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul 1966, II, 649, 656; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 457-458; Turgut Akpınar, "Amasya Tarihi Yazarı Hüseyin Hüsameddin ve Bilinmeyen Eserleri", Bibliyografya-Kitap Haberleri Bülteni, I/3, İstanbul 1972, s. 163-168.

Turgut Akpınar

AMBER

عنبر

Okyanusların çeşitli kesimlerinden toplanan güzel kokulu bir madde.

Tropikal adaların ve Çin, Japonya, Hindistan, Afrika, Kuzey ve Güney Amerika ile İrlanda'nın bazı sahillerinde veya çevre denizlerinin yüzünde görülür. En çok bulunduğu yer Bahama adalarının sahil ve açıklarıdır. Genellikle gri siyah, kirli sarı yahut bunların karışımından oluşan damarlı renklerde, bal mumu reçine kıvamında küçük topaklar veya nâdiren birkaç yüz kilograma varan birikmiş kütleler halinde bulunur. Denizde durdukça sertleşir, rengi açılır ve önceleri çok keskin oluşundan dolayı insanlara fena gelen kokusu hafifleyerek güzelleşir. Isıtıldığında ve alkole konulduğunda kolaylıkla erir. Ender maddelerden olduğu için ticarî değeri çok yüksek tutulan amber, eski devirlerden beri bazı önemli ihtiyarlık hastalıklarına iyi geldiği, kan yapıcı ve hararet verici olduğu, hâfızayı ve sinirleri güçlendirdiği, özellikle felç rahatsızlıklarını iyileştirdiği görülerek ilâç yapımında kullanılmış ve afrodizyak özelliğinden dolayı da kuvvet macunlarıyla aristokratların bazı yiyecek ve içeceklerine konulmuştur. En yaygın kullanım alanı kokuculuk olan amberden yine eski devirlerden beri daha çok parfüm, krem ve merhem yapımında faydalanılmıştır.

Tabiatta nâdir bulunan ve özellikle dünyaya denizciler tarafından tanıtılan başka maddeler hakkında olduğu gibi amber hakkında da pek çok efsane uydurulmuş, ayrıca amber-i sâil (liquidambar, sıgala yağı) ve amber çiçeği (abelmoschus moscatus) yağı gibi güzel kokan çeşitli maddelere de bu isim verildiği için bilgilerin birbirlerine karıştırılmasına yol açılmıştır. Klasik İslâm kaynaklarında yer alan başlıca rivayetlere göre amber, denizin dibinden kaynayan ve sudan hafif olduğu için yüze çıkarak donan yağlı bir madde, bir deniz hayvanının kusmuk veya dışkısı, denizlerin uzak kıyılarında yetişen bir bitkinin reçinesi veya bazı Çin Hindi adalarının dağlarında yaşayan arıların güzel kokulu çiçeklerden yaptıkları balın şiddetli yağmurlarla denize sürüklenip erimesi sonunda geriye kalan mumudur. Bugün kesinlikle bilinen husus ise amberin, dişli balinalardan

olan ve adına amber balığı da denilen en büyük balina ada balığının (Lat. physeter catodon macrocephalus, Fr. cachalot, İng. sperm whale "ispermeçet balinası") bağırsaklarında teşekkül eden ve henüz tabii mi, marazî mi olduğu tesbit edilememiş bulunan bir sindirim artığıdır. Dışkı ile birlikte vücuttan atılan bu maddenin rengindeki siyahlık hayvanın en sevdiği yiyecek olan mürekkep balığından gelmekte, dolayısıyla yediği miktarla orantılı olarak değişkenlik göstermektedir.

Hemen bütün dillerde ambra ve amber şekillerinde bulunan amber kelimesinin aslında Arapça anber olduğu ve İspanyolca aracılığıyla Avrupa dillerine geçtiği kabul edilmektedir. Ancak anberin Arapça'dan türemesi mümkün değildir ve bu dile Pehlevîce (Parthça, Orta Farsça) aracılığıyla Grekçe ambrosia (a-mbrotos "ölümsüz, ilâhî") kelimesinden bozularak sonradan girmiştir. Homeros'tan (m.ö. IX. yüzyıl) itibaren pek çok Grek ve Latin yazarının açıkladığına göre ambrosia mitolojide, tanrıların ölümsüz olmalarını temin eden ve yiyen fânileri de ölümsüzleştiren özel yiyeceğin adıdır ve güzel kokan bu yiyecek aynı zamanda tanrılar tarafından vücutlarına ve saçlarına da sürülebilmektedir. Bu durumda, İskender'den sonra Hindistan'da başlayan Doğu Helenizmi sırasında hakîmlerin (filozof-hekim), ihtiyarlık rahatsızlıklarına iyi geldiği için onları gençleştirdiğine inanılan ve mahiyeti de esrarlı olan bu güzel kokulu okyanus ürününü, ölümsüzlerin yiyeceği efsanevî ambrosiaya benzetmiş oldukları anlaşılmaktadır. Mevcut bilgilere göre amber Avrupa'ya XIII. yüzyılda Endülüs Arapları tarafından tanıtılmış ve ambra/amber kelimesi de o devirden itibaren Orta Latince'ye girmiştir. Avrupa dillerinde reçine fosili olan kehribara da, amberin içinde hazmedilememiş hayvan parçacıklarının bulunması gibi içinde sinek, böcek vb. bulunması ve ısıtılınca güzel kokması sebepleriyle ambere benzetilerek aynı isim verilmekte ve birbirlerine karıştırılmamaları için de amber ambre gris, ambergris "gri amber", kehribar da amber jaune, yellow amber "sarı amber" şeklinde söylenmektedir.

Amber, yiyecek ve içeceklere katılmasının ve kokuculukta kullanılmasının yanında, yine kokusundan faydalanılmak amacıyla tesbihçilikte ve kuyumculukta da kullanılmıştır. Kıymetli tesbihlerden sayılan ve amber veya miskü amber denilen tesbihler, ambere laden adlı çalı cinsinin (cistus ladanum), bugün parfümeri sanayiinde kullanılan koyu renkli, güzel ve

sabit kokulu reçinesinin (labdanum, laden zamkı) karıştırılıp yoğrulmasıyla elde edilen hamurdan, hamurun sertleşmesinden sonra tornalanmak veya henüz yaşken kalıpla preslenmek suretiyle imal edilmişler ve daha iyi koku vermeleri için de derin dilimlerle süslenmişlerdir. Aynı sertleşmiş hamurdan kahve fincanı, şerbet kâsesi ve çerez tabağı gibi içlerine konulan maddeyi kokulandıracak küçük eşya yapılmış, ayrıca kadınlar tarafından bu hamurun henüz yaşken koparılan küçük parçaları, yüzlerine yapıştırılmak suretiyle sunî ben yapımında da kullanılmıştır. Fransa Kralı V. Charles'in ölümünden (1380) sonra envantere geçirilen tesbih koleksiyonunda, tanelerinin içine amber doldurulmuş Şam işi iki altın tesbihin bulunması, amberin tesbihçilikteki diğer bir kullanım şekli hakkında bilgi vermektedir. Mevlânâ'nın bir beytinde, "O gümüş bedenli güzele gerdanlık olmak için amber haline gelelim" demesi de (Dîvân-ı Kebîr, V, 303), muhtemelen yine altın toplar içine doldurulmak suretiyle amberin takı olarak kullanıldığını göstermektedir. Bu gerdanlıkların tesbihler gibi amber-laden hamurundan yapılmış olmaları da mümkündür. Preslenerek çubuk şekline sokulan amber tozuyla kırıntılarının tütsü olarak yakıldığı ve güzel kokması için mum yağına, mühür mumuna, kâğıt hamuruna ve mürekkebe amber tozu karıştırıldığı bilinmektedir.

Amber, Avrupa'da özellikle esmer kadınlara, İslâm saraylarında da zenci kadın ve hadım kölelere isim olarak verilirken divan edebiyatında rağbet gören bir teşbih unsuru olmuş, dinî-tasavvufî ve lâdinî eserlerde sevilen şahsın nefesi, yüzündeki benleri, saçları, sakalları, kaşları ve ayağının tozu, bastığı yer hemen daima ambere benzetilerek bu kelimeyle yapılmış pek çok birleşik isim, sıfat ve tamlama kullanılmıştır. Ancak, özellikle saç sakal için "çok parlak kuzgunî siyah" karşılığı kullanılan anber-fâm ve benzeri sıfatların, eş anlamlı müşkfâmın da gösterdiği gibi amber ile miskin (müşk) birbirine karıştırılması neticesinde ortaya çıktığı tahmin edilebilir. Çünkü amberin genellikle kül rengi ve nâhoş bir manzarasının bulunmasına ve makbul cinsinin de açık renkli (anber-i eşheb "ak amber") olmasına karşılık, bazı Uzakdoğu memeli hayvanlarının bir salgı bezinden elde edilen yarı sıvı haldeki misk fevkalâde siyah ve parlak bir görünümdedir. Miskü amber (Avrupa dillerinde musk ambrette) terkibinden de anlaşıldığı üzere bu iki Doğu menşeli, güzel kokulu madde genellikle birbirine çağrışım yapmış ve çoğu kez de amberin laden zamkıyla karıştırılması gibi birbirine karıştırılarak kullanılmıştır.

İslâm fıkhı açısından genellikle temiz ve helâl kabul edilen amberi bazı âlimlerin maden veya define mahiyetinde görerek zekât yahut humus*a tâbi kılmalarına rağmen dört mezhep imamı, her türlü vergiden muaf tutmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ʿanber" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "ʿanber" md.; Kāmus Tercümesi, "ʿanber", md.; Frisk, GEW, I, 279; III, 57; Ferit Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat, Ankara 1969, s. 42, 643; Webster's Third, s. 66-67, 1259; Şâfiî, el-Üm, II, 33; Ebû Ubeyd, el-Emvâl, s. 316-319; Sahnûn, el-Müdevvene, I, 292; İbn Kudâme, el-Mugnî, II, 620; Tecrid Tercemesi, V, 309; Demîrî, Hayâtü'l-hayevân, Kahire 1398/1978, II, 79-82; Celâleddîn-i Rûmî, Dîvân-ı Kebîr (trc. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1960, V, 303; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, I, 209-210; II, 322; I. M. Casonowicz, "The Collection of Rosaires in the United States National Museum", Proceedings of the United States National Museum, XXXVI, Washington 1909, s. 354; J. Ruska, "Anber", İA, I, 431-432; E. L. Young, "Ambergris", EBr., I, 718; T. V. Buttrey, "Ambrosia and Nectar", a.e., I, 722; D. Vincent Manson, "Amber", EAm., I, 664; "Ambrosia", a.e., I, 667; Pakalın, I, 61-62; Semra Dangal, "Anber", TDEA, I, 136; Z. Mottahedin, "Anbar", EIr., II, 4-5.

Sargon Erdem

AMCA

Arapça'sı ammdır. Kökünde "şümul" mânası bulunan kelime "kalabalık topluluk" anlamına da gelmektedir.

Amcanın İslâm hukukuna göre çeşitli hak ve vazifeleri vardır. Şahıs hukukunda amca hukukî temsil açısından önemlidir. Kāsır*ın babası veya baba tarafından dedesi bulunmazsa velâyet hakkı, "binefsihi asabe*"den biri olan amcaya geçer.

Aile hukukunda amca muharremât*, hidâne* ve nafaka* bahislerinde söz konusu edilir. Evlenme mânileri arasında, yalnız birinci derecede olmak üzere amca da yer almaktadır. Hidâne hakkına sahip kadınlardan birisi bulunmadığı takdirde bu hak -baba, dedeler, kardeş ve kardeş çocuklarından sonra-amcaya geçer. Amca, Hanefî ve Hanbelî hukukçularına göre, nafaka hak ve mükellefiyeti bulunan akraba arasında yer almaktadır. Şâfiî ve Mâlikîler'e göre ise amca ve yeğenin böyle bir hak ve sorumluluğu yoktur.

Miras hukuku açısından amca, binefsihi asabe mirasçılar arasında yer alır. Ancak ana bir amca, mirasta hak sahibi olmak bakımından zevi'l-erhâm* zümresi içinde mütalaa edilir.

Ceza hukuku alanında amca, şibh-i amd* veya hata sonucu öldürme suçunda diyet ve gurre*nin ödenmesine iştirak eden akraba (âkıle*) arasında bulunmaktadır. Usul hukuku bakımından ise amca ve yeğenin birbirleri hakkında şahitlik yapabilecekleri hususunda İslâm hukukçuları görüş birliği içindedirler.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ʿamm" md.; Kāmus Tercümesi, "ʿamm" md.; Hayreddin Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, İstanbul 1974, I, 196, 342; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1404/1984, VI, 569; VII, 766, 835; VIII, 248.

Vecdi Akyüz

AMCAZÂDE HÜSEYİN PAŞA

(ö. 1114/1702)

Osmanlı sadrazamı.

Köprülü Mehmed Paşa'nın küçük kardeşi Hasan Ağa'nın oğludur. Amcasının oğlu Fâzıl Ahmed Paşa'nın sadrazamlığı sırasında Amcazâde diye şöhret buldu. Babasının çiftliğinde serbest bir hayat yaşamakta iken, Leh seferine giden padişah IV. Mehmed ve Haseki Sultan'a bazı hediyeler sundu ve böylece Haseki Sultan'a intisap etti. Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın maiyetinde Viyana Seferi'ne katıldı (1683). Bu seferin bozgunla sonuçlanması üzerine önce hapsedildi, az sonra da 1684 yılı başında Şehrizor beylerbeyiliği ile İstanbul'dan uzaklaştırıldı. Ardından Kastamonu sancağı ile Gelibolu civarındaki Çardak muhafızlığına, 1689'da ise vezirlik rütbesiyle Boğazhisar muhafızlığına getirildi. Mayıs 1691'de İstanbul kaymakamı oldu. II. Ahmed'in cülûsunu takip eden günlerde İstanbul'un narh meselesi ile sikke ayarı hususundaki dikkatsizliği ve İstanbul'da meydana gelen hadiselerde hatalı görülmesi üzerine 1692 Şubatında azledildi ve tekrar Boğazhisar muhafızlığına gönderildi. Bir ara tekrar sadâret kaymakamı ve Boğazhisar muhafızı olduysa da 13 Aralık 1694'te kaptan-ı deryâlığa getirilerek Sakız adasının Venedikliler'den kurtarılması ile görevlendirildi. Sakız'ın geri alınmasından sonra 1695 Mayısında bu adanın muhafızlığına, aynı yılın kasım ayında Karaman ve Adana valiliklerine tayin edildi. 1696 Eylülünde Belgrad muhafızlığına getirildi. Avusturya'ya karşı yapılacak askerî harekât dolayısıyla Belgrad'da toplanan meşveret meclisinde ileri sürdüğü fikirler kabul görmedi; ancak Osmanlı ordusunun Zenta'da yenilmesi ve Sadrazam Elmas Mehmed Paşa'nın şehid edilmesi üzerine, görüşlerinin haklı ve isabetli olduğu anlaşılarak 13 Eylül 1697'de sadrazamlığa getirilmesine karar verildi.

17 Eylül'de mühr-i hümâyunu padişahtan teslim alan Amcazâde, derhal icraata başlayarak öncelikle barışın sağlanmasına çalıştı. İran ile dostça münasebetler kurduğu gibi barış için aracılık teklifi ile Edirne'ye gelen İngiltere ve Hollanda'nın İstanbul'daki sefirleri ile de müzakerelerde

bulundu. Nihayet 26 Ocak 1699'da Karlofça'da Avusturya, Lehistan ve Venedik ile antlaşma imzalamaya muvaffak oldu. 13 Temmuz 1700'de Ruslar'la da İstanbul Antlaşması'nı yaptı. Geniş ölçüde toprak kaybına sebep olan bu antlaşmalardan sonra devlet işlerini düzene koymakla uğraşan Hüseyin Paşa devletin yeni sınırlarını tanzim ederek Kudüs, Gazze, Basra tarafındaki asayişsizliği önledi. İdarî ve askerî sahada ıslahat yapmaya çalıştı. Bilhassa denizcilikte Kaptanıderyâ Mezamorta Hüseyin Paşa'nın yardımıyla yeni kanunlar çıkarttı; donanma personelinin ıslahı ve gemilerin daha modern hale getirilmesi için tedbirler aldı. Ancak bu icraatları sırasında II. Mustafa'nın hocası Şeyhülislâm Feyzullah Efendi ile araları açıldı ve onun baskılarına dayanamayarak hastalığını ileri sürüp birkaç defa sadrazamlıktan affını rica etti. Bazı yakınlarının azli ve katli hadiseleri rahatsızlığını arttırınca, nihayet 4 Eylül 1702'de sadâret mühürünü padişaha göndererek istifa eden ve Kumburgaz'daki çiftliğine çekilen Hüseyin Paşa, on beş gün kadar süren hastalıktan sonra 22 Eylül 1702'de burada öldü. Cenazesi İstanbul'a getirilerek Saraçhane karşısında inşa ettirdiği külliye içindeki türbesine defnedildi.

Memleketin içinde bulunduğu durumdan haberdar, tedbirli, ileri görüşlü, zamanına göre ıslahatçı bir devlet adamı olan Amcazâde Hüseyin Paşa, Mevlevî tarikatına mensuptu. Hayratı arasında bilhassa Saraçhane'deki medrese, mescid, mektep, kütüphane ve sebili bulunan külliyesi anılmaya değer. Anadoluhisarı ile Kanlıca arasındaki yalısının günümüze kadar kalabilen kısımları, İstanbul'un en eski ahşap mimari örneklerindendir. Ayrıca İstanbul ve Edirne'de çeşmeler, Medine'de Bâb-ı Sagır yakınında bir sebil yaptırmış, devrinin ilim adamlarını korumuştur. Hatta vak'anüvis Naîmâ, ünlü tarihini onun emriyle yazmış ve eserinin adını da ona ithafen Ravzatü'l Hüseyn fî hulâsati ahbâri'l-hâfikayn koymuştur.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 108, s. 415; Ricaut, Histoire de L'Empire Ottoman, La Haye 1709, III, 280, 299, 328; Silâhdar, Târih, I, 574; II, 10, 67, 123, 125, 433,

570, 576, 614-619, 738, 747, 797; a.mlf., Nusretnâme (haz. İ. Parmaksızoğlu), İstanbul 1962, I/1, s, 10, 18, 28; I/2, s. 190-194, 202-205, 214-217, 225; I/3, s. 269, 276-277, 300, 302-307, 341-343, 348, 354, 356; II/1, s. 118; Hadîkatü’l-vüzerâ, s. 124, 125-126; Râşid, Târih, II, 79, 155, 176-177, 236, 243, 305-320, 380, 407, 416-448, 473, 544; Sâkıb Dede, Sefîne, I, 194; II, 112; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmî‘, s. 91; Râmizpaşazâde Mehmed İzzet, Harîta-i Kapudânân-ı Deryâ, İstanbul 1249, s. 76; Bonnac, Mémoire historique sur l’ambassade du France K Constantinople, Paris 1894, s. 114, 116; İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1943, I, 98; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 578-679; III/2, s. 444-447; IV/1, s. 1-10; Orhan F. Köprülü, “Hüseyin Paşa”, İA, V/1, s. 646-650; a.mlf., “Husayn Pasha”, EI^2 (İng.), III, 626-627.

Münir Aktepe

AMCAZÂDE HÜSEYİN PAŞA KÜLLİYESİ

İstanbul Saraçhanebaşı'nda Mimar Ayas mahallesinde, bugün Türk İnşaat ve Sanat Eserleri Müzesi olarak kullanılan külliye.

Amcazâde Hüseyin Paşa'nın sadâreti zamanında (1697-1702) dershane-mescid, kütüphane, sıbyan mektebi, on altı medrese hücresi ve sebilden ibaret olarak 2580 m^2'lik bir alana inşa edilmiş ve kırk yıl kadar sonra bunlara bir de çeşme eklenmiştir. 1112 (1700) tarihli vakfiyesinden, külliyenin daha çok kıraat ve tecvid öğretimi yapmak amacıyla kurulduğu anlaşılmaktadır. Mimarbaşı İbrâhim Ağa tarafından inşa edilen külliye, barok üslûbun Türkiye'de kendini göstermeye başladığı bir dönemin eseri olmakla birlikte, daha çok klasik çizgilere bağlı kalınarak meydana getirilmiştir. Külliye 1718, 1755, 1872 ve 1896 yıllarında yangın ve depremlerden büyük zarar görmüş ve her seferinde tamir edilmiştir. Bunlar arasında en esaslı tamiratın 1168 (1754-55) yılında yapıldığı anlaşılmaktadır. Son defa 1940'ta E. Hakkı Ayverdi tarafından restore edilmiş, 1966 yılında da bazı değişikliklerle on üç seksiyonlu bir müze binası haline getirilmiştir.

Külliyenin kesme taş ve tuğladan yapılmış olan binaları, geniş avlunun çevresine serbest bir düzende yerleştirilmişlerdir. Avlunun ortasında da bir şadırvan yer alır. Cümle kapısının karşısında medrese hücreleri, sağında dört medrese hücresi ile kütüphane ve sıbyan mektebi, solunda ise dershane-mescid bulunmaktadır. Mescid, üç tarafını çevreleyen yirmi iki mermer sütunlu revakı ile avluya hâkim durumdadır. Revak sütunları birbirine sivri kemerlerle bağlı olup üç sütun başlığı baklava, diğerleri stalaktit süslemelidir; üzerleri kubbe, çapraz tonoz ve ayna tonoz örtülüdür. Mescid ve revak kubbelerinin içleri kalem işi klasik motiflerle süslüdür. Kasnaksız ve 11 m. çapında merkezî bir kubbe ile örtülü olan harim sekizgen şeklindedir ve yirmi sekiz pencereye sahiptir. Mescidin kapısı üzerinde 1112 (1700) tarihli inşa kitâbesi yer almaktadır; mihrabı mermerdir.

Girişte avlunun sağında yer alan kare planlı, iki katlı ve tek kubbeli kütüphane binası ampir üslûbuna yakın bir şekilde inşa edilmiştir. Sekiz pencere ve altı dolap nişi vardır; kapısının üstündeki kitâbe 1168 (1754-55) tarihinde yapılan tamirata aittir. Kütüphaneye girişin arka tarafına isabet eden küçük avlunun kenarında üst kata çıkışı sağlayan merdiven yer almakta, altında da bir helâ bulunmaktadır. Külliyenin ön cephesinde yer alan sıbyan mektebi kubbeli iki bölümden oluşmakta ve altında mahzenli dükkânlar bulunmaktadır. Dükkânların ortasındaki bir kapıdan girilen dehliz şeklindeki bir koridorla diğer yapılarla bağlantısı olmayan mektebin küçük iç avlusuna varılır. Bir helâsı bulunan avludan merdivenle sahanlığa, oradan mektebin birinci bölümüne, oradan da ikinci bölümüne geçilir. Binanın kubbeleri pandantiflidir.

Medrese hücrelerinin kubbeleri arasında âhenksizlik göre çarpar. Her hücrede ocak ve dolap nişi mevcuttur. Külliyenin ilk şadırvanı hakkında bilgi yoktur, bugün görülen şadırvan ise yenidir. Bundan başka, XIX. yüzyılda hazne duvarına muslukların sıralanmasıyla yapılan bir de abdest alma yeri vardır. Hazîreler arasında yer alan külliyenin sebili üç sütun üzerine yonca yaprağı şeklinde yapılmıştır. Nakışlarla süslü olan ve soğutma mahzeni bulunan sebilin üzerini pandantifli bir kubbe örter; sütun araları zilbahar motifli pirinç şebekeyle kapatılmıştır.

Külliyenin inşasından sonra cümle kapısı yanına Şeyhülislâm Mustafa Efendi tarafından yine klasik üslûpta bir çeşme yaptırılmıştır. Hattat Mehmed Refî b. Mustafa imzasını taşıyan çeşme kitâbesinin tarihi 1152'dir (1739). Hazîre üç bölümlü olup Amcazâde Hüseyin Paşa ile onun ölümünden sonra külliyenin idaresini ele alan kızı Rahmiye Hanım'ın mezarları da burada bulunmaktadır. Külliye halen Vakıflar Türk İnşaat ve Sanat Eserleri Müzesi olarak kullanılmakta, kütüphanesindeki kitaplar da Amcazâde Hüseyin Paşa Kütüphanesi adı altında Süleymaniye Kütüphanesi'nde muhafaza edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 91-92; İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938, s. 29; İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1943, I, 162; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 364-365; Mustafa Cezar, "Osmanlı Devrinde İstanbul'da Yangınlar ve Tabii Afetler", Türk San'atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 347; İsmail E. Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II: Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri, Ankara 1988, s. 65; Yılmaz Önge # Erdem Yücel, "Amcazâde Hüseyin Paşa Külliyesi (Saraçhanebaşı)", Arkitekt, sy. 324, İstanbul 1966, s. 181-187; E. Hakkı Ayverdi, "Amcazâde Hüseyin Paşa Külliyesi", İst.A, II, 792-799; Şükrü Nail Bayraktar, "Amucazâde Hüseyin Paşa Kütüphanesi", a.e., II, 799.

Şennur Aydın

AMCAZÂDE HÜSEYİN PAŞA KÜTÜPHANESİ

İstanbul Saraçhanebaşı'nda Amcazâde Hüseyin Paşa Külliyesi içinde kurulmuş bulunan kütüphane.

1112 (1700) yılında Amcazâde Hüseyin Paşa tarafından yaptırılan külliyenin girişindeki avlunun sağ tarafında yer alan iki katlı bir yapıdır. Vakfiyesinden anlaşıldığına göre kütüphanede üç hâfız-ı kütüb, bir kâtib-i kütüb, bir de mücellit görev yapmakta, kütüphane haftada üç gün açık bulunmaktaydı. Kurulduğunda 500 civarında kitaptan meydana gelen bir koleksiyona sahip olan kütüphanenin daha sonraki tarihlerde yapılan bağışlarla zenginleştiği görülmektedir. İstanbul'daki kütüphanelerin birleştirilmesi çalışmaları sırasında önce Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ne, daha sonra da Fatih'teki Millet Kütüphanesi'ne nakledilen Amcazâde Hüseyin Paşa Kütüphanesi'ne ait kitaplar bugün Süleymaniye Kütüphanesi'nde ayrı bir bölüm halinde muhafaza edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Amca-zâde Hüseyin Paşa Vakfiyesi, VGMA, nr. 502, s. 1-12; a.e., Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2272; BA, İbnülemin-Tevcihat, nr. 890; Halit Dener, Süleymaniye Umumi Kütüphanesi, İstanbul 1957; İsmail E. Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II: Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri, Ankara 1988, s. 65, 173, 177, 178, 184, 187, 196, 237, 274; Erdem Yücel, “Amcazâde Hüseyin Paşa Külliyesi”, VD, VIII (1969), s. 258-261; Ş. Nail Bayraktar, “Amca-zâde Hüseyin Paşa Kütüphanesi”, İst.A, II, 799.

İsmail E. Erünsal

AMCAZÂDE HÜSEYİN PAŞA YALISI

İstanbul Boğazı'nın Anadolu yakasında XVII. yüzyıl sonlarına ait bir yalı.

Anadoluhisarı yakınında yazlık olarak yapılan bu bina, Köprülüler soyundan gelen ve 1697-1702 tarihleri arasında beş yıl sadrazamlık yapan Amcazâde Hüseyin Paşa tarafından inşa ettirilmiştir. Buraya Hüseyin Paşa'nın vakıfları ile bağlantısı olduğundan Meşruta Yalı da deniliyordu. Vakfiyesinin 1112 (1700) tarihli olduğu, fakat Nazîm'in divanındaki manzum bir tarihte 1113 (1701-1702) rakamının çıktığı da ileri sürülmektedir. Yalı 1700'de herhalde içinde oturulabilecek derecede tamamlanmış olmalı ki, o yıl Karlofça Antlaşması'nın imzalanması üzerine alınan kararları padişaha tasdik ettirmek üzere maiyetiyle İstanbul'a gelen Avusturya (Nemçe) elçisi Oettingen, 10 Zilkade 1111'de (29 Nisan 1700) şatafatlı bir törenle deniz yoluyla bu yalıya misafir edilerek şerefine verilen bir ziyafete katılmıştır. Aynı yılın yazında da Sultan Mustafa Üsküdar Sarayı'nda kalırken sadrazam tarafından bu yalıda düzenlenen bir ziyafete gelmiştir. Birkaç gün sonra yine bu yalıda Leh elçisine yemek verilmiştir. Bu geleneğin Amcazâde Hüseyin Paşa'nın 1702'de ölümünden sonra bir süre daha devam ettiği, 1705 Nisanında yine bu yalıda bu defa İran elçisi Murtaza Kulı Han'ın ağırlanmasından anlaşılmaktadır. 1719 Eylülünde bu yalıda Avusturya elçisinin de ağırlandığı bilinmektedir.

Yalı XIX. yüzyılda daha güneyde ve kıyıda olan iki ahşap binasını kaybetmiş, sadece denize uzanan çıkma halindeki divanhanesi kalmıştır. İlk ihtişam ve güzelliğini koruyan bu değerli bölüm geçen yüzyılın sonlarında bilhassa yabancılar tarafından ziyaret ediliyor ve yaz aylarında yine onlar tarafından kiralanıyordu. Divanhane (veya selâmlık) köşkünün arkasına bu arada ahşap bir bina yapılmıştı. İstanbul hayranlarından Fransız romancısı Pierre Loti de bu yalıyı seven ve kurtarılmasını isteyenlerin başında geliyordu. Fransız elçisinin eşi Madame M. Bompard'ın öncülüğünde İstanbul'un tarihî eserlerini kurtarma gayesi ile kurulan bir topluluk Amcazâde Yalısı divanhanesinin rölövesini çizdirip renkli, yaldızlı

nakışlarının aynen kopyalarını yaptırarak 1915'te bunu büyük bir albüm halinde bastırmıştı. Bu albümdeki renkli desenler, İngiliz elçisinin eşi Lady Lowther, Comtesse de Robilant ve Armenak Bey Sakızyan'ın teşebbüsleri üzerine, Sanâyi-i Nefîse Mektebi öğrencilerinden Nûri ve Ömer Şeref tarafından meydana getirilmişti. Fakat 1926'dan itibaren büsbütün ihmale uğrayan bu eşsiz sanat eserinin damı aktarılmadığından içindeki nakışlar bozulmaya başladı. 1947'de bazı ufak takviyelerle yalının çökmesi önlenmeye çalışılmışsa da bazı hukukî pürüzler yüzünden büyük ölçüde ciddi bir tamir yapılamamıştır.

Amcazâde Hüseyin Paşa Yalısı, bazı eski resimlerden de anlaşılacağı gibi, Boğaziçi sahilinde sıralanan iki büyük ahşap yalı ile bugün hâlâ mevcut divanhaneden meydana gelmişti. Bu sonuncusunun arkasında ayrıca bir de hamam vardı. Kıyıdaki bu geniş bahçenin yamaca doğru yol aşırı üst tarafında da Boğaz yalılarının pek çoğunda olduğu gibi geniş koruluklu arazisi uzanıyordu. 1860'lardan sonra esas büyük binalar yanmış veya yıktırılmış, geriye sadece iki katlı yüksek bir ahşap köşk kalmıştır.

Bugün Amcazâde Yalısı denilen fakat esasında bu büyük yalı kompleksinin sadece divanhanesinin bir bölümü olan ahşap köşk, kısmen, denize çakılmış kazıklar üzerine oturan tek katlı bir mekândan ibarettir. 1840-1850 yılları arasında çizilen bir krokisinden, evvelce bu köşkün kara tarafında peş peşe iki sütunla ayrılmış iki sofası olduğu ve bunlardan birincisinin de önünde bir giriş holü bulunduğu görülmektedir. Bu ilk sofanın iki tarafında helâ ve merdiven aralıkları ile sağlı sollu birer oda bulunmaktadır. Ancak bu krokinin çizilmesinden sonra bu sofalar ile yanlardaki odalar kaldırılmış, yerlerine ahşap, konak tipi bina yapılmıştır. Günümüze kadar gelen bölüm ise üç kollu, bir T şeklindeki tek salondan ibarettir. Ortadaki mermer döşeli kare kısmını büyük bir havuz süsler. Havuzun fıskiyesi ajurlu bir şekilde oyularak işlenmiş bir cami biçimindedir. Bu orta kısma üç eyvan halinde açılan çıkıntılar hafifçe yüksek olup üzerlerinde evvelce sedirler bulunuyordu. Bol pencereler ise aslında tahta kepenkler ile kapatılıyordu.

Amcazâde Yalısı divanhanesi, mimarisinin çok sade oluşuna ve dışarıdan hiçbir dikkat çeken özelliği bulunmayışına karşılık iç süslemesi göz kamaştırıcı bir güzellik ve zenginlikte idi. Avrupa sanatının ağır baskısının başlamasından önceki Türk sanatına ait olan bu süslemelerde, ortadaki

kubbe ile bütün duvarlar ve çıkıntıların tavanları, altın yaldızın hâkim olduğu nakışlarla bezenmiştir. Dip duvardaki dolap kapaklarında ise fildişi ve sedef kakmalar vardır. Duvarlarda üst tabakada sıra halinde panolar bulunmakta, bunların her birinin içlerinde bir testiden çıkan çeşitli çiçekler yer almaktadır.

Türk köşk ve kasır mimarisinin henüz yabancı tesirlerin baskısı altına girmeden önce yapılmış olan bu ahşap divanhane, bugün İstanbul'da ayakta kalabilmiş kendi cinsinin tek eseridir. Bu bakımdan itina ile korunması ve yaşatılması gerekirken, artık bir eşinin bulunması imkânsız bu sanat ve tarih anıtının ona sahip çıkan ellerde son elli altmış yıl içinde harabe haline getirilmesi bir talihsizlik olmuştur.

Esas yalı binalarının arsası üstünde küçük evler yaptıran mütevelli ailelerine mensup kişiler ile İstanbul Belediyesi arasında, bu tarihî köşkün mülkiyeti hakkında çekişmeler cereyan etmiş ve bu hukukî anlaşmazlıklara Vakıflar İdaresi de karışmıştır. Ancak İstanbul Belediyesi tarafından yıkılmış olan eski esas yalı arazisi istimlâk edilmiş ve bu durum mahkemece de karar altına alınmış bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Nazîm, Divan (nşr. Seyyid Mehmed Nâil), İstanbul 1257, s. 131; Silâhdar, Nusretnâme (haz. İsmet Parmaksızoğlu), İstanbul 1962-66, tür. yer.; H. Saladin # R. Mesguich, Le Yalı des Keupruli â Anatoli Hissar, cote asiatique du Bosphore, Paris 1915; A. Süheyl Ünver, Anadolu Hisarı'nda Amucazâde Hüseyin Paşa Yalısı, İstanbul 1956; a.mlf. # Sedad Hakkı Eldem, Amucazâde Hüseyin Paşa Yalısı, İstanbul 1970; Sedad Hakkı Eldem, Köşkler ve Kasırlar, İstanbul 1974, II, 151-179; C. Tamer, "Kanlıca'daki Amcazâde Hüseyin Paşa Yalısı ve Yapılan Onarım", Arkitekt, XVI/191-192, İstanbul 1947, s. 248-251, 292; a.mlf. # R. Ekrem Koçu, "Anadoluhisarı'nda Meşrûta Yalı", İst.A, II, 823-827.

Semavi Eyice

AMD

(bk. KASIT)

ÂMEDCİ

Osmanlı devlet teşkilâtında Dîvân-ı Hümâyun'a bağlı Âmedî Kalemi'nin âmiri.

Âmedî veya Âmedî-i Dîvân-ı Hümâyun da denilen bu âmir, Tanzimat'tan önce divan kâtiplerinin şefi olan reîsülküttâbın özel kalem müdürü durumundaydı. Gerek sadrazamın padişaha yazacağı telhis* ve takrir*ler, gerekse yabancı devletlere yazılan her çeşit yazılar Âmedî Kalemi'nde yazılır ve burada saklanırdı. Âmedci, reîsülküttâbın sadrazama, sadrazamın da doğrudan doğruya padişaha yazacağı yazıların önemli olanlarını temize çeker, daha az önemli olanları ise bizzat sadrazam adına kaleme alırdı. Başlangıçta âmedcinin emrinde beş altı kâtip çalışırken zamanla bu kalemin önemi artınca memur sayısı da artarak altmışa kadar çıkmıştır. Âmedci o devrin hariciye nâzırı durumunda olan reîsülküttâbın yabancı devletlerin temsilcileriyle yaptığı toplantılarda hazır bulunur, konuşma zabıtlarını tutardı. Yeni verilen timar* ve zeâmet*lerden reîsülküttâba gelmesi gereken kalem harçlarını da âmedci toplardı. Muhtemelen, bu verginin ödendiğini belirten belgenin üzerine Farsça "geldi" anlamındaki âmed kelimesinin yazılmasından dolayı bunlara âmedî denmiştir.

Âmiri olduğu kalem oldukça eski bir kuruluş olmakla birlikte âmedî tabirine ancak XVIII. yüzyılın son çeyreğinde rastlanmaktadır. Dîvân-ı Hümâyun'da görülen işler Bâbıâli'ye intikal ettikten sonra âmedci de emrindeki Âmedî-i Dîvân-ı Hümâyun hulefâsıyla birlikte sadrazamın "ricâl-i Bâbıâlî" denilen yüksek rütbeli memurlarının önde gelenlerinden olmuş ve sadâretin bütün haberleşmesi bu kalemden yürütülmeye başlamıştır. Osmanlı hükümetinin Avrupa'da dâimî elçilikler kurmasından sonra, elçilerden gelen raporların kayıtlarını tutmak, şifrelerini çözmek, bunlara cevaplar yazmak da Âmedî Kalemi'nin görevleri arasına girmiştir. Âmedî efendi de beylikçi gibi hâcegân*lık rütbesinde idi. Teşrifatta başlangıçta beylikçi*ler önde iken zamanla âmedciler onların önüne geçmiştir.

Bilhassa III. Selim zamanında bu makama yapılan tayinlerde özel bir itina gösterilmiştir. Birçok yüksek rütbeli devlet adamı, bu arada Tanzimat

Fermanı'nı ilân eden Mustafa Reşid Paşa da âmedcilikten yetişmiştir. Tanzimat'ın ilânından (1839) sonra önemi daha da artan âmedcinin başlıca görevleri padişaha takdim edilecek arzları yazmak, Bâbıâli'ye gelen hatt-ı hümâyunları okumak, vekiller heyetinin müzakere zabıtlarını tutmak ve padişah iradelerini muhafaza etmekti. II. Meşrutiyet'ten sonra adı Meclisi Vükelâ ve Mâruzat Kalemi Başkâtibi'ne çevrildiyse de 1912'de yine Âmedî-i Dîvân-ı Hümâyun'a dönüştürülen bu görevli Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar varlığını sürdürmüştür. Âmedciler sefere gidince merkezde kendilerine vekâlet edecek birini bırakırlardı; buna rikâb âmedcisi denirdi.

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 5254; TSMA, nr. D 3208; d'Ohsson, Tableau Général, VII, 166; Osmanlı Devleti Salnâmesi (1310), s. 152; a.e. (1918), s. 123; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü'l-vukūât, İstanbul 1327, III, 78, 79; Pakalın, I, 55-56; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 55-58; C. V. Findley, Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire, Princeton 1980, s. 78, 83, 84, 243; S. Shaw # E. K. Shaw, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye (trc. Mehmed Harmancı), İstanbul 1983, II, 49, 90; Sertoğlu, Tarih Lügatı, s. 15-16; Necati Aktaş # İsmet Binark, el-Arşîfü'l-ʿOsmânî, Amman 1986, s. 6; Efdalüddin, "Âmedci, Âmedî", İTA, I, 370; Tayyib Gökbilgin, "Âmedci", İA, I, 396-397; Halil İnalcık, "Reis-ül-Küttâb", İA, IX, 675.

Necati Aktaş

AMEDROZ, Henry Frederick

(ö. 1854-1917)

İsviçre asıllı İngiliz şarkiyatçı.

Winchester'de doğdu, kazandığı bir bursla aynı yerde hukuk öğrenimi yaptı. 1877'de girdiği Türkçe tercümanlığı imtihanını kazandı, fakat sıhhî sebeplerle bu işe devam edemedi. 1882'de baroya girdi ve raportör olarak çalıştı. Bu sırada Arapça öğrendi ve Arapça yazma bulunduran kütüphanelere devama başladı. Özellikle İslâm tarihi ve İslâm tarihçiliği konularıyla ilgilendi. Bir yandan araştırmalar yaparken öte yandan da aynı konuda çalışan diğer müsteşriklerle münasebet kurdu.

Araştırma ve yayınları yanında şarkiyat çalışmalarına idareci sıfatıyla da katıldı. Gibb Vakfı'nın mütevelli heyeti üyesi olarak bu vakfın yayınları ve diğer çalışmalarındaki hizmetinin yanı sıra 1912-1915 yılları arasında Royal Asiatic Society'nin de idare heyetinde bulundu.

Hayatının son yıllarını Abbâsî halifelerinden Muktedir devriyle ilgili kronikler üzerinde çalışarak geçiren Amedroz, Mart 1917'de öldü.

Araştırma ve Neşirleri. 1. Hilâl es-Sâbî'nin (ö. 448/1056) Kitâbü'l-Vüzerâʾ ile et-Târîẖ'inin neşri: Historical remains, First Part of his Kitâb al-Wuzarâ and Fragment of his History (389-393 A. H.), Leiden 1904. Amedroz bu yayınında, Abbâsîler'in dikkati çeken iki veziri İbnü'l-Furât ile Ali b. Îsâ'nın hayatlarını ve devletin devamını sağlama gayretlerini, İslâm tarihçiliğinde önemli bir yeri olan Hilâl es-Sâbî gibi orijinal bir kaynaktan günümüze ulaştırmıştır. Hilâl'in Târîẖ'i, 360-447 yılları arasındaki olayları ihtiva eden dokuz kitaptan ibaret iken bunların çoğu kaybolmuştur. Amedroz 380-393 (990-1003) yıllarına ait bulabildiği kısmı, Kitâbü'l-Vüzerâʾnın da yine bulabildiği sadece baş kısmını neşretmiştir. 2. İbnü'l-Kalânisî'nin Zeylü Târîhi Dımaşḳ'ının neşri: History of Damascus (363-555 A. H.), Leiden 1908. Bu kitapta da metni aslî dili olan Arapça ile verirken buna İngilizce bir özet, bir lugatçe ve gerekli indeksleri ilâve

etmiş, ayrıca bu eserde, başka kaynaklardan faydalanarak hazırladığı dipnotlarla okuyucunun istifade imkânını arttırmış ve böylece metin neşrindeki titizliği ile dikkatleri çekmiştir. 3. Bir başka İngiliz şarkiyatçı D.S. Margoliouth ile birlikte İbn Miskeveyh'in Tecâribü'l-ümem adlı eserinin neşri: The Eclipse of the Abbaside Caliphate (I-VII, Oxford 1920-1921).

Bunlardan başka, özellikle neşrettiği metinleri kullanarak yaptığı tematik incelemeleri, 1906-1915 yılları arasında İngiltere'de Journal of the Royal Asiatic Society, Almanya'da Der Islam ve İtalya'da Bolletino mecmualarında yayımlamış, ayrıca Encyclopedia of Islam'da bazı Abbâsî vezirlerinin biyografilerini yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Kāsım Sehâb, Ferheng-i Hâverşinâsân, Tahran 1317 hş., s. 44; A. J. Arberry, British Orientalists, London 1943, s. 5; J. Sauvaget, Introduction a l'Histoire de l'Orient Musulman, Paris 1946, s. 132-133, 138; J. W. Fück, Die Arabischen Studien un Europa, Leipzig 1955, s. 275; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşrikūn, Kahire 1980, II, 73-74; Abdurrahman Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşrikın, Beyrut 1984, s. 35-36; D. S. Margoliouth, "H. F. Amedroz", JRAS (1917), s. 692-693; TA, II, 265.

Hidayet Nuhoğlu

AMEL

العمل

Dünya ve âhirette ceza veya mükâfat konusu olan her türlü iş ve davranışı ifade eden bir terim.

Sözlükte “iş, çaba, fiil, çalışma” gibi mânalara gelen amel (bk. Lisânü’l-ʿArab, “ʿamel” md.), “canlı varlığın gayeli olarak yaptığı iş” diye de tarif edilmiştir. Buna göre amel fiil kelimesinden daha özel bir mâna ifade eder. Çünkü fiil, bilgisiz ve gayesiz olarak yapılan işleri de kapsamaktadır (bk. Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ʿamel”, “fiʿl” md.leri). Ayrıca dinî literatürde amel kelimesi giderek “emir, tavsiye veya yasaklara konu olan, sonunda ceza veya mükâfat bulunan tutum ve davranış” anlamını kazanmış ve böylece insanın her türlü işleri için kullanılan fiil kelimesine göre daha dar kapsamlı bir terim halini almıştır. Öte yandan amel, aslında söz ve inanmayı da içine alır. Nitekim pek çok âyet ve hadiste amel terimi genellikle sözlü davranışları da kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Ayrıca gerek bazı hadislerde (bk. Buhârî, “Tevhîd”, 47; Dârimî, “Rikāk”, 28), gerekse başta tasavvufî literatür olmak üzere diğer İslâmî kaynaklarda iman “kalbin ameli” sayılmıştır. Bununla birlikte amel kelimesinin iman ve söz dışında kalan tutum ve davranışlar için kullanımı daha yaygındır. Kur’ân-ı Kerîm’de de bu ayırımın yapıldığı, meselâ bir âyette sözler (el-kelim) ve amelin (bk. Fâtır 35/10), bir âyette söz (el-kavl) ve amelin (bk. Fussılet 41/33), birçok âyette de iman ve amelin yanyana kullanıldığı görülmektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’e göre Allah yeri ve gökleri, dünya nimetlerini, hayatı ve ölümü, hangilerinin daha güzel amel edecekleri hususunda insanları denemek için yaratmış (Hûd 11/7; el-Kehf 18/7; el-Mülk 67/2), yine aynı maksatla insanları yeryüzünün halifesi kılmıştır (Yûnus 10/14). Allah’ın şahit olmadığı hiçbir amel yoktur (Yûnus 10/61). O, ileride dünyada iken kimlerin daha güzel amel ettiğini ortaya çıkaracak ve hiçbir haksızlığa meydan vermeksizin herkesi ameline göre yargılayacaktır (et-Tevbe 9/94, 105; Yâsîn 36/54); zerre kadar iyi ameli olan da zerre kadar kötü ameli olan da karşılığını görecektir (ez-Zilzâl 99/7-8). Bununla birlikte kötü ameli

olanlar yalnızca kötülüklerinin dengiyle cezalandırılırken iyi amel işleyenler fazlasıyla mükâfatlandırılacaktır (en-Nûr 24/38; Sebe' 34/37-38; el-Mü'min 40/40; el-Ahkāf 46/16). Kur'ân-ı Kerîm'de içki, kumar, falcılık, haksız yere adam öldürme gibi büyük günahlar “şeytanın ameli” şeklinde nitelendirilmiş (el-Mâide 5/90; el-Kasas 28/15), kâfirlerin amelleri ıssız çöllerdeki seraba ve derin denizdeki karanlığa benzetilmiştir (en-Nûr 24/39, 40). Allah bilgisizce kötü amel işleyip de ardından tövbe edeni bağışlar; buna karşılık kötü amellerini hayatının sonuna kadar sürdüren, sonra ölüm gelip çatınca tövbe etmek isteyen kimsenin bu tövbesini kabul etmez (en-Nisâ 4/17-18).

Amel-i Sâlih. Ameller, şeriat ilkeleriyle uyuşup uyuşmamak bakımından genellikle taat, mâsiyet ve mubah şeklinde üç kısma ayrılır. Gerek Kur'an ve hadislerde gerekse diğer dinî kaynaklarda taat sayılan ameller çoğunlukla amel-i sâlih (çoğulu a‘mâl-i sâliha), bazan da hasene (çoğulu hasenât), mâsiyet sayılanlar ise amel-i sû', amel-i gayr-i sâlih, seyyie gibi adlarla anılır.

Sâlih ameller dinin yapılmasını emir veya tavsiye ettiği, iyi, doğru, faydalı ve sevap kazanmaya vesile olan işler; gayr-i sâlih ameller ise yapılması yasaklanan veya hoş karşılanmayan kötü, yanlış, zararlı ve günaha yol açan amellerdir. Fıkıh kitaplarında sâlih ameller genellikle farz, vâcip, sünnet, müstahap veya mendup; gayr-i sâlih ameller de haram, mekruh ve müfsid şeklinde bölümlere ayrılır. Mubahlar, aslında yukarıdaki olumlu veya olumsuz değerlerden birini taşımayan ve dinin yapılması ya da terkedilmesi yönünde bir hüküm koymadığı amellerdir. Bununla birlikte mubahların işlenmesinde güdülen maksat ve niyet bu işleri sâlih veya gayr-i sâlih amel durumuna sokabilir. Bu yüzden özellikle ahlâkçılar, “Mânasız işleri terketmek kişinin müslümanlığının güzelliğini gösterir” (Tirmizî, “Zühd”, 11; İbn Mâce, “Fiten”, 12) anlamındaki hadisi de dikkate alarak, mubahları dinin iyi ve doğru bulduğu gayelerle yapmanın önemi üzerinde durmuşlar, iyi niyetten yoksun olarak mubahlara dalmayı dinî ve ahlâkî hayat için tehlikeli görmüşlerdir. Esasen Hz. Peygamber'in, “Haram belli, helâl de bellidir; bu ikisinin arasında ise insanların çoğunun bilmediği şüpheli durumlar vardır. Şüphelerden korunan kişi dinini ve şerefini korumuş olur” (Buhârî, “Îmân”, 39; Müslim, “Müsâkāt”, 107, 108) meâlindeki hadisinde de ifade edildiği gibi dindeki özel ve belirli hükümler yanında,

hakkında özel hüküm bulunmayan birçok amelin bazı durumlarda mubah olamayacağı ihtimali üzerinde İslâm bilginleri önemle durmuşlardır.

Kur’ân-ı Kerîm’in birçok âyetinde iman ve amel-i sâlih, bazı âyetlerinde bunlarla birlikte âhiret inancı yanyana zikredilerek amel-i sâlihin faydası ve gerekliliği, kötü amelin zararı ve yanlışlığı üzerinde ısrarla durulmuş, müslümanlar her fırsatta iman ve amel-i sâlihe teşvik edilmiştir: “İman edip amel-i sâlih işleyenlere ne mutlu! Onların sonunda varacakları yer ne güzel!” (er-Ra‘d 13/29). Allah, peygamberini iman edip sâlih amel işleyenleri karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için göndermiştir (et-Talâk 65/11). Allah insanları diledikleri şekilde amel etmekte serbest bırakmıştır (Fussılet 41/40). Bununla birlikte kötü amel işleyenlerin Allah’tan kaçıp kurtulacaklarını sanmaları büyük bir yanılgıdır (el-Ankebût 29/4). Çünkü Allah’ın ilmi insanların yaptıklarını çepeçevre kuşatmıştır (Âl-i İmrân 3/120); bu sebeple, “Kim sâlih bir amel işlerse kendi iyiliğine, kim de kötülük işlerse kendi aleyhine işlemiş olur” (el-Câsiye 45/15). Âhirette herkes dünyada iken işlediği hayırlı ameli de kötü ameli de karşısında bulacak ve kötü amelleriyle yüzyüze gelenler bunların kendilerinden uzaklaşmasını boş yere arzulayacaklardır (Âl-i İmrân 3/30). Yine günahkârlar Allah’ın huzurunda başlarını öne eğecek ve, “Rabbimiz, gördük ve işittik! Şimdi bizi -dünyaya-geri gönder de sâlih ameller işleyelim, çünkü artık kesin olarak inandık” (es-Secde 32/12) diye yakaracaklardır.

Sâlih amel işleyenlere sâlihler veya ehl-i salâh denilir. Kur’ân-ı Kerîm’e göre “bunlar yaratılmışların en iyisidirler”; “Allah onlardan, onlar da Allah’tan hoşnut olmuşlardır” (el-Beyyine 98/7, 8). “Allah, yeryüzüne sâlih kullarım vâris ve hâkim olacaktır, diye hükmetmiştir” (el-Enbiyâ 21/105). Kur’ân-ı Kerîm’e göre peygamberler sâlih kişilerdir (el-En‘âm 6/85; el-Enbiyâ 21/72). Ayrıca insanlara öğretilen dualarda, “Beni sâlih kullarının arasına kat” (eş-Şuarâ 26/83) şeklinde ifadeler vardır. Amel-i sâlih nefis mücadelesiyle de içiçe olduğundan sabredip iyi davranışlarda bulunanlara mağfiret ve büyük ecir vaad edilmektedir (Hûd 11/11).

Amel-İman Münasebeti. Kur’an’da amel-i sâlihin çoğunlukla imandan sonra zikredilmesi (bk. el-Bakara 2/62; Sebe’ 34/37; Tegabün 64/9) amelle imanın birlikte bulunmalarının gereğine işaret eder. Sadece itikadî, vicdanî

ve nazarî bir din değil aynı zamanda bir hayat dini olan İslâm, inanılan ve düşünülen her iyi, güzel ve faydalı işin uygulama alanına konulmasını ısrarla ister. İslâm'da inanmak ve inanılan şeyi yapmak esas olduğundan imanla amelin birlikte bulunmasının lüzumuna büyük önem verilmiştir. Hatta bazı mezhepler ameli imanın bir parçası (cüzü) sayarak ameli olmayanın imanının da olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Nitekim Hâricîler'e göre ameli olmayan, yani dinin emir ve yasaklarına uymayan kimseler, mümin olmaktan çıkar, kâfir olurlar. Çünkü amel imanın ayrılmaz bir parçasıdır. Mu'tezile ise bu durumda olanlar için kâfir yerine fâsık deyimini kullanmıştır. Onlara göre fısk iman ile küfür arasında bir derecedir. Böyle bir kimse tövbe etmeden ölürse kâfir olarak ölür. Hâricîler ve Mu'tezile bu hükme ameli imanın bir rüknü saymaları dolayısıyla varmışlardır. İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimlere göre de amel imanın bir parçasıdır. Bir kimsenin mümin ve müslim olabilmesi için haram olan şeyi yapmaması, farzları terketmemesi gerekir; fakat ameli olmayan kimse kâfir değildir. Çünkü amel imanın aslî değil ikinci derecede (fer'î) bir rüknüdür. İmanı "kalp ile tasdik, dil ile ikrar" şeklinde tarif eden bazı Mâtürîdîler ameli imanın bir cüzü olarak görmemişlerdir. İslâm mezhepleri içinde amele en az değer veren mezhep, "kâfire ameli fayda vermediği gibi mümine de işlediği haramlar veya işlemediği farzlardan doğan günahlar zarar vermez" görüşünde olan Mürcie'dir. İyi niyet ve kalp temizliğini esas alan bazı mutasavvıflar da bu konuda Mürcie gibi düşünmüşlerdir (daha geniş bilgi için bk. İMAN).

Amel-Niyet Münasebeti. Bir hadiste, "Ameller niyetlere göredir" (Buhârî, "Bedü'l-vahy", 1) buyurulmuştur. Amel ancak Allah'ın rızâsını kazanmak niyetiyle yapılırsa makbul ve sevaba vesile olur. Hatta böyle bir iyi niyet mubahları bile sâlih amel değerine yükseltebilir. Meselâ yürümek aslında mubah olan bir fiildir. Fakat namaz kılmak için camiye veya yardımda bulunmak için darda kalan bir insanın yanına gitmek sevap, herhangi bir kötülük yapmak niyetiyle bir yere gitmek ise günahtır. Görüldüğü gibi aslında mubah olan yürümek ve gitmek fiilleri niyete göre sevap veya günah olabilmektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki İslâm âlimlerine göre iyi niyet, dince yasaklanmış olan bir işin kötülük ve günah vasfını ortadan kaldırmaz. Buna karşılık dinin iyi gördüğü bir iş için yapılan niyet de sevaba vesile olan bir ameldir. İnsan niyet ettiği bir ameli herhangi bir engel yüzünden yapamamış olsa bile sırf iyi niyeti için sevap kazanır. Nitekim

kudsî bir hadise göre bir kimse iyilik yapmaya niyet eder ve niyetini gerçekleştirirse on sevap alır, sevap adedi 700'e kadar da çıkabilir. Niyet ettiği işi gerçekleştiremezse bir sevap alır. Eğer kötü bir işe niyet eder de onu gerçekleştirirse bir günah alır, gerçekleştirmekten gönüllü olarak vazgeçerse bir sevap alır (bk. Buhârî, "Rikak", 31; Müslim, "Îmân", 203-207). Niyetin bu şekilde sevaba değer görülmesi, kesin bir irade ve karara dayanmasındandır. Nitekim İslâm ahlâkçılarının ve mutasavvıfların hâdis-i nefs veya hâtır adını verdikleri psikolojik eğilimler, iradî olmadıklarından kesin niyet sayılmaz, dolayısıyla günah veya sevap konusu olan amellerden kabul edilmez (ayrıca aş.bk.).

Zâhirî ve Bâtınî Amel. İnsanın bedeni veya organlarıyla yaptığı iş ve eylemlere zâhirî (bedenî) ameller adı verilir. Namaz kılmak, oruç tutmak, hacca gitmek, zekât vermek ve cihad yapmak gibi fiiller bu kısma girer. Zâhirî amellerin önemli bir kısmı fıkıhta, diğer bir kısmı da ahlâkta incelenir. Zâhirî ameller farz, sünnet, mubah, mekruh ve haram olmak üzere beş bölüme ayrılır.

Zâhirî olmayan amellere, duygu ve düşüncelere bâtınî (kalbî) ameller adı verilir. İnanmak, tasdik etmek, düşünmek, ibret almak, sevmek, iyi niyet gibi durumlar bu kısma girer. Bunların dinle ilgili olanlarının bir kısmı akaid ve kelâmda, bir kısmı ahlâkta, bir kısmı da tasavvufta incelenir. Bu tür ameller de yukarıdaki beş hükümden birine tâbidir. Meselâ sevgi yerine göre bu hükümlerden birini alır. Gıybet ve yalan gibi birçok amel de aslında zâhirî oldukları halde ahlâk ve tasavvufta incelenir. Bu tür fiiller genellikle zıtlarıyla birlikte ele alınır. İman-küfür, tasdik-inkâr, ihlâs-riya, doğruluk-yalancılık, sevgi-nefret, sevinç-üzüntü gibi birbirinin karşıtı olan ameller zıt değerde hükümler alırlar; ihlâsın farz, riyanın haram olması gibi.

Bâtınî amellerden olan iman ve tasdik bütün ibadet, iyilik ve faziletlerin esası, küfür ve inkâr ise her türlü mâsiyet, kötülük ve fenalıkların temeli sayılmıştır. Bu bakımdan bâtınî amellerin zâhirî amellerden daha üstün olduğu konusunda bütün İslâm âlimleri görüş birliği içindedir. Nitekim Hz. Peygamber, "İnsan vücudunda bir et parçası vardır ki eğer o iyi olursa bütün vücut iyi olur, o bozulursa bütün vücut bozulur; bu et parçası kalptir" (Buhârî, "Îmân", 39; Müslim, "Müsâkāt", 107) anlamındaki hadisi ile zâhirî amellerin bâtından kaynaklandığını belirtmek istemiştir.

“Kurbanlarınızın kanları ve etleri Allah’a ulaşmaz, fakat sizin takvânız O’na ulaşır” (el-Hac 22/37) meâlindeki âyette de amellerdeki kalbî ve bâtınî temelin önemine dikkat çekilmiştir.

Amellerin bu kalbî ve ahlâkî özünün önemini kabul etmekle birlikte eserlerinde daha çok bunların zâhirî erkân ve âdâbı üzerinde duran İslâm âlimlerine genellikle fukaha denilmiştir. Zâhirî ameller ve onlara ait hükümler İslâm dininin şeklini ve dış görünüşünü meydana getirir. Umumiyetle bu hükümler müeyyide ile mecburi bir şekilde uygulanır. Ferdî ve sosyal hayat bu çeşit hükümlerle düzenlenir. Bu bakımdan zâhirî hükümler ayrı bir önem taşır. İman, tasdik, ihlâs ve muhabbet gibi bâtınî ve kalbî amellerle ilgili hükümlere bâtınî hükümler denilir ve bunları konu alan ilme “fıkhu’l-bâtın”, “fıkhu’l-kalb” ve “fıkhu’l-vera‘” gibi isimler verilir. Bu saha ile mutasavvıflar ve ahlâkçılar meşgul olurlar. Bâtınî hükümler kesin surette farz ve haram olsa bile bunlara maddî ve dünyevî müeyyide uygulanmaz. Meselâ müeyyide uygulayarak bir insanı riyadan vazgeçirmek ve ihlâslı yapmak mümkün değildir. Burada sadece vicdanî bir mecburiyet ve mânevî sorumluluk söz konusudur. Bu çeşit hükümlerin müeyyidesi uhrevîdir. Dinde zorlama olmayışının sebebi budur. Nitekim bir hadiste, “Biz zâhire bakarak hüküm veririz, insanların iç hallerine bakıp buna göre hüküm vermek Allah’a aittir” (bk. Aclûnî, I, 192) buyurulmuştur.

Mutasavvıfların hal ve makam dedikleri hususlar genellikle bâtınî amel ve bunların hükümleri sahasına girer. Tasavvufî hal ve fiillerin kendilerine has birtakım hükümleri vardır. Tasavvufun konusu bu hükümlerdir. Gazzâlî İhyâü ulûmi’d-dîn’in “Rubuʿl-ʿibâdât” bölümünde başlıca ibadetlerden bahsederken önce bunların zâhirî usul ve erkânını, sonra bâtınî âdâb ve hükümlerini açıklayarak önce zâhirle bâtını ayırır, sonra geniş bir açı ile çok ileri bir noktada bu ikisini birbirine bağlar. Meselâ ona göre Kur’an okumanın on zâhirî, on bâtınî âdâbı vardır. Kur’an’ı abdestli ve temiz olarak okuma, güzel sesle terennüm etme ve güzel yazıyla yazma tilâvetin zâhirle ilgili olan amel ve hükümleridir. Kur’an’ı yüceliğini düşünerek kalp huzuru ile ve mânasını anlayarak okuma, tesirini kalpte hissetme tilâvetin bâtını ile ilgili olan amel ve hükümleridir.

Amelin Karşılığı. Kur’an ve Sünnet iyi amellere karşılık olmak üzere mükâfatlar, kötü amellere karşılık olmak üzere de cezalar bildirir. Fakat

Ehl-i sünnet âlimleri iyi amelle cennet veya kötü amelle cehennem arasında zaruri bir münasebet görmek istememişlerdir. Hatta Eş‘arîler Allah'ın itaatkâr kullarına azap etmesinin câiz ve mümkün olduğunu savunurlar. Mu‘tezile ise iyi amelle sevap ve cennet, kötü amelle günah ve cehennem arasında kesin ve değişmez bir münasebet görmüştür (bk. VA‘D ve VAÎD). Ehl-i sünnet'e göre bir kimsenin iyi ameli ve ibadeti ne kadar çok olursa olsun bu sayede cennete giremez. Cennete amel ve ibadetle değil Allah'ın kerem ve lutfu ile girilir. Ehl-i sünnet'in bu görüşlerine delil olarak gösterdikleri hadislerden birinde Hz. Peygamber, "Kendim de dahil olmak üzere amel hiçbir kimsenin cennete girmesini temin etmez" buyurmuştur (Buhârî, "Tevhîd", 25, "Rikāk", 18; Müslim, "Sıfâtü'l-münâfikın", 71-78). Cehenneme girenler ise kötü amelleri veya amelsizlikleri yüzünden ve Allah'ın adaletinin gereği olarak buraya girerler. Bu sebeble Ehl-i sünnet kelâmcıları, "Allah'ın sevap vermesi lutuf, ceza vermesi adalettir" demişlerdir. Amel ve ibadet cennete girmenin karşılığı değilse bile oraya girmek için bir vesiledir. Bundan dolayı müslüman kendi ameline ve ibadetine değil Allah'ın lutuf ve ihsanına güvenir. Bu yüzden yaptığı kötü amellere pişman olan günahkâr, ameline güvenen ve ibadetiyle kibirlenen âbidden Allah katında daha hayırlıdır. Bununla beraber İslâm amelin hem kemiyetine, hem de keyfiyetine önem vermiştir. Hz. Peygamber Allah'a çok şükreden bir kul olmak için geceleri ayakları şişinceye kadar ibadet ederdi (bk. Buhârî, "Teheccüd", 6; Müslim, "Sıfâtü'l-münâfikın", 79). O, ashabı çok çalışmaya ve fazla ibadet etmeye teşvik etmiş, fakat bu konuda aşırı gitmemeleri için onları uyarmıştır. İhlâsla ve sırf Allah rızâsı gözetilerek yapılan az amel, bu özellikleri taşımayan çok amelden daha hayırlıdır. Amelde devamlılık da önemlidir. En hayırlı işler, az da olsa devamlı yapılan amellerdir.

Amellerin Boşa Gitmesi (habt-ı amel, ihbât-ı amel). Mümin iken kâfir olan, şirk koşan ve irtidad eden bir kimsenin amellerinin boşa gideceği, hiçbir değer ifade etmeyeceği birçok âyette belirtilmiştir (bk. el-Bakara 2/217; el-Mâide 5/53; el-En‘âm 6/88). Ancak mezhepler arasındaki iman-amel münasebetiyle ilgili ihtilâflara bağlı olarak habt-ı amel konusunda da görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Mu‘tezile büyük günah işleyip de tövbe etmeden ölenlerin yaptıkları iyi işlerin sevabının boşa gideceğini savunurken Ehl-i sünnet âlimleri Allah'a ortak koşma (şirk) dışındaki büyük günahların amelleri yok etmeyeceğini belirtmiştir. Mu‘tezile'den Ebû Ali el-Cübbâî ile

oğlu Ebû Hâşim habt-ı amel konusunda dikkate değer görüşler ileri sürmüşlerdir. Ebû Ali'ye göre iyi ve kötü ameller tartılır, çok olanı olduğu gibi kalır, az olanı ise tamamen geçersiz kılınır; bu suretle az olan kötülükleri tamamen yok edilip sadece iyilikleri kalanlar ebedî olarak kalmak üzere cennete, az olan iyilikleri yok edilip ortada sadece günahları kalanlarsa bir daha çıkarılmamak üzere cehenneme gönderilirler. Buna karşı Ebû Hâşim "muvazene" denilen başka bir görüş ileri sürmüştür. Ona göre günah ve sevaptan hangisi çoksa, bunlardan çok olandan az olan kadar eksilir. Meselâ on sevabı, yirmi günahı olanın sevapları on günahı götürür, geriye on günah kalır. Mükellef sadece on günahın cezasını çeker. Kur'ân-ı Kerîm'deki "tartının ağır gelmesi" (bk. el-Kāria 101/6-10) ifadesinden maksat budur. Mu'tezile âlimlerinin çoğu bu görüşü kabul etmişlerdir.

Bir gayri müslim ne kadar günah işlerse işlesin müslüman olduğu takdirde önceki günahları silinir (tekfir); çünkü İslâm'a giriş, bu girişten önce işlenen bütün günahları siler (bk. Müsned, IV, 199, 204, 205). Aynı şekilde hac ve namaz gibi bazı iyi ameller de daha önce işlenen günahların örtbas edilmesine vesile olabilir. "Sevaplar günahları siler" (Hûd 11/114); hatta "günahları sevaba çevirir" (el-Furkān 25/70). Bu hususları Ehl-i sünnet de kabul eder. Ancak Ehl-i sünnet ile Mu'tezile'nin habt ve tekfir anlayışı arasında fark vardır. Ehl-i sünnet'e göre Allah hiçbir amelin ecrini zayi etmez, zerre kadar hayır ya da şer işleyen yaptığının karşılığını görür.
Bir hadise göre, bir kimse ibadet eder ve sevap kazanırsa, diğer taraftan da haksızlık ederek günaha girerse sevapları kıyamet günü, haksızlık ettiği kimselere verilir. Sevabı günahını karşılamazsa haksızlık ettiği kimselerin günahlarını da kendisi yüklenir. Bu hale iflâs, bu duruma düşen kimseye de müflis denir (bk. Buhârî, "Edeb", 102; Müslim, "Birr", 59); bu da habtın bir çeşididir (daha geniş bilgi için bk. İHBÂT).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ʿamel”, “fil” md.leri; Lisânü’l-ʿArab, “ʿamel” md.; Müsned, IV, 199, 204-205; Dârimî, “Rikāk”, 28, “Îmân”, 39; Buhârî, “Teheccüd”, 6, “Edeb”, 102, “Tevhîd”, 25, 47, “Îmân” 39, “Bedʾü’l-vahy”, 1, “Rikāk”, 18, 31; Müslim, “Müsâkāt”, 107, 108, “Îmân”, 203-207, “Birr”, 59, “Sıfâtü’l-münâfikın”, 71-79; İbn Mâce “Fiten”, 12; Tirmizî, “Zühd”, 11; Eş‘arî, Makālât (Abdülhamîd), I, 329-337; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 43; Kutü’l-kulûb, I, 54-66; II, 303-338; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîhu’l-ʿulûm, Kahire 1336, s. 79-80; Kādî Abdülcebbâr, Şerhû’l-Usûli’l-hamse, s. 624; İbn Hazm, el-Fasl, IV, 49, 58; Hücvîrî, Keşfü’l-mahcûb, Tahran 1979, s. 11-24; Cüveynî, el-İrşâd (Temîm), s. 324-328; Bâkıllânî, et-Temhîd, s. 398-415; Gazzâlî, İhyâʾ, II, 279-301; III, 47; a.mlf., er-Risâletü’l-ledünniyye, Beyrut 1986, s. 99; a.mlf., Mîzânü’l-ʿamel, Kahire 1964, s. 227-232; Zemahşerî, el-Keşşâf, I, 503; Şehristânî, Nihâyetü’l-ikdâm, s. 473-477; Fahreddin er-Râzî, Tefsîr, II, 323; a.mlf., el-Muhassal, Kahire 1323; İbn Teymiyye, Fi’l-ʿİlmi’l-bâtın ve’z-zâhir (Mecmûʿatü’r-resâʾili’l-Münîriyye içinde), Beyrut 1343, I, 229; Ali b. Ebü’l-İz, Şerhu’l-ʿAkıdeti’t-Tahâviyye, Beyrut 1987, II, 444-488; Teftâzânî, Şerhu’l-Makāsıd, II, 225, 231; Cürcânî, Şerhu’l-Mevâkıf, III, 251; Şeyhzâde, Nazmü’l-ferâʾid, İstanbul 1288, s. 60; Taşköprizâde, Mevzûâtü’l-ulûm, I, 432-439; Keşfü’z-zunûn, I, 626; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 248; Aclûnî, Keşfü’l-hafâʾ, I, 192; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Hüccetullāhi’l-bâliga, Kahire, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-hadîse), I, 54-66; R. A. Kern, “Amel”, İA, I, 397-398; L. Gardet # J. Berque, “ʿAmal”, EI² (İng.), I, 427-428.

Süleyman Uludağ

FIKIH.

Amel Kavramının Kapsamı. Amel genel olarak ele alındığında, kişinin iç dünyası ile ilgili iman, düşünce ve niyet gibi hususları da (el-a‘mâlü’l-bâtıne) kapsamakla beraber fıkıh terimi olarak amel, kişinin dış dünyaya aktardığı söz ve davranışları (el-a‘mâlü’z-zâhire) ifade eder. Nitekim fıkhın henüz müstakil ilim dalı haline gelmesinden önceki anlayışı yansıtan ve

İmam Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen tarifinde, "Fıkıh, kişinin hak ve vecîbelerini bilmesidir" denerek iman, amel ve ahlâk sahaları fıkıh kapsamına alınmış iken sonraları bu tarife "min ciheti'l-amel" veya "amelen" (amel yönünden) kaydı ilâve edilmiştir. Zira Ebû Hanîfe fıkıh çatısı altında üç sahayı birlikte tasavvur ediyordu: İtikadî fıkıh, amelî fıkıh, vicdanî fıkıh (ahlâk ve tasavvuf). Fıkhın müstakil ilim dalı haline gelmesiyle bu tarif sadece ikinci saha ile sınırlandırılmış oluyordu. Nitekim Şâfiî çevrelerde ortaya çıkan ve daha yaygın bulunan fıkıh tarifinin bazı unsurlarında farklı nakillere rastlanmakla beraber bunlarda "amelî hükümler" kaydı ortak noktayı teşkil etmektedir (meselâ bk. Abdülazîz el-Buhârî, I, 5; Râzî, I, 92). Hanefî fıkhının esas alındığı Mecelle de 1. maddesinde ilm-i fıkhı, "mesâil-i şer'iyye-i ameliyeyi bilmektir" şeklinde tarif etmiştir.

Bununla beraber İslâm hukukunda dış dünyaya aktarılan söz ve davranışların iç dünyadaki durumdan tamamen bağımsız olarak ele alındığı sanılmamalıdır. Aksine Hz. Peygamber'in özellikle, "Ameller ancak niyetlere göredir" (Buhârî, "Bedü'l-vahy", 1; Ebû Dâvûd, "Talâk", 11) hadisi ve benzeri mânalar taşıyan diğer nasların ışığında, Mecelle'de "Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir" (md. 2) şeklinde ifade edilen "elumûr bi-makasıdihâ" kaidesi ortaya konmuştur (Süyûtî, s. 76). Bu, bazı bilginlerin İslâm hukukunun özünü tanıtmaya yeter buldukları ve kavâid kitaplarının müelliflerince genellikle kabul gören beş küllî kaideden biridir. Hanefî müellifler bu kaideye "lâ sevâbe illâ bi'n-niyye" (niyet olmadan sevap kazanılmaz) şeklinde bir altıncı kaide eklemişlerdir. Hanefîler'in bu kaideyi ilâve etmelerindeki gaye, bir taraftan, uhrevî mükâfatın elde edilmesi için amelin niyetle birlikte bulunması gereğine işaret olmakla beraber diğer taraftan da fıkıh nazarında bazı amellerin niyet bulunmasa bile geçerli kabul edildiğini, fakat bunlardan mânevî mükâfat beklenemeyeceğini vurgulamaktır.

Burada bir de amel ile aynı kökten türetilmiş olan muâmelât terimi arasındaki muhteva ilişkisine işaret etmek uygun olur. Amel, fıkhın çerçevesine giren bütün söz ve davranışları ifade ettiği halde muâmelât, ibadetler dışında kalan ameller ve bunların hükümleri demektir. Bir başka deyişle amel fıkhın bütününü, muâmelât ise bu bütünün en geniş parçasını teşkil eder. Sosyal davranış kurallarını düzenleyen sahalarla ilgili olarak

günümüzde yaygın bulunan ayırım açısından bakılırsa, İslâm fıkhındaki muâmelâtın, sözü edilen taksim içindeki hukuk alanına tekabül ettiği söylenebilir. Diğer taraftan dar veya geniş anlamda kullanılmış olmasına göre muâmelât teriminin kapsamında farklılıklar bulunduğuna dikkat edilmelidir (bk. MUÂMELÂT).

Amel-Niyet Münasebeti. Sözlük anlamı esas alınarak yapılan genel tarife göre niyet, "kalbin hemen veya sonucu itibariyle maksada uygun bulduğu, yani bir faydayı sağlayacağına veya bir zararı savacağına hükmettiği fiile doğru yönelmesidir". Dinî bir terim olarak ise, "Allah'ın rızâsını kazanma arzusuyla ve O'nun hükmüne tâbi olmak üzere fiile yönelen iradedir" (Beyzâvî'den naklen Süyûtî, s. 76; İbn Nüceym, s. 24; diğer tarifler ve "kasd", "irade" gibi kavramlarla mukayese için bk. Eşkar, s. 20-37) diye tarif edilen niyet ile amel arasındaki ilişki bakımından ameller ve hükümleri, Hanefî fıkhı esas alınarak şöyle bir taksime tâbi tutulmuştur:

1. İbadet nevinden olan dinî ameller. a) Sıhhatinde niyet şart olan ameller. Namaz, oruç ve zekât gibi ameller bu cümledendir. Buna göre, meselâ zekât niyetiyle olmaksızın fakirlere yapılan yardım zekâta mahsup edilemez. b) Sıhhatinde niyet şart olmayan ameller. Ezan, abdest ve gusül gibi ameller bu gruba girer. Meselâ usulüne uygun fakat niyet edilmeksizin alınmış bir abdest ile namaz kılınabilir. 2. Muâmelâta ait ameller. a) Hüküm doğurması niyetin bulunmasına bağlı ameller. Meselâ ihrâz* yoluyla mülkiyetin kazanılmasında temellük kastının bulunması şart olduğu gibi, lukata*yı (bulunmuş mal) alanın gāsıp sayılabilmesi için de temellük kastının bulunması gerekir. Yine ava atılan kurşunla bir insanın öldürülmesi halinde, öldürme kastı olmadığı için kurşunu atana kısas cezası verilemez. "Satarım, alırım" gibi muzâri (geniş zaman) sigasıyla yapılan irade beyanları da bu gruba dahil edilmiştir. Şayet bunlarla beyanın yapıldığı an (hal) kastedilmiş ise hüküm ifade eder; eğer gelecek zaman niyetiyle söylenmiş ise hüküm doğurmaz. b) Hüküm doğurması niyetin bulunmasına bağlı olmayan ameller. Meselâ mâzi (geçmiş zaman) sigası gibi kesin irade beyanı sayılan yollarla meydana getirilmiş hukukî işlemler, niyet bulunmasa da hüküm doğurur. Aynı şekilde sahibinin rızâsı olmadan bir malı alan kimse bunu şaka yollu yapmış bile olsa gasıp kabul edileceğinden, malın kendi elinde zayi olması halinde onu tazmin

etmesi gerekir. c) Fiil haline dönüşmemiş, sırf niyet safhasında kalmış ameller. Fesih hakkının bulunduğu bir durumda kalben bir sözleşmenin feshine niyet etmek, kalben talâk, vakıf vb. hukukî işlemlere niyet etmek böyledir. Zâhirde bir amel ortaya konmadıkça bu bâtınî amele hüküm bağlanamaz. Meselâ bir kimse vakfetmek niyetiyle bir mal satın alsa, bunu vakfettiğine dair bir irade beyanında bulunmadıkça vakıf hükmü doğmaz (İTA, I, 363-364). Esasen bu son maddede belirtilen amellerin fıkıh çerçevesinde mütalaa edilmesi yerinde olmaz. Çünkü fıkıh hükümleri dış dünyaya aktarılmış olan (zâhir) amellere bağlanabilir. Şu kadar var ki sırf niyet safhasında kalmış amellere hüküm bağlanmaması prensibinin, İslâm hukukunda bazı zâhir amellerin değerlendirilmesinde dolaylı bir etkiye sahip bulunduğu söylenebilir. Meselâ Batı hukukunda da prensip itibariyle söz veya davranıştan bağımsız olarak niyete ceza tertip edilmemekle beraber, Batı'daki ve Batı kaynaklı birçok ceza kanununda kasıt ve taammüd durumları birbirinden ayırt edilmiş, adam öldürme ve yaralama gibi suçlarda suçun önceden planlanmış olması haline daha ağır ceza verilmesi öngörülmüştür. İslâm hukukunda ise Hz. Peygamber'in, "Allah, söz veya davranış haline gelmedikçe içlerinden geçenlerden ötürü ümmetimi sorumlu tutmamıştır" (Buhârî, "ʿItk", 6) hadisine dayanarak kastın suçun işlenmesinden çok önceye ait olması ile suçun hemen öncesinde teşekkül etmesi arasında ayırım yapılmamış, dolayısıyla, uygulanacak ceza bakımından kasıt ve taammüd durumları arasında fark gözetilmemiştir (Ûdeh, I, 410-411).

Diğer taraftan, bu taksimi yapan yazarlar, "el-umûr bi-makasıdihâ" kaidesinin hüküm doğurması niyetin bulunmasına bağlı ameller hakkında olduğunu kaydederlerse de İslâm hukukunun yukarıda önemine işaret edilen bu küllî kaidesinin, sırf belirli bir grup amelle sınırlı olarak ele alınıp değerlendirilmesi isabetli görülmemektedir. Gerçi bu sınırlandırmanın büyük ölçüde haklı bir gerekçeye dayandığı kabul edilebilir. Zira bu sınırlandırma ihtiyacı esasen, hüküm doğurması niyetin bulunmasına bağlı olmayan amellerde niyet aramanın ve niyete göre hüküm vermenin uygulamada ortaya çıkaracağı sakıncaların göz önüne alınmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim bu konunun tahliline, muâmelâta dahil amellere bağlanacak dünyevî hükümlerle ilgili başlık altında (aş. bk.) yer verilecektir.

Bu taksimde dikkati çeken diğer bir nokta, Hanefî muhitinde niyet hadisinin sırf uhrevî hükümler hakkında olduğu şeklinde yorumlanması sonucu, niyet kavramı dinî terim anlamında ele alındığı halde, burada muâmelât kısmında niyet-amel ilişkisi incelenirken ister istemez niyetin sözlük anlamına kayılmış olmasıdır.

Ömer Nasuhi Bilmen, İbn Nüceym'in el-Eşbâh ve'n-nezâir adlı eserine dayanarak niyet hadisinin umumiyeti itibariyle amellerin uhrevî hükümleriyle ilgili olduğu konusunda fukahanın icmâından söz etmekte ise de (İTA, I, 363) İbn Nüceym'in bu düşüncenin müdafaası yönündeki ifadelerinden, bunun bütün fakihlerin fikir birliğini değil daha çok Hanefî mezhebi ile sınırlı bir ittifakı yansıttığı gözlenmektedir (bk. el-Eşbâh ve'n-nezâ᾿ir, s. 16). Nitekim Süyûtî de "elumûr bi-makāsıdihâ" kaidesini bu hadise dayandırmakta ve bu hadisin -dünyevî sonuçlar da ihtiva eden- çok sayıda fıkıh bahsini kapsadığını savunmaktadır. Hatta yetmiş kadar fıkıh bahsini özellikle zikrettikten sonra, İmam Şâfiî'nin "bu hadisin yetmiş bab ile ilgisi vardır" anlamındaki sözünü mübalağa kabilinden sayanlara reddiyede bulunmaktadır (el-Eşbâh ve'n-nezâ᾿ir, s. 38-46). Cevâmiu'l-kelim*den sayılan Hz. Peygamber'in bu özlü ifadesindeki "niyet" kavramının sırf dinî terim anlamı ile sınırlı olarak ele alınmasına karşı çıkan pek çok âlimin bulunması da (bk. Eşkar, s. 32-37) yukarıda işaret edilen icmâın fıkıh usulündeki tarifine uygun bir fikir birliği olmadığını açıkça ortaya koymaktadır.

Esasen Hanefî müelliflerin "niyetsiz sevap kazanılmaz" şeklinde ifade edilen icmâ için bu hadisi mesnet göstermeleri, onları hadisin kapsamını sırf uhrevî sonuçlarla sınırlandırmaya zorlamış görünmektedir. Oysa zikredilen kaidenin bu hadise dayandırılması, mânevî mütevâtir seviyesinde kabul edilen ve fakihlerin büyük önem atfettikleri bu hadisin, İslâm hukukunun muâmelât kısmında da kapsamlı bir hukuk prensibi olarak işletilmesini engellememelidir (hadise yer veren kaynaklar, hadisin sıhhat durumu ile ilgili tenkit ve değerlendirmeler için bk. Eşkar, s. 515-529). Niyet kavramının uhrevî hükümler bakımından dinî tarifine göre, dünyevî hükümler bakımından ise sözlük anlamına göre ele alınması halinde hadisin kapsamında, İbn Nüceym'in savunduğu şekilde bir sınırlandırma ihtiyacı kalmamış olur.

Amellere Bağlanacak Sonuçlara Gerçek İradenin Etkisi. Fıkhın genel bir tarzda ele alınması halinde, gerçek irade ile amel arasındaki ilişki ve bu iradenin amele bağlanacak sonuca etkisi açısından bazı prensipler şöyle belirlenebilir: Amellere bağlanacak başlıca sonuçlar (hükümler) iki nevidir. 1. Uhrevî hüküm. Âhiretteki mükâfat veya ceza. 2. Dünyevî hüküm. a) İbadetler hakkında sıhhat ve fesat (= butlan). b) Muâmelât hakkında hukuka uygun fiiller için sıhhat, fesat ve butlan, hukuka aykırı fiiller için ceza ve tazminat.

1. Uhrevî Hüküm. Yapılan amel ister ibadet ister muâmelât kısmına girsin, uhrevî sonuç hususunda temel kriter dinî anlamında "niyet"tir. Buna göre, bir farz veya nafile ibadetin yerine getirilmesinden haram bir fiilin yapılması veya terkedilmesine ve yeme, uyuma, para kazanma gibi mubah fiillere kadar bütün söz ve davranışlara bağlanacak sevap veya günah, dinî anlamda niyetin bulunup bulunmamasına bağlıdır. Hatta bu anlamda niyetin bulunması halinde müslümanın yapmak isteyip de yapamadığı ameller için dahi sevap verileceği Hz. Peygamber tarafından müjdelenmiştir (bk. Süyûtî, s. 39-40; Eşkar, s. 89-90, 101, vd.).

Bu değerlendirmenin ışığında, amellerin ibadetler ve muâmelât şeklinde iki ana bölüme ayrılmasının sebebi ve gayesi daha çok aydınlığa kavuşmuş olmaktadır. Gerçekten İslâmiyet'te, dünyadaki ihtiyaçların karşılanması için yapılan ameller de esasen geniş mânada "ibadet" kavramının dışında olmayıp mânevî unsur, yani Allah'ın iradesine uygun olarak yapma niyeti ile bütünleştirildiğinde bunlar da birer ibadet olarak telakki edilmiştir. İlâhî isteğe boyun eğme azim ve kararının (niyetin), imkânsızlık yüzünden maddî unsurla bütünleştirilememesi halinde de müslümana ecir ve mükâfat verileceği bildirilmiştir. Buna karşılık, daha önce zikredilen hadisten anlaşıldığı üzere, mânevî unsurda ilâhî isteğe aykırılık bulunsa bile bu niyet zâhir amel haline getirilmedikçe kişi günahkâr sayılmamaktadır. Amellerin hem maddî hem mânevî unsurunda ilâhî isteğe aykırılığın bulunması halinde ise bu bir isyan sayılmıştır. Şu halde

uhrevî değerlendirme açısından ameller, ibadetler ve muâmelât ayırımına prensip olarak tâbi değildir. Fıkıhtaki ibâdât ve muâmelât ayırımı ise bu iki grup amelin taşıdığı farklı özellikler göz önüne alınarak, bunlara bağlanacak dünyevî hükümlerin belirlenmesi ve inceleme kolaylığının

sağlanması için yapılmıştır (bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, II, 162-163; Eşkar, s. 44-56).

2. Dünyevî Hüküm. a) İbadetler. Dünyevî sonuç hususunda ibadetlerde niyetin şart koşulmasının esas gayesi, bir taraftan ibadetleri ibadet olmayan davranışlardan (âdât), diğer taraftan da ibadetlerin ayrı mertebede olanlarını birbirinden ayırt etmektir. Meselâ gün boyunca orucu bozan davranışlardan kaçınma ibadet maksadıyla olabileceği gibi rejim ve tedavi maksadıyla veya ihtiyaç hissedilmemesinden ötürü de olabilir. Bu amelin bir ibadet olarak oruç niteliğini belirleyen kriter niyettir. Gusül de ibadet niyetiyle olabileceği gibi sırf serinleme veya temizlenme maksadıyla da yapılabilir. Diğer taraftan kılınan bir namazın farz mı nafile mi olduğunu yine niyet tayin eder. Bu ve benzeri durumlarda uygulanacak kuralı kavâid yazarları şu şekilde belirlemişlerdir: Sırf ibadet niteliği taşıyan ameller ile başka ibadetlerle karışma ihtimali bulunmayan ibadetlerde niyet şarttır, aksi takdirde şart değildir (Süyûtî, s. 46 vd.; İbn Nüceym, s. 24-25; farz olarak ifa edilen ibadetlerde niyetin şart olup olmaması açısından bu nevi ibadetlerin Şâfiî fıkhı esas alınarak yapılan bir taksimi için bk. Süyûtî, a.y.).

Amellerin uhrevî sonucunun ve ibadetlere ait dünyevî sonucun tayininde önem taşıyan dinî anlamda niyetin varlığını takdir hususu kişinin kendisine bırakılmıştır. Kalpteki bu yönelişin dil ile teyidi teşvik edilmekle beraber asıl olan kalptir. Nitekim gerek Hanefî gerekse Şâfiî müellifler “niyetin mahalli” başlığı altında şu iki kurala işaret ederler: 1. Kalple olmaksızın sırf dil ile söylemek yeterli değildir. 2. Kalp ile birlikte dil ile ifade etmek şart değildir (örnekleriyle birlikte bk. Süyûtî, s. 76 vd.; İbn Nüceym, s. 46 vd., 50 vd.). Öte yandan niyetteki karışma ve hata hallerinde amele bağlanacak hüküm meselesi de fıkıh kitaplarının geniş bir şekilde ele aldığı konular arasındadır. Müelliflerin amellerde niyet konusunu incelerken ele aldıkları diğer bir konu da niyet ve ihlâs kavramlarının karşılaştırılmasıdır. (bk. NİYET, İHLÂS). b) Muâmelât. Bu kısma dahil amellere bağlanacak dünyevî hükümlere gelince, naslar ve İslâm hukukunun özünü yansıtan küllî kaideler, bunlarda da olabildiğince kişilerin gerçek iradelerinin esas alınması gerektiğini göstermektedir. Fakat hukukî ihtilâfa konu olan bir olayda sırf iç iradeye göre hüküm verilmesinin düşünülemeyeceği açıktır. İşte bu noktada iç iradeye mi (el-irâdetü’l-bâtıne) yoksa dıştan gözlenen iradeye mi (el-irâdetü’z-zâhire) ağırlık verileceği meselesi ile

karşılaşılmaktadır ki bu mesele hemen bütün hukuk sistemlerinde hukukçuları uzun uzadıya meşgul etmiştir.

İslâm hukukunun oluşum tarzı dikkate alındığında, günümüz hukuk incelemelerinde karşılaşılan gerek ceza hukuku gerekse borçlar hukuku çerçevesindeki teorilerin İslâm hukukunda önemli bir yer tutmayışını yadırgamamak gerektiği anlaşılır. Fakat aynı zamanda İslâm hukukunun bu teoriler çerçevesinde ele alınabilecek çok zengin fikrî malzemeye sahip olduğu da bir gerçektir. İşte buradan hareketle İslâm hukukunda gerçek iradenin hukukî muamelelerin sonucuna etkisi konusunu inceleyen çağdaş yazarlardan bazıları (meselâ Senhûrî, Mesâdirü'l-hak fi'l-fıkhi'l-İslâmî, VI, 29-35; a.mlf., el-Vasît fî şerhi'l-kanûni'l-medenî el-cedîd, I, 180, dipnot 1, s. 470, dipnot 2; Süvâr, et-Taʿbîr ʿani'l-irâde fi'l-fıkhi'l-İslâmî, s. 464 vd.; a.mlf., eş-Şekl fi'l-fıkhi'l-İslâmî, s. 131 vd.; Karaman, II, 63), İslâm hukukuna "objektif nazariye"nin hâkim bulunduğu kanaatine varmışlardır ki bu görüşe göre Alman ekolü ile bir benzerlik taşımaktadır. Diğer bazıları ise (meselâ Mahmesânî, en-Nazariyyetü'l-ʿâmme, II, 30-31, 93; a.mlf., Felsefetü't-teşrîʿ fi'l-İslâm, s. 216; a.mlf., ed-Deʿâʾimü'l-hulukıyye, s. 478-481, 503-504, 506-507; Zeydan, s. 305-306) İslâm hukukuna "sübjektif nazariye"nin hâkim olduğu kanaatinde olup bu görüş esas alındığında İslâm hukuku ile Latin ekolü arasında benzerlik kurulabilir.

Bu konudaki tartışmalar dikkatle incelendiğinde görülür ki sübjektif teoriyi savunanların çok defa dayandıkları Karâfî ve İbn Kayyim gibi bilginlerin ifadeleri, esasen taklit dönemlerinin lafızcı telakkilerine karşı bir tepki özelliği taşımaktadır (geniş açıklamalar için bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, III, 107-147). Bununla beraber diğer prensiplerle çatışmadığı sürece iç iradenin esas alınması gereğinin nasların ruhuna daha uygun düştüğünü kabul etmek gerekir. İslâm hukukçularının, Mahmesânî'nin yukarıda belirtilen yerlerde de işaret ettiği birçok fıkhî meseledeki yaklaşımı bu hususu teyit etmektedir. Aksi yönde fikir edinilmesine yol açan fer'î meseleler yok değilse de, adı geçen yazarın, "Fer'î meselelerdeki ictihadî ayrıntılar ne olursa olsun İslâm hukukunda akdin gerçek maksat üzerine kurulu olması prensibi varlığını korumaktadır" şeklindeki tesbiti bizce de isabetlidir. Öte yandan karşı görüşün sahiplerinden Senhûrî'nin kanaatine haklılık kazandıran örnekler bulunabilse de delil olarak dayandığı ve bizzat eserinde metnini naklettiği Kâsânî'nin ifadesini bütünüyle bu görüşü

destekler nitelikte kabul etmek zordur. Zira Kâsânî açık bir şekilde, "Dikkate alınacak husus mânadır, şekil değildir" demekte ve iç iradeyi yansıttığına kesin gözü ile bakılıp bakılamayacak durumları ayırt ettikten sonra ikinci tür durumlarda niyetin esas alınacağını belirtmektedir (Bedâʾi, V, 133).

Bu konuda İslâm hukuk mezheplerinin yaklaşımları arasında farklılıklar bulunduğu gerçeğini de göz ardı etmemek kaydıyla (bk. Şelebî, s. 451-469, 470-472) denebilir ki, sonuç itibariyle İslâm hukukunda objektif teorinin hâkim olduğu görüşünü üstün tutmasına rağmen Süvâr'ın da kısmen işaret ettiği üzere (bk. et-Taʿbîr, s. 466) esasen objektif ve sübjektif teorilerin İslâm hukuku hükümleri içinde mezcedilmiş bir halde olduğu görülmektedir. Bazı hükümlerde istikrar prensibinin, nizam ve emniyet fonksiyonunun ağır bastığı gözlenebilirse de bu İslâm hukukunda adalet fonksiyonunun göz ardı edildiği anlamına gelmez; aksine, sırf iç irade ile yetinmenin haksızlığa yol açması durumlarında yine adaletin gerçekleştirilmesi maksadıyla objektif kriterlere ağırlık verildiğini gösterir. O halde fer'î hükümlere ait ictihadlar veya nitelendirmeler bir yana, nasların ışığı altında varılabilecek genel sonuç açısından konuya bakıldığında, Senhûrî'nin, "İslâm hukukunda iç iradenin dikkate alındığı vehmini uyandıran kaideler" başlığı altında işaret ettiği Mecelle'nin 2 ve 3. maddeleri (ve dolayısıyla niyet hadisi) ile, "Halbuki doğrusu zâhir iradenin dikkate alındığıdır" şeklindeki tezini desteklemek üzere zikrettiği yine Mecelle'nin 12, 13 ve 68. maddeleri arasındaki -görünüşteki-zıt ilişkiyi şöyle telif etmek herhalde yanlış olmaz: Olabildiğince iç iradenin araştırılması ve hukuk emniyeti, istikrar, kul

hakkına riayet gibi prensiplerle çatışmadığı sürece gerçek maksadın esas alınması, İslâm hukukunun özüne en uygun anlayışı yansıtır.

Burada dikkate değer bir husus da dinî karakterde bir hukuk olmasından ötürü İslâm hukukunda yer alan diyânî -kazâî hüküm-ayrılığıdır. Dışa vurulan iradenin gerçek iradeden farklı olması halinde -olay hukukî ihtilâfa konu olmuşsa-nizam fonksiyonu lehine olmak üzere zâhir iradeye göre kazâî hüküm verilmekle beraber diyâneten iç irade esas alınmaktadır. Böylece yargı önünde zâhire göre verilen hükümden ayrı olarak müftü tarafından gerçek irade araştırılıp ona göre diyânî bir hüküm verilebilmekte,

bu yolla kişiyi vicdanen tatmin edecek çözüm kendisine gösterilmiş olmaktadır (benzer yaklaşım için bk. Süvâr, et-Taʿbîr, s. 466; bu ayırımda kul hakkı düşüncesinden hareket edildiğini gösteren ifade ve örnek için bk. Süyûtî, s. 77). Bu konu ile ilgili değerlendirmelerde göz önünde tutulması gereken prensibi İbn Kayyim şu veciz sözü ile ifade etmiştir: “Niyet amelin ruhu, özü ve direğidir. Amel niyete tâbidir, geçerliliği ve geçersizliği ona bağlıdır” (İʿlâmü’l-muvakkıʿîn, III, 123). Bu sözün ardından İbn Kayyim, İslâm hukuk literatüründe özel bir tür oluşmasına imkân verecek ölçüde fakihleri meşgul etmiş bulunan hiyel* konusunu geniş bir biçimde ele almakta, kanuna karşı hile ve muvazaa durumlarının bu prensip ışığında ele alınması gerektiğini savunmaktadır.

Bir taraftan Batı’da Fransız İhtilâli’ne kadar, temyiz kudretine sahip olmayan veya suç iradesi bulunmayan insanların, yaşayanların yanı sıra ölülerin ve hatta hayvanların ve cansız varlıkların cezaî sorumluluğa konu edildiği ve kişinin başkalarının fiillerinden sorumlu tutulduğu ceza sistemlerinin yürürlük imkânı bulabildiği (bk. Ûdeh, I, 380-382), diğer taraftan bu sistemlerin çağdaşı olarak ortaya çıkan İslâm hukukunda cezadan söz edilebilmesi için temyiz kudretine sahip insan olmanın ön şart sayıldığı ve bunun ötesinde cezaî fiillerin daima iç irade ile bağlantısı göz önüne alınarak değerlendirildiği dikkate alınırsa, İslâm fıkhının ceza hukuku çerçevesine dahil amellerin dünyevî sonuçları bakımından da mânevî unsura ağırlık verdiği kolaylıkla tesbit edilebilir (Batı hukukunda ve İslâm hukukunda cezaî sorumluluk kavramının ve bu konudaki teorilerin mukayesesi için bk. Ûdeh, I, 380-393).

Burada İslâm hukuku hükümlerini ayrı ayrı ele alıp İslâm hukukçularının farklı görüşleriyle günümüz ceza hukuku teorileri arasında karşılaştırmalar yapma yönüne gitmeksizin, “Ameller ancak niyetlere göredir” hadisinden ve benzeri naslardan hareketle (Ûdeh, I, 403 vd.), İslâm hukukunda sadece maddî unsura bakılmayıp suçun onu işleyen kişinin suç iradesiyle birlikte değerlendirildiğine ve kasıt kavramının derinlemesine tahlili sonunda, günümüz ceza hukuku incelemelerinde söz konusu edilen ihtimallerin büyük ölçüde mezhep imamlarının ve sonraki fakihlerin zihinlerini meşgul etmiş olduğuna, böylece çok zengin bir hukuk külliyatının ortaya çıktığına işaret etmekle yetinilecektir. Özellikle adam öldürme ve yaralama suçları ile ilgili olarak Ebû Hanîfe gibi fakihlerin olabildiğince maddî kriterler

üzerinde durmuş olmaları dahi (bk. Ûdeh, II, 26-30), esasen kastın araştırılması yönündeki zihnî mesainin ürünü olarak değerlendirilebilir.

Haksız fiillerde ise tazmin borcunun doğması için, İslâm hukukunda, verilen zararın iradî olup olmaması noktasından hareket edilmemiş, kusur sorumluluğu prensibi değil objektif sorumluluk (netice sorumluluğu) prensibi benimsenmiştir. Meselâ akıl hastası veya gayri mümeyyiz çocuğun vermiş olduğu zararların dahi -varsa-bunların mallarından tazmin edilmesi gerekir (Mecelle, md. 916). Bu konuda İslâm hukukunda “ismetü’l-mahâl” (zarara konu olan malın, canın ve can bütünlüğünün masuniyeti) fikrinden hareketle (bk. Zerkā, II, 754-755) ve “zarar izâle olunur” (Mecelle, md. 20) prensibine göre, meydana gelen zararın zarar gören tarafın veya zarar vereni gözetme ile mükellef olan kimselerin kusuruna hamledilememesi halinde, kusurlu olsun olmasın zarar veren tarafça giderilmesi hükmü benimsenmiştir. Söz konusu gözetme mükellefiyetinin velî ve vasîler ile başkalarını istihdam edenler bakımından farklı olduğuna dikkat edilmelidir (bk. Zühaylî, s. 253-257). Dolaylı olarak (tesebbüben) verilen zarar hallerinde ise kusur şartı aranmıştır (Mecelle, md. 92, 93). Zühaylî, Mecelle’nin bu küllî kaidelerindeki taammüdün “kasıt” anlamında değil “kusur” anlamında kullanıldığına dikkat çekmektedir (Nazariyyetü’d-damân, s. 196-201).

Borçlar hukuku ve ceza hukuku açısından amellere yapılan bu genel bakışta, -bu hukuk dallarında büyük önemi haiz irade, kasıt, rızâ, ihtiyar gibi kavramlar ve bunlar arasındaki kapsam ilişkileri bir yana-sadece, İslâm hukukunda gerçek iradenin amele bağlanacak sonuç üzerindeki etkisine ana kesitler itibariyle işaret edilmek istendiğine dikkat edilmelidir.

Amellerin Sevabının Başkalarına Bağışlanması. Hanefî bilginler, başlangıçta kendisi için niyet etmiş olsa bile namaz, oruç, sadaka, hac, Kur’an okuma gibi herhangi bir ibadetin sevabının başkasına bağışlanabileceğini kural olarak kabul ederler. Bunun karşılığında ücret alınmasını ise câiz görmezler. Çünkü önceden yapılan bir amel için karşılık alınması halinde amel satım sözleşmesine, yapılacak bir amel için ücret alınması durumunda ise bir taat icâre sözleşmesine konu edilmiş olur. Şu kadar var ki sonraki bilginler Kur’an öğretimi, imamlık ve müezzinlik gibi hizmetlerin ifası için eskiden olduğu gibi beytülmâlden tahsisat ayrılmaz

hale gelince, bu işlere karşılık -zaruretten dolayı- ücret alınmasını câiz görmüşlerdir. Bu konuyu niyette niyâbetin (vekâlet) câiz olup olmadığı meselesiyle yakından ilgili gördükleri için bir grup âlim, özellikle, "İnsan için ancak çalıştığının karşılığı vardır" (en-Necm 53/39) meâlindeki âyete dayanarak ibadetlerde niyâbeti mutlak olarak geçersiz saydıkları gibi, ibadetlerin sevabının ölülere bağışlanmasını da câiz görmemişlerdir. Bu görüşün temsilcisi Mu'tezile âlimleri ve İmam Mâlik'tir. İmam Şâfiî de Kur'an tilâvetinin sevabının ölülere bağışlanması hususunda İmam Mâlik ile aynı görüşte olmakla beraber hacda niyâbeti câiz görmüştür. Bazı Şâfiî âlimler Kur'an tilâvetinin sevabının ölülere bağışlanmasını da câiz görmüşlerdir. Ahmed b. Hanbel, gerek bu meselede gerekse hacda niyâbet meselesinde cevaz hükmünü benimsemiştir. Hem ibadetlerde niyâbet hem ibadetlerin sevabının ölülere bağışlanması konusunda cevaz çerçevesini en geniş tutan âlimin İbn Teymiyye olduğu görülmektedir. Hanefîler niyâbetin câiz olup olmaması açısından ibadetleri üç kısma ayırmışlardır. 1. Zekât, fıtır sadakası ve kefâretler gibi malî ibadetler. Bunlar -mükellef bizzat yapmaya muktedir olsun olmasın-mutlak olarak niyâbet kabul eder. Hatta vekil gayri müslim bile olabilir. 2. Namaz ve oruç gibi bedenî ibadetler. Bunlar asla niyâbet kabul etmez. 3. Farz olan hac gibi hem malî hem bedenî ibadetler. Bunlar mükellefin bizzat yerine getirme gücüne sahip olmaması

halinde niyâbet kabul eder. Hacda malın ibadetin mahiyetiyle ilgisi bulunmadığı gerekçesiyle bunun da ikinci grupta düşünülmesi gerektiğini savunan müellifler de vardır (bk. İbn Âbidîn, II, 453-454, 595-598; Eşkar, s. 265-295).

Amel Kavramının Bazı Özel Anlamları. Amel kelimesi fıkıhta şimdiye kadar işaret edilenlerin yanı sıra daha dar bir anlamda da kullanılır ki bu anlamda amel icâre, mudârebe veya kırâz, müsâkat ve müzâraa gibi sözleşmelerde sözleşmenin konusunu teşkil eden çalışmayı ifade eder. Şirketlerde amel sermayenin karşıtı olarak kullanılır.

Günümüz pozitif hukuk dallarından birini teşkil eden iş hukuku, Arapça'da "kanûnü'l-amel" ve bu hukuk dalının temelini oluşturan iş sözleşmesi "akdü'l-amel" şeklinde ifade edilmektedir. İslâm hukukunda olduğu gibi (isti'cârü'l-âdemî veya icâre-i âdemî) Batı hukukunda da bu sözleşme kira adı altında ele alınmakta iken sanayi devriminden sonra Batı'da iş hayatının

farklı bir mahiyet kazanması üzerine, XIX. yüzyılın sonlarından itibaren bu yeni terimle anılmaya başlanmış, sonra gittikçe gelişen bir hukuk dalının temel unsuru haline gelmiştir. Bu gelişme karşısında amel (iş sözleşmesi, işçi hakları, işçi-işveren ilişkileri) konusu, çağdaş İslâm hukuku araştırmacılarının da özel ilgi gösterdikleri konular arasına girmiştir. Öte yandan İslâm'ın iktisadî hayat ile ilgili görüşlerinin gelişen şartlar karşısında yeniden değerlendirilmesi yönünde geniş bir tartışma zemininin oluşması, emeğin konu edildiği sözleşmelerin, icâre akdi çerçevesindeki klasik yaklaşımlarla yetinmeksizin daha geniş bir çerçevede ele alınması için yeni ufuklar açmıştır. İş ve çalışma olayının felsefî temellerini inceleyen bazı Batılı yazarların değişik nitelendirmeleri (meselâ Charles Rieast'ın "amel"i Tevrat'a dayanarak "tecurse of labour" yani "ilâhî iradenin âdemoğlu için takdir ettiği bir mukadder lânet" olarak nitelemesi) karşısında, bu hususta İslâm düşüncesindeki anlayışın iyi yansıtılabilmesi için herhalde, Kur'ân-ı Kerîm'de değişik türevleriyle 300'ü aşkın yerde kullanılan "amel" kelimesinin dikkatli bir biçimde incelenmesi gerekecektir (Batılı yazarların başka nitelendirmeleriyle birlikte bk. el-ʿAmel fi'l-İslâm, s. 54, 55-59 vd., 143 vd.).

Burada bir de İslâmî literatür içinde "amelü'l-yevm ve'l-leyle" adıyla yer tutan bir kitap türüne işaret edilmesi uygun olur. Bu türe dahil kitaplarda, müslüman için "örnek insan" olan Hz. Peygamber'in günlük hayatındaki davranışlar ve özellikle belirli durumlarda söylediği sözler topluca ele alınmaya çalışılır (bk. AMELÜ'l-YEVM ve'l-LEYLE).

BİBLİYOGRAFYA

M. F. Abdülbâkı, Muʿcem, "ʿamel" md.; Buhârî, "Bedʾü'l-vahy", 1, "ʿItk", 6; Ebû Dâvûd, "Talâk", 11; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 133; Fahreddin er-Râzî, el-Mahsûl (nşr. Tâhâ Câbir Ulvânî), [baskı yeri yok], 1399-1400/1979-80, I, 92; Abdülazîz el-Buhârî, el-Keşfü'l-esrâr, İstanbul 1308, I, 5; İbn Kayyim el-Cevziyye, İlâmü'l-muvakkıʿîn, II, 162-163; III, 107-147; Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-nezâʾir (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh), Beyrut

1407/1987, s. 38-46 vd., 76-77; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve'n-nezâʾir (nşr. Muhammed Mutîʿ el-Hâfız), Dımaşk 1403/1983, s. 16, 24-25, 46 vd., 50 vd.; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, II, 453-454, 595-598; Mecelle, md. 1-3, 12, 13, 20, 68, 92, 93, 916; Subhî Mahmesânî, en-Nazariyyetü'l-ʿâmme li'l-mûcebât ve'l-ʿukūd fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Beyrut 1948, II, 30-31, 93; a.mlf., Felsefetü't-teşrîʿ fi'l-İslâm, Beyrut 1952, s. 216; a.mlf., ed-Deʿâʾimü'l-hulukıyye li'l-kavânîni'ş-şerʿiyye, Beyrut 1979, s. 478-481, 503-504, 506-507; Abdürrezzâk es-Senhûrî, Mesâdirü'l-hak fi'l-fıkhi'l-İslâmî, Kahire 1954-60, VI, 29-35; a.mlf., el-Vasît fî şerhi'l-kanûni'l-medenî el-cedîd, Beyrut 1970, I, 180, dipnot 1, 470, dipnot 2; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıkhü'l-İslâmî fî sevbihi'l-cedîd (el-Medhal), Dımaşk 1967-68, II, 754-755; Abdülkādir Ûdeh, et-Teşrîʿu'l-cinâʾî, Kahire 1977, I, 380-393, 403 vd., 410-411; II, 2630, 162-163; III, 107-147; Abduh Îsâ # Ahmed İsmâil Yahyâ, el-ʿAmel fi'l-İslâm, Kahire 1977, s. 54, 55-59 vd., 143 vd.; Vahîdüddin Süvâr, et-Taʿbîr ʿani'l-irâde fi'l-fıkhi'l-İslâmî, Cezayir 1979, s. 464 vd., 466; a.mlf., eş-Şekl fi'l-fıkhi'l-İslâmî [baskı yeri yok], 1405/1985, s. 131 vd.; Ömer Süleyman el-Eşkar, Makāsıdü'l-mükellefîn, Küveyt 1401/1981, s. 20-37, 44-56, 89-90, 101 vd., 265-295, 515-529; Vehbe ez-Zühaylî, Nazariyyetü'd-damân, Dımaşk 1402/1982, s. 196-201, 253-257; Abdülkerîm Zeydan, el-Medhal, Bağdad 1402/1982, s. 305-306; Hayreddin Karaman, Mukayeseli İslam Hukuku, İstanbul 1982, II, 63; M. Mustafa Şelebî, el-Medhal fi't-taʿrîf bi'l-fıkhi'l-İslâmî ve kavâʿidü'l-mülkiyye ve'l-ʿukūd fîh, Beyrut 1403/1983, s. 451-472; Ömer Nasuhi "A'mal", İTA, I, 363-364.

İbrahim Kâfi Dönmez

AMEL DEFTERİ

İnsanların dünyada benimsediği inanç ve işlediği fiillerin kaydedildiği belge.

Kur'an'da kitâb ve suhuf adlarıyla geçen amel defterine kitâbü'l-a'mâl, sahîfetü'l-a'mâl de denir. Kur'ân-ı Kerîm'in belirttiğine göre insanın dünyada benimsediği inanç ve işlediği bütün fiiller tesbit edilmiş olup kıyamet gününde bir kitap halinde kendisine sunulacak; okuma bilen ve bilmeyen herkesten kendi kitabını okuması istenecektir (bk. el-İsrâ 17/13-14). "Kirâmen Kâtibîn", "hafaza", "rusül", "rakıb-atîd" adlarıyla anılan meleklerin yazıp kaydettikleri (bk. el-En'âm 6/61; el-Enbiyâ 21/94; Kāf 50/18; ez-Zuhruf 43/80) bu kitap, cennete girecek olan ashâbü'l-yemîn*e sağ taraftan, cehenneme atılacak olan ashâbü'ş-şimâl*e ise soldan veya arkadan verilecektir (bk. el-Hâkka 69/19, 25; el-İnşikāk 84/7, 10). Amel defterini sağdan alan "yüzleri parlak zümre" sevinip umduğuna kavuşacak, soldan veya arkadan alan "bedbaht zümre" ise başına gelecek felâketi anlayarak yok olmayı isteyecektir (bk. el-Hâkka 69/18-26; el-İnşikāk 84/6-12). Amel defterini okumak için okuma yazma bilmek gerekmeyecek, herkes Allah'ın ilhamıyla defterini okuyacaktır. Amel defteri ile ilgili olarak Kur'an'da açıklanan hususlardan biri de günahkârlara ait kitapların siccîn*de, iyilere ait olanlarınsa illiyyîn*de bulunacağıdır. Siccîn de illiyyîn de hatalardan arınmış, tahriften uzak, yazıları bozulup silinmez bir sicilde kayıtlı kitaplardan ibarettir. Bazı müfessirler bu iki kelimeden hareket ederek, ayrıca İsrâ sûresinin 13. âyetini de dikkate alarak amel defterinin insanın kendi özünde bulunduğunu ve amellerin insan üzerinde bıraktığı iz ve tesirlerle korunduğunu söylemişlerdir (bk. Fahreddin er-Râzî, XX, 167-170). Fussılet sûresinde (41/20-22) kulakların, gözlerin ve derilerin, Yâsîn sûresinde de (36/65) kıyamet günü ağızların mühürlenip ellerin ve ayakların insanın işlediği fiiller hakkında şahitlik yapacağının bildirilmesi, amel defteriyle ilgili bu yorumu teyit eder mahiyettedir.

Müfessirler Kur'an'da zikredilen kitap ve suhufun, insan ömrünün muhasebesinin yazılı bulunduğu defter mânasını ifade ettiği gibi kişinin hesabının görüldüğünü bildiren bir belge anlamına gelebileceğini de

belirtirler. Mu‘tezile’nin çoğunluğu ve sonraki (müteahhir) Eş‘ariyye âlimleri amel defterini, Allah’ın, insanların iyilik ve kötülükleri hakkındaki bilgisi şeklinde yorumlamışlar, Mâtürîdiyye ile Selefiyye’nin tamamı ve Eş‘ariyye ile Mu‘tezile’nin bir kısmı ise keyfiyeti ve mahiyeti bilinemeyen bir amel defterinin varlığını kabul etmişlerdir.

Kur’ân-ı Kerîm sadece fertlerin değil, milletlerin de amel defterlerinin olacağı, her milletin hesap gününde kitabını okumaya davet edileceği ve yaptıklarının karşılığının kendilerine verileceği bildirilerek yeryüzünde şımarmayan ve ortalığı fesada vermeyen milletlerin hesaplarının temiz çıkacağını anlatır (bk. el-Câsiye 45/28-29; el-Kasas 28/83). Kur’an bu suretle insanın hem ferdî hem de içtimaî sorumlulukları bulunduğuna işaret ederek onu her iki bakımdan da dikkatli olmaya çağırır.

Hadislerde, kıyamet günü amellerin yazılı olduğu sayfaların ellerde uçuşur gibi sağa sola çevrileceği tasvir edilir. Bu tür ifadeler gerçek tasvirler olabileceği gibi konunun önemini ve mutlaka vuku bulacağını anlatmayı hedef almış remizler de sayılabilir (bk. Tirmizî, “Kıyâme”, 4; İbn Mâce, “Zühd”, 33; Müsned, IV, 414).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ktb” md.; Müsned, IV, 414; İbn Mâce, “Zühd”, 33; Tirmizî, “Kıyâme”, 4; Kādî Abdülcebbâr, Şerhu’l-Usûli’l-hamse, s. 736; Zemahşerî, el-Keşşâf, II, 441, 487; III, 513; IV, 152-153, 231-232; İbnü’l-Cevzî, Zâdü’l-mesîr, V, 16; Fahreddin er-Râzî, Tefsîr, XX, 167-170, 184; XXX, 110-111; Şa‘rânî, el-Yevâkıt ve’l-cevâhir, Kahire 1378/1959, II, 168; Lekanî, Şerhu Cevhereti’t-tevhîd, Kahire 1955, s. 232-233; Elmalılı, Hak Dini, IV, 3171; VII, 5326-5333, 5652-5657, 5675-5678; Muhammed er-Reyşehrî, Mîzânü’l-hikme, Tahran 1404/1984, VII, 107-112; Ö. Rıza Doğrul, “Âhiret”, İTA, I, 165-166; L. Gardet, “Hisāb”, EI² (Fr.), III, 481-482.

Ahmet Saim Kılavuz

AMEL-i EHL-i MEDÎNE

عمل أهل المدينة

Medine halkının uygulaması mânasına gelen ve Mâlikî mezhebinde özel yeri olan bir hüküm kaynağı.

Hz. Peygamber'in yaklaşık yirmi üç yıl gibi geniş bir zaman parçasına yayılmış olan İslâm'ı tebliğ görevinin ibadetlere ve beşerî ilişkilere ait tafsilî hükümleri bildirme ve öğretme yönü, ağırlıklı olarak Medine devrinde gerçekleşmiştir. Bu yüzden, Hz. Peygamber'in gerek Kur'an'ı açıklamak üzere gerekse müstakil olarak getirdiği hükümlerin en geniş uygulama yeri Medine şehri olmuştur. Gerçi Mâlikîler de dahil bütün Ehl-i sünnet mezhepleri "metin" ve "sened" unsurları üzerinde hassasiyetle durarak kaynaklar hiyerarşisi içinde Kur'an'dan sonra gelen sünnetin çerçevesi ile ilgili esasları özel bir şekilde belirlemiş oldukları içindir ki sünnet, en çok vârit olduğu hicret yurdundan büyük ölçüde bağımsızlaşmıştır. Bununla birlikte Mâlikî mezhebinin metodolojisinde, bu mezhebin teşekkül ettiği muhit olan Medine şehri özel bir yer tutmuş ve Mâlikîler'in bu konudaki prensipleri diğer mezheplerin mensupları ile asırlarca süren tartışmaların kaynağını oluşturmuştur (Ahmed Bekir, s. 48).

Medine halkının tatbikatına ve teşrîî bir konudaki ittifakına özel bir değer verilmesi fikri Mâlik b. Enes tarafından ortaya atılmış değildir. Nitekim üstadı Rebîa'nın, "Bin kişinin bin kişiden nakli, bence bir kişinin bir kişiden nakline göre daha iyidir" dediği bilinmektedir. Hz. Peygamber'in, hakkında, "O ümmetinin hâkimidir" buyurduğu sahâbî Ebü'd-Derdâ'nın da belirttiği görüşün hilâfına bir hadis işittiklerini söyleyenlere, "Ben de aynı şeyi duydum, fakat Medine ameli bunun aksi yöndedir" dediği nakledilmiştir. Hatta rivayete göre bir gün Hz. Ömer minberde, "Allah'a andolsun ki amelin hilâfına bir hadis rivayet eden kimseyi sıkıştırırım" demiştir.

Görüldüğü gibi bu fikirler, daha Mâlik'in doğumundan en az bir asır önce yayılmış bulunuyordu. Mâlik b. Enes ise bu konuda kendinden öncekilerin yolunu tutmuş, fakat bu metodu fetvalarında çok kullandığı ve bu fetvalar

kendisi tarafından tedvin edilmiş bulunduğu için metot ona nisbet edilmiştir (Ebû Zehre, s. 332). Şüphesiz bizzat rivayet ettiği hadislere aykırı amele göre fetva vermiş olmasının da bu hususta payı vardır (Cîdî, s. 295-296).

Söz konusu tatbikat literatürde hem "amel" hem de "icmâ" adlarıyla anılmaktadır. Mâlik'in seleflerinden yapılan nakillerde amel, fıkıh usulü eserlerinde ise icmâ kelimeleri hâkimdir. Ancak "amelü ehli'l-Medîne" ve "icmâu ehli'l-Medîne" ifadelerinin aynı anlamda kullanıldığı kabul edilmektedir.

Medine ameli veya icmâı kavramına açıklık kazandırmak üzere bunun kısımlarını ayırt etmeye ve tahliline geçmeden önce şu hususa işaret edilmelidir: Mâlikî mezhebinde, Hz. Peygamber'den Medine'nin fazileti hakkında rivayet edilen hadislere ve sahâbenin Medine ile ilgili övgü dolu sözlerine dayanılarak bu şehirdeki tatbikata imtiyaz tanınması genellikle esas olmakla beraber, sonradan mezhep içinde ortaya çıkan ve hatta mezhep içinde dayanağı olmayan bazı görüşlerin doğrudan doğruya Mâlik b. Enes'e atfı sebebiyle, hem kendisine hem de adına nisbet edilen mezhebe ağır ve haksız tenkitler yöneltilmiştir. Bu konu için eserine müstakil bir bölüm koyan Kādî İyâz incelemesinin başında söz konusu durumdan yakınmakta, fıkıhçı ve kelâmcıların bu meselede kendilerine karşı husumette birleştiklerini ve gelişigüzel deliller serdettiklerini, hatta bazılarının Medine'ye dil uzatıp bu beldenin kusurlarını saymaya varacak derecede sınırı aştıklarını ifade etmektedir. Ona göre muarızların kimi meseleyi kavrayamamış, kimi de Sayrafî, Mehâmilî ve Gazzâlî'nin yaptığı gibi Mâlikîler'in söylemedikleri şeyleri onlara nisbet etmiştir (Medine ehlini kötüleyen ifadeler için bk. Serahsî, I, 314; Abdülazîz el-Buhârî, III, 242).

"Delil olan icmâın sadece Medine ehlinin ittifakından ibaret bulunduğu" tarzındaki bir iddianın Mâlik b. Enes'e ve mezhebine izâfe edilişine, İslâm hukuku ile ilgili metodolojik incelemelerde gerçekten sık rastlanmaktadır. Böyle bir iddianın varlığından hareketle karşı görüş sahiplerinin Mâlik ve mezhebine karşı geliştirdikleri tenkitlerin özeti -yaklaşık olarak-Gazzâlî'nin şu sözlerinde birleşmektedir: "Şayet Mâlik, Medine'nin sahâbe zamanında ehlü'l-hal ve'l-akdi (devrin müctehidleri) içinde bulundurmuş olduğunu kastediyorsa, Medine'nin onları cemetmiş bulunması halinde dediği doğrudur ve bu durumda mekânın bunda (icmâda) bir etkisi yoktur. Ama bu

kabul edilemez. Çünkü Medine bütün bilginleri ne hicretten önce ne de sonra cemetmiştir. Aksine onlar seferlerde, gazvelerde ve şehirlerde dağınık bulunagelmişlerdir. Şu halde bu açıdan Mâlik'in görüşü izahsız kalır. Ancak, Medine ehlinin ameli, onlar çoğunlukta bulunduğu ve çoğunluğun görüşüne itibar gerektiği için hüccettir, demesi halinde bunun izahı mümkündür. Ne var ki biz bu görüşün isabetsiz olduğunu az önce ortaya koyduk. Yahut Mâlik'in şöyle demesi bir izah tarzı olabilir: Medineliler'in bir söz veya işte ittifakı, kesin bir semâa (rivayet) dayandıklarına delildir. Zira şer'î kaynaklar onların bilgisi dışında kalamaz. Fakat bu, peşin fikirle söylenmiş bir söz olur. Çünkü Medineliler'den başkasının bir seferde Hz. Peygamber'den bir hadis işitmiş olması veya Medine'de işitip de onu nakletmeden oradan çıkmış bulunması imkânsız değildir. Şu halde hüccet icmâdadır, fakat ortada icmâ yoktur. Bazan da onlar (Mâlikîler) Hz. Peygamber'in Medine'yi ve ehlini övmüş olmasını delil gösterirler. Halbuki bu, Medine'de oturmaları sebebiyle onların faziletlerine işarettir, yoksa icmâın onlara has kılındığına delil teşkil etmez" (el-Müstasfâ, I, 187). Oysa gerek Mâlik'in gerekse arkadaşlarından herhangi birinin, fıkıh usulünde bilinen anlamıyla icmâı Medine'ye hasrettiğine dair bir söz söylediği nakledilmiş değildir (Kādî İyâz, I, 71).

Medine Amelinin (icmâının) Kısımları. Bu konuyu klasik ve çağdaş yazarlar içinde en başarılı biçimde inceleyen kişi olarak nitelendirilen Kādî İyâz, Medine ehlinin icmâını iki kısma ayırır. 1. Naklî amel: Bu Hz. Peygamber zamanından beri nesilden nesile nakledilegelen davranış tarzıdır. Medine icmâının bu kısmı dört nevidir. Bu tür nakil Hz. Peygamber'in, a) sözüne, b) fiiline, c) takririne, d) varlık sebebi ortada olan bir konudaki olumsuz tutumuna dayanabilir. Birinci ve ikinci şıklar için sâ' ve müd gibi ölçüler ve Hz. Peygamber'in bu ölçülerle zekât ve fitre toplamış olduğu, ezan, ikamet ve namazla ilgili bazı hususlar, vakıflar ve dinî yönden önemi olan bazı yerlere ait bilgiler; üçüncü şık için uhdetü'r-rakık (köle satışlarında satıcının belirli süre için mebî'deki ayıptan sorumlu sayılması) ve dördüncü şık için o zaman çokça mevcut olduğu halde Hz. Peygamber'in sebzelerden zekât verilmesini emretmemiş olması örnek olarak gösterilmektedir. 2. İctihadî amel: Bu Medine ehlinin bir davranış üzerinde ictihad ve istidlâl yoluyla icmâ etmesidir.

İbn Teymiyye ise Medine ameliyle ilgili dörtlü taksiminde, Hz.

Peygamber'den nakil değerine sahip icmâa, Hz. Osman'ın şahadetinden önceki ve sonraki dönemleri birbirinden ayırt ederek Medine uygulamalarına ve bazı delillerin çatışması halinde tercih kriteri olarak başvurulan Medine ameline yer vermiştir. İbn Kayyim, Kādî İyâz'ın taksimini esas almakla beraber onu kısmen genişletmiştir.

Medine Amelinin (icmâının) Tahlili ve Kaynak Değeri Üzerindeki Görüşler.

1. Naklî amel: Bu kısma giren amel nevilerinde esasen tevâtür yoluyla nakledilen bir sünnet söz konusudur. Bunun mahiyet itibariyle teknik anlamdaki icmâdan farklı olduğu, bir veya birkaç kişiyle sınırlı kalan muhalefetin önemli sayılmamasından kolayca anlaşılmaktadır (bk. Kādî İyâz, I, 73). Ancak bu tevâtür sözlü rivayet zincirleri halinde olmayıp nesilden nesile intikal eden tatbikat şeklindedir. Bu kısımdaki amelin sübûtundan emin olunabilmesi halinde, onun kesin delil sayılacağı ve gerek haber-i vâhidden gerekse kıyastan üstün tutulacağı hemen bütün İslâm bilginlerince kabul edilmektedir. Nitekim Ebû Yûsuf'un Halife Reşîd'in huzurunda İmam Mâlik ile yaptığı tartışmadan sonra eski görüşünden döndüğü ve, "Şayet dostum (Ebû Hanîfe) benim gördüğüme şahit olsaydı o da benim gibi görüşünden dönerdi" dediği birçok kaynakta zikredilir (Kādî İyâz, I, 68; İbn Teymiyye, s. 23-25; İbn Kayyim, II, 391, 393-394).

Naklî icmâın prensip olarak mütevâtir sünnet değerinde görülmesine karşılık (Mâlikî hukukçulardan İbn Rüşd'ün tevâtürün bir haberin naklinde söz konusu olabileceği, fiil ve tatbikatın tevâtür ifade edemeyeceği görüşü için bk. Bidâyetü'l-müctehid, I, 136'dan naklen Cîdî, s. 316), Hz. Peygamber zamanındaki tatbikatın olduğu gibi intikali konusundaki tereddütler, Mâlikî mezhebine mensup olmayan bilginler nezdinde bu kaynağın sınırlarını dar tutma eğilimini doğurmuştur. Zira bazı hadislerin Medineliler'in bilgisi dışında kalmış olması ve bu hadislere aykırı amelin teşekkül edebilmesi ihtimalinin kabulü halinde, naklî amele hiçbir kayda tâbi tutmaksızın mütevâtir sünnet değeri verilmesinin İslâm hukuk metodolojisi açısından önemli sakıncalar taşıyacağı açıktır.

Medine ehlinin ameline muhalif sahih hadis bulunup bulunamayacağı, başka bir deyişle bazı hadislerin Medine ehlinin bilgisi dışında kalmış olup

olamayacağı meselesinde ise değişik görüşler vardır. Meselâ Şeyh Uleyş Medineliler hakkındaki övücü ifadelerinden sonra, bütün Medineliler'in sahih bir hadisten haberdar olmadıklarını düşünebilmeyi ithamkâr sözlerle reddeder (Fetâvâ, I, 43'ten naklen Ebû Zehre, s. 329). İbn Kayyim ise ashabın âlimlerinin çoğunluğunun Medine'den ayrılıp değişik şehirlere dağıldıklarına işaret ettikten sonra Hz. Peygamber'in bazı hadislerinin bu sahâbîlerin nezdinde kalmış olabileceğini söyler ve Medine ehlince rivayet edilmemiş birçok hadisin, bu hadisler İbrâhim'in Alkame'den ve onun Abdullah b. Mes'ûd'dan, Hz. Ali'nin aile fertlerinin kendisinden, Muâz, Ebû Mûsâ, Amr b. Âs ve oğlu Abdullah, Ebü'd-Derdâ, Muâviye, Enes b. Mâlik ve Ammâr b. Yâsir gibi nice büyük sahâbîlerin arkadaşlarının bu sahâbîlerden rivayet ettiği hadisler bile olsa, hükümsüz kılınmış olacağına dikkati çeker. Yukarıda nakledilen ifadesinden Gazzâlî'nin de bazı hadislerin Medineliler'in bilgisi dışında kalmış olması ihtimalini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Hz. Ömer'in Medine'deki tatbikattan farklı olduğu halde Medine dışından Hz. Peygamber'e ait bir sünnetin yazılı olarak bildirilmesi üzerine bunu uygulamaya koyması, bu son görüşü kuvvetlendirmektedir (bir uygulama için bk. İbn Kayyim, II, 382). Öte yandan, sahâbe ve hatta tâbiîn zamanında mevcut olan sünnete uygun tatbikatın Mâlik b. Enes zamanına oldukça değişik intikal ettiği, Mâlik b. Enes'in mevcut bulduğu tatbikatın birçoğuna ictihadî görüşlerin karıştığı yolunda pek çok örnek gösterilmektedir (a.g.e., II, 395-396). Bu anlamda olmak üzere İbn Hazm da Mâlik'in doğumundan çeyrek asır öncesinin Medine şehrini tasvir ederek Medine ameline duyduğu güvensizliği dile getirir. Yine Hulefâ-yi Râşidîn ve sahâbe devrinden sonra Medine'deki amelin, zamanın müftü, emîr ve muhtesiplerinin istekleri doğrultusunda teşekkül ettiği ve halkın buna muhalefet edemediği tarzındaki tesbit oldukça dikkat çekicidir (İbn Kayyim, II, 394). Ayrıca Medine'nin İslâm'dan önceki örf ve âdetlerinden Hz. Peygamber tarafından tasvip edildiği sözlü bir rivayetle bilinmeyen bir bölümün bu şehirde tekrar uygulama alanına çıkıvermesi aklen imkânsız değildir. Şu halde Hz. Peygamber'in takririne dayanan naklî icmâa geniş sınırlar tanınması halinde bunun belirtilen şâibeden salim tutulabilmesi güç olacaktır.

İşte bu sebeplerle İbn Kayyim, Medine amelinin kaynak değerini belirlemek üzere bir de şu taksimi yapmıştır: 1. Medine ehline muhalif görüşün bilinmediği durumlar, 2. Medine ehline başkalarınca muhalefet

edilen durumlar, 3. Medine ehlinin kendi aralarında farklı görüşlerin bulunduğu durumlar. Şayet naklî Medine ameli âhâd bir haberle çatışırsa, bunun birinci grupta belirtilen türden bir amel olması halinde âhâd haber terkedilir ve amel esas alınır. Birinci gruba girmeyen amelin kabulünde ise İbn Kayyim sahih hadise muhalif olmama kriterini ısrarla savunmaktadır. Çünkü yukarıda belirtildiği üzere, bazı hadislerin kendi bilgisi dışında kalabileceği kabul edilen bir çevrenin -bütün bilginlerce kabul görmeyen- tatbikatı uğruna sünnet feda edilemez.

Bu metot hakkında bizzat Mâlik'ten bilgi almış ve hatta fıkhî çalışmalarının başlangıcında bunu kendisi de kabul etmiş olan Şâfiî ise daha sonra bu konuda şiddetli bir tenkide yönelmiştir. O Medine icmâının gerçekten teşekkül etmiş olması halinde bunun hüccet olacağını kabul etmekle beraber, Medine ehlinin icmâ ettiğinin iddia edildiği noktaların hepsinde gerçekten ittifak bulunmadığını söylemektedir. Ona göre diğer beldeler ahalisinin Medine ehline muhalefet ettiği konularda mutlaka Medine ehlinin de kendi aralarında ihtilâf vardır. İmam Şâfiî Mâlikîler'den birisiyle tartışmasında şöyle der: "İster benim tarafımdan, ister ilim ehlinden birisi tarafından 'bunun üzerinde icmâ edilmiştir' denen şeyi hangi bilgine sorarsan sana aynını söyler ve onu kendisinden öncekilerden nakleder. Öğle namazının dört rekât oluşu, içkinin haramlığı vb. gibi. Bazan onun (Mâlik) 'bunda icmâ vardır' dediği hususta, Medine ehlinden ilim sahibi kimselerin onun aksine görüş belirttiklerini görürüm. Bazan da bütün beldeler ahalisini onun bunda icma vardır dediği görüşün karşısında bulurum" (er-Risâle, s. 534-535; başka tenkit için bk. el-Üm, VII, 242).

Vardıkları sonuç esasen birbirine yakın olmakla beraber, hareket noktaları bakımından İbn Kayyim ile Şâfiî arasındaki farklılığı şöyle ifade etmek mümkündür: İbn Kayyim hiç kimsenin muhalefet etmediği Medine amelini mütevâtir sünnet olarak ele almakta, bu niteliği taşımayan Medine amelinin sahih hadisin üzerinde bir kıymet ölçüsü olarak kabul edilemeyeceği noktasında durmaktadır. Şâfiî ise ancak Hz. Peygamber'den yapılan rivayetin sünnet değeri taşıyabileceği, Hz. Peygamber'den nakledildiği belirtilmeksizin ortaya konan fikir ve davranış birliğinin rivayet sayılamayacağı düşüncesinden hareket ettiği için, naklî Medine amelini sünnet çerçevesinde mütalaa etmeyip icmâ kavramı açısından değerlendirmektedir. İcmâa gelince, Şâfiî bu kavramı, Hz. Peygamber'in bir

sünnetinin bazılarının bilgisi dışında kalabilse dahi bütün müslümanlara meçhul kalamayacağı anlayışına dayandırmaktadır. Bununla beraber sükûtî icmâın emniyet telkin etmeyişi noktasında da hassasiyet gösteren Şâfiî, fiilen vuku bulan icmâın yukarıda işaret edildiği şekilde hiçbir beldedeki bilginin muhalefet etmediği hususlarda bulunabileceği sonucuna varmakta ve hadislere aykırı bulduğu Medine uygulamalarını (Medine icmâı) bu ölçüye uymadığı için mahkûm etmektedir (örnekler için bk. el-Üm, VII, 186-193, 247-249).

Hanefî âlimler Medine icmâını tenkide tâbi tutarken, genellikle icmâın fıkıh usulündeki terim anlamı açısından konuya yaklaştıkları için, icmâın belirli bir çevre ile sınırlandırılamayacağı düşüncesinden hareketle Medine icmâını mutlak olarak reddetme yönüne gitmektedirler (bk. Serahsî, I, 314; Bahrululûm el-Leknevî, II, 232).

Zâhirî mezhebinin ünlü siması İbn Hazm, zaten icmâın gerçekleşme imkânını sahâbe devri ile sınırlı gördüğünden sonraki dönemler için icmâ iddiasını kabul etmemekte, üstelik bu dönemlerde dinî esaslara bağlılık hususunda Medine şehrinde görülen olumsuz görüntülere işaretle bu iddia sahiplerini çok sert ifadelerle itham etmektedir. Hz. Peygamber'den nakledildiğine kesin nazarıyla bakılabilecek uygulamaları tereddütsüz olarak kaynak kabul etmekle beraber, Şâfiî'de de görüldüğü üzere fıkhî meselelerdeki birçok Medine uygulamasını sahih hadislere aykırı bulduğundan sonuç olarak amel-i ehl-i Medîne'yi o da reddetmiştir.

Görüldüğü gibi, naklî kısmı ile sınırlı tutulduğu takdirde Medine'deki ortak tatbikata özel bir değer verilebileceği Mâlikî olmayan bilginlerce de nazarî olarak düşünülmekle beraber bu bilginler birtakım tenkide açık yönlerinden ötürü onu kaynak olarak kabul etmemişlerdir. Bu tenkitleri iki noktada toplamak mümkündür. 1. Hz. Peygamber'in vefatından sonra toplumda meydana gelen olumsuz gelişmeler ve Medine'nin eski içtimaî yapısını koruyamamış olması, 2. Bizzat Mâlik'in dahi rivayet ettiği sahih hadislere aykırı bazı uygulamaların amel kavramı içinde hükümlere mesnet kılınması. Tenkitlerin ağırlık merkezini teşkil eden ikinci nokta ile ilgili görüşleri tartışan Cîdî (s. 316-326), bu durumun şu üç sebepten birine bağlanabileceğini ifade etmektedir: a) Mâlik, el-Muvatta'da bizzat naklettiği bir hadisi terketmiş ise onu kendi hevesine göre terketmiş olamaz.

Bu mutlaka daha kuvvetli bulduğu bir delilden dolayıdır. b) Başkalarının kendisinden rivayet ettikleri hadislere gelince, bunlarda el-Müdevvene'nin yazılışı ile ilgili karışıklıklardan kaynaklanmış yanlış isnatlar bulunabilir. c) Her şeye rağmen Mâlik bir beşerdir. Farazî olarak bir hadisi terkettiği söylenebilse de bu durumda unutma ve yanılma ihtimalini göz ardı etmemek gerekir.

2. İctihadî amel: Burada Medine ehlinin bir amel üzerinde ictihad ve istidlâl yoluyla ittifakı söz konusudur. Bu kısma giren Medine icmâı üzerinde şiddetli tartışmalar olmuş, Mâlikî bilginler dahi kendi aralarında ihtilâfa düşmüşlerdir. Bu konuda Mâlikîler arasında başlıca üç görüş vardır: a) Bu icmâ, Mâlikîler'in büyük çoğunluğuna göre hüccet olmadığı gibi başka ictihada da tercih edilemez. Zira Medineliler ümmetin sadece bir kısmıdır; halbuki hüccet bütün ümmete şâmildir. Bu görüşteki bilginler gerek Mâlik'in gerekse güvenilir arkadaşlarından herhangi birinin Medine amelini ictihadî icmâ anlamında kullandığını kabul etmezler. b) Bazıları bunun hüccet olmadığı, fakat başkalarının ictihadına tercih edilmesi gerektiği görüşündedir. Şâfiîler'den de bu görüşe katılanlar vardır. c) Bazı Mâlikîler ise bunun naklî icmâ gibi hüccet olduğunu savunur ve bu kanaati Malik'e nisbet ederler (görüş sahipleri için bk. Kādî İyâz, I, 70; İbn Kayyim, II, 392).

Medine Ameli (icmâı) Hakkında Genel Değerlendirme. Mâlik b. Enes'in naklî icmâa delil olarak başvurduğu, hem Mâlikî hem de diğer müellifler tarafından kabul edilmektedir. Hatta birçok yazar tarafından onun Medine ehlinin ictihadî icmâını kaynak saymadığı, asıl söz konusu ettiği icmâın naklî icmâdan ibaret olduğu belirtilmektedir. Yukarıda kısmen işaret edildiği üzere, gerek bizzat Mâlik'in gerekse onun sözlerini ve fetvalarını tahlil eden yazarların ifadelerinden anlaşılmaktadır ki onun Medine tatbikatına değer atfetmesinin sebebi, bu tatbikatın Hz. Peygamber'in sünnetini veya hiç değilse sahâbenin uygulamalarını aksettirmiş olduğu inancıdır. Şu halde Mâlik'in nazarında amel-i ehl-i Medîne, sünneti ve sahâbe tatbikatını bir arada ihtiva etmektedir.

Buna karşılık Ebû Zehre, Mâlik'in gerek ezan, ikamet ve zekât tahsilindeki ölçüler gibi tevakkuf (naklî delil) yoluyla bilinebilecek, gerekse ictihad ve re'y ile tesbit edilebilecek hususlarda Medine ameline kaynak olarak

başvurduğunu, fakat sonraki Mâlikî bilginlerin bu genelleme üzerinde birleşemediklerini ve daha çok onun birinci yola başvurduğu görüşünde olduklarını söylemektedir.

Bu farklı iki tesbitin telif edilip edilemeyeceğine ve Mâlik'in başvurduğu Medine amelinin mahiyeti hakkında nihaî değerlendirmeye geçmeden önce bazı hususlara işaret etmek gerekecektir. Bizzat İmam Mâlik, kitabındakilerin çoğunun re'y olduğunu ve fakat -ant içerek- kendi re'yi olmadığını, aksine bunların esasen sahâbenin re'yine dayandığını ifade etmekte, ardından da bunların kendisine intikal şekli hakkında bilgi vermektedir (bk. Kādî İyâz, I, 194; Ahmed Bekir, s. 41). Gerçekten Mâlik b. Enes'in el-Muvattafında kırktan fazla meselede kullandığı "el-emrü'l-müctema' aleyhi indenâ" tabiri ile açıklanan hükümlerin dayanakları farklılıklar taşımaktadır (bk. İbn Kayyim, II, 383; Ahmed Bekir, s. 48). Bu hükümleri özel bir incelemeye tâbi tuttuğunu ifade eden Biltâcî, aralarında Kitab ve Sünnet naslarına, Medine bilginlerinin ittifakına, sahâbî fiili veya kavline, tâbiî kavline ve ictihada dayalı çeşitler bulunduğu, ancak ictihada dayananların da yine seleften yapılmış nakillerle bağlantılı olduğu sonucuna varmıştır.

Mâlik'in Medine ameline atıfta bulunurken kullandığı bu tabir ile onun dışındaki diğer bazı tabirlerin muhteva farklılıklarını gösteren bir kısım açıklamalar kendisinden rivayet edilmişse de (bk. Kādî İyâz, I, 194-195), diğer bazı Mâlikî kaynaklardan bunların el-Muvattafda toplam olarak 233 yerde geçtiğini tesbit eden Cîdî, bu tabirlerin üslûp farklılığından ibaret olduğu, yoksa Mâlik'in bu tabirleri birer teknik terim olarak kullanmış olmadığı sonucuna varmıştır (s. 325, 326). Yazara göre bunların hepsi Mâlik'in kendi zamanında Medineliler'in içinde bulunduğu uygulama ile ilgilidir.

Mâlik'in Medine ameline özel değer vermesinin kendisiyle başlayan bir anlayış olmadığını ve yukarıda işaret edilen diğer veriler göz önüne alınınca bu delilin temelini her şeyden önce Hz. Peygamber zamanından beri süregelen bir tatbikat olma özelliğinin oluşturduğunu kabul etmek gerekir. Bunun yanı sıra, uygulamadaki sürekliliğin ve bu uygulamanın muhit tarafından kabul görmesinin de Mâlik'in hukukî tefekkürünü etkilemiş olması ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır (benzer yaklaşım için bk.

Schacht, s. 71). Fakat bunun iki asır boyunca devlet gücüyle uygulanması sağlanmış sürekli bir kazaî tatbikat olarak görülmesini (bu görüş için bk. Abdülhalim Cündî, Mâlik b. Enes, s. 180 den naklen Cîdî, s. 295), yukarıda işaret edilen Medine'deki hukuk uygulamalarının tarihî seyrine ait bilgilerle ve İmam Mâlik'in ilim anlayışı ile bağdaştırmak kolay değildir. Bu görüşü benimsediği anlaşılan Cîdî'nin daha sonra, "Mâlik bu amele değer vermekle çok önemli bir hukuk prensibi koymuştur: Yargı ve fetva mercilerince benimsenen hükümlere değer verip onları doktrin adamlarının yaygın olarak bilinen görüşlerine tercih etmek. Çünkü bu, çevreye ve çevre şartlarına da uyum sağlamak anlamını taşır" (s. 329) şeklinde ifade ettiği görüş, iki asır boyunca devlet gücü ile desteklenerek uygulanma şansını elde etmiş olma kaydını taşımadığı için daha mutedil durmakta, hatta yukarıda dikkat çekmek istediğimiz ihtimali dile getirmektedir. Ne var ki, bu konuyu doktora tezinde derinlemesine incelemeye çalışan yazarın bu noktada kalmayıp araştırmasında, Medine amelinin Medine muhitinin örfünden ibaret olduğu sonucuna varması şaşırtıcıdır (özellikle s. 335, 394). Çünkü kendisinin zikrettiği verileri âdeta yok farzetmesi bir yana, yazar bu kanaati İbn Haldûn'a nisbet etmekte ve kendisinin onu takip ettiğini söylemektedir. Oysa yazarın el-Mukaddime'nin tahkiksiz bir neşrindeki kısmen tahrife uğramış metne dayanarak naklettiği ifadelere bakıldığında (s. 327, 333, 334) görülmektedir ki İbn Haldûn, orada Mâlik'in Medine icmâı ile pek çoğunun zannettiği gibi ictihada dayanan bir ittifakı değil, Hz. Peygamber'e kadar uzanan ve nesilden nesile müşahede yoluyla intikal eden bir şeyi yapma veya yapmama yönündeki toplu davranışı kastettiğini belirtmekte, Hz. Peygamber'in şâri' (kanun koyucu) sıfatına özellikle işaret etmekte ve nesillerin bu tatbikata göre davranmalarının bağlayıcılık gücünün Hz. Peygamber'e uyma zorunluluğundan kaynaklandığını vurgulamaktadır (tashih edilmiş metin için bk. İbn Haldûn, el-Mukaddime, nşr. Ali Abdülvâhid Vâfî, Kahire, ts., 3. bs. III, 1049). Şu halde İbn Haldûn'a dayanarak Medine amelinin "örf" olarak nitelendirilmesi mümkün değildir. Aynı kanaati ileri süren bazı şarkiyatçılar bulunmakla beraber (bk. BernandBaladi, s. 68-69), Medine amelinin mahiyeti ve kısımları ile ilgili olarak yukarıda işaret edilmeye çalışılan tesbitler bu iddianın kabulüne el vermez. Şu kadar var ki, İslâm hukukunun genel prensipleri içinde örfün tuttuğu önemli yer ve İslâm hukukçularının tefekkürüne etkisi inkâr olunamayacağından, Mâlik'in de fetva verirken birçok konuda diğer pek çok fakih gibi bulunduğu muhitin örfünü dikkate aldığını ve "amel"

kavramı içinde kısmen bu örfün payı bulunduğunu söylemek (bu görüş için bk. Ebû Sünne, s. 43; Muhammed Hamîdullah, s. 65) mevcut verilerle çatışmaz.

Bu incelemelerin ışığında Medine amelinin mahiyeti hakkında şöyle bir değerlendirme yapılabilir: Her şeyden önce işaret edilmelidir ki Mâlik'in kaynak olarak başvurduğu Medine amelini, fıkıh usulü terimi anlamında kullandığını ve bunu bütün nevileriyle herkes için bağlayıcı saydığını ya da bu amelin o günkü Medine örfünden ibaret olduğunu söylemek isabetli sayılamaz. Bu tatbikata değer verilmesindeki temel düşünce, kökleri Hz. Peygamber devrine kadar uzanan bir uygulama olma ihtimalidir. Diğer taraftan, öteden beri süregelen uygulamaların o muhitin ihtiyaçlarını iyi karşılayan kurallar olması özelliğinin ve istikrar düşüncesinin Mâlik b. Enes'in hukukî tefekküründe önemli bir etkisi olduğu da söylenebilir. Böylece Mâlik'in delil olarak kullandığı amelin, naklî bilgiler ile kısmen naklî olma ihtimali taşıyan sahâbe görüşlerinin kaynaştığı sahâbe devri Medine tatbikatının yanı sıra, bu tatbikattan hareketle kendi zamanına kadar geçen süre içinde devrin bilginlerince Medine muhitinin ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde geliştirilen ictihadları da kapsayan bir uygulamalar bütünü olduğu sonucuna varılabilir.

Burada göz önünde bulundurulması gereken bir husus da Mâlik b. Enes'in yetiştiği muhit olan Medine'de müşahede ettiği tatbikatı kendisi açısından tatmin edici bulmuş olması, fakat el-Muvattafında veya başka bir yerde bunun aksine amelin câiz olmayacağını asla söylemeyip sadece bunun kendi beldesinin tatbikatı olduğunu haber vermesidir. Nitekim Halife Reşîd'in Medine ameline aykırı olan fıkhî uygulamaların önlenmesi konusundaki teşebbüsüne bizzat karşı çıkmış ve şöyle demiştir: "Hz. Peygamber'in ashabı değişik beldelere dağılmıştır. Her bir grubun nezdinde diğerlerinde bulunmayan bilgi vardır" (İbn Kayyim, II, 382-383; bu konudaki gelişmelerle ilgili değişik rivayetler için bk. Ahmed Bekir, s. 35-37).

Her ne kadar Kādî İyâz, "Muhaliflerin Mâlik'e atfettikleri bir şey de onun 'Allah'ın kendilerine uyulmasını emrettiği müminler Medine ehlidir' demiş olduğudur; halbuki Mâlik bunu söylememiştir" (I, 72-73) diyorsa da Mâlik'in Leys b. Sa'd'e yazdığı mektupta, "İnsanlar ancak Medine ehline

tâbidir” (a.g.e., I, 64) ibaresinin yer alışı bir çelişki görünümü vermektedir. Bununla birlikte Mâlik’in bütün müslüman şehirlerde kendi fıkhının tatbik sahasına konmasına karşı çıktığı halde sadece Leys’e Medine’nin üstünlüğünden söz etmesi, belki aralarındaki samimiyet ve Leys’i uyarmak istediği konuların özelliği ile izah edilebilir.

Bu arada konu ile yakından ilgisi olan bazı usul meselelerine kısaca temas etmek uygun olur. 1. Mâlikîler’in Medine ameli ile desteklenmemiş haber-i vâhidi kabul etmedikleri yönündeki görüş (meselâ bk. İbn Hazm, el-İhkâm, I, 214 vd.), Mâlikî bilginlerince asılsız olarak nitelendirilmekte ve şiddetle reddedilmektedir. Fakat daha önce belirtildiği üzere haber-i vâhidin naklî Medine icmâına aykırı olması halinde ikincisi mütevâtir sünnet gücünde sayıldığı için haber-i vâhid kabul edilmemektedir (Kādî İyâz, I, 70-72). 2. Âhâd yolla rivayet edilmiş iki hadisin teâruzu halinde, Medine ameline bunlar arasında tercih kriteri olarak başvurulacağı, gerek Mâlikîler gerekse Ebû İshak İsferâyînî ve Gazzâlî gibi başka mezheplerin bazı usulcüleri tarafından kabul edilmektedir (Kādî İyâz, I, 7071; Gazzâlî, el-Müstasfâ, II, 396). 3. Mâlik’in fetvalarını tümevarım metodu ile inceleyen bilginler, onun metodolojisinde Kur’an’ın zâhiri ile âhâd yolla rivayet edilmiş sünnetin teâruzu halinde prensip olarak birincinin tercih edildiği, fakat Medine ameli gibi bir delil ile desteklenen âhâd sünnetin, Kur’an’ın umumunu tahsis ve mutlakını takyid gücü kazandığı sonucuna varmışlardır (Ebû Zehre, s. 288-289). 4. Örf-i kavlî ve örf-i amelînin nasların âmmını tahsisi ve mutlakını takyidi metodolojik incelemelerde önemli bir yer tutmaktadır. Bu husustaki farklı görüşler bir yana konumuz açısından önemli olan nokta, gerek örf-i kavlî gerekse örf-i amelînin nasların yorumunda belirtilen rolleri oynayabilmesi için “târî (sonradan ortaya çıkmış) olmama” şartının bütün mezheplerce ileri sürülmüş olduğudur. Şu halde vahyin geldiği yerin o zamana ait dil özelliklerini, sözlü ve fiilî âdetlerini ve hayat tarzını bilmek ve göz önünde bulundurmak, Kur’an ve Sünnet’i anlamadaki başarının başlıca şartlarındandır. Her ne kadar bu yer Medine’den ibaret değilse de İslâm teşrîinin safhaları ile ilgili olarak başta işaret ettiğimiz tarihî gerçek dikkate alınınca, hicret yurdu Medine’nin bu açıdan ilk sırada yer aldığı kolayca anlaşılır. 5. İcmâı Medine ehli ile sınırlı tuttukları yönünde bir iddiadan hareketle Mâlik b. Enes’e ve Mâlikîler’e yöneltilen tenkitler sırasında, Mâlik’in mezhebinde icmâın, fukahâ-i seb‘anın (Medineli yedi fakih) ittifakından ibaret sayıldığı görüşüne de zaman zaman yer verilir

(mesela bk. Gazzâlî, el-Menhûl, s. 314). Ancak kaynaklarda bu iddiayı doğrulayan sağlam bir delile rastlanmadığı gibi Mâlikî müelliflerce buna şiddetle karşı çıkılmıştır (bk. Kādî İyâz, I, 71).

BİBLİYOGRAFYA

Şâfiî, el-Üm, VII, 186-193, 242, 247-249; a.mlf., er-Risâle, s. 472, 534-535; s. 534, not 1, s. 535, not 3; İbn Hazm, el-İhkâm, Kahire, ts. (Matbaatü'l-Âsıme), I, 214 vd., 552-566; II, 854-855; a.mlf., el-Muhallâ, I, 54-55; Pezdevî, el-Usûl (Keşfü'l-esrâr içinde), İstanbul 1308, III, 241-242; Serahsî, el-Usûl, I, 314; Gazzâlî, el-Müstasfâ, I, 187; II, 111-112, 396; a.mlf., el-Menhûl (nşr. M. Hasan Heyto), Dımaşk 1400/1980, s. 314; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik (nşr. Ahmed Bekîr Mahmûd), Beyrut 1387/1967, I, 58-74, 194-195; İbn Teymiyye, Sıhhatü usûli mezhebi ehli'l-Medîne, Kahire, ts. (Matbaatü'l-İmâm), s. 23-27; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, İstanbul 1308, III, 242; İbn Kayyim el-Cevziyye, İlâmü'l-muvakkıîn, Beyrut 1973, II, 381-396; İbn Haldûn, el-Mukaddime (nşr. Ali Abdülvâhid Vâfî), Kahire, ts., III, 1049; Bahrululûm el-Leknevî (Abdülali Muhammed el-Ensârî), Fevâtihu'r-rahamût bi-şerhi Müsellemi's-sübût (el-Müstasfâ içinde), Bulak 1324, I, 345; II, 232; Ebû Sünne, el-Örf ve'l-âde fî reyi'l-fukahâ, Kahire 1947, s. 43, 91; Emîn el-Hûlî, Mâlik İbn Enes: terceme muharrara, Kahire 1951, I, 155, 157-158; Ahmed Bekir, Histoire de l'École Mâlikite en Orient jusqu'K la fin du Moyen âge, Tunus 1962, s. 35-37, 41, 48, 49; M. Ebû Zehre, Mâlik, Kahire 1963-64, s. 288-289, 329, 330, 332-333; M. Ma'rûf ed-Devâlibî, el-Medhal ilâ ilmi usûli'l-fıkh, Dımaşk 1965, s. 236-237; Marie Bernand # Baladi, "L'ijma, critère de valideté juridique", Normes et Valeurs dans L'Islam Contemporain, Paris 1966, s. 68-69; Mustafa Ahmed ez-Zerka, el-Fıkhü'l-İslâmî fî sevbihi'l-cedîd (el-Medhal), Dımaşk 1967-68, II, 871-874; Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, Keşfü'l-mugattâ mine'l-meânî ve'l-elfâzi'l-vâkıa fi'l-Muvatta, Tunus 1975, s. 17-18; J. Schacht, İslâm Hukukuna Giriş (trc. Mehmet Dağ # Abdülkadir Şener), Ankara 1977, s. 71; Abdülhamîd Ebü'l-Mekârim İsmâil, el-Edilletü'l-muhtelef fîhâ ve eserühâ fi'l-fıkhi'l-İslâmî, Kahire 1977, s. 309-

384; Muhammed Biltâcî, Menâhicü't-teşrîi'l-İslâmî fi'l-karni's-sânî el-hicrî, Riyad 1977, II, 596-603; Şemseddin Muhammed b. Muhammed er-Râî, İntisârü'l-fakıri's-sâlik li-tercîhi mezhebi'l-imâm Mâlik (nşr. M. Ebü'l-Ecfân), Beyrut 1981, s. 169-170, 224-225, 233-234; Ömer b. Abdülkerîm el-Cîdî, el-Örf ve'l-amel fi'l-mezhebi'l-Mâlikî ve mefhûmühümâ ledâ ulemâil-Magrib, Rabat 1404/1984, s. 265-335, 394; M. Edîb Sâlih, Tefsîrü'n-nüsûs fi'l-fıkhi'l-İslâmî, Beyrut 1404/1984, II, 90-91; Muhammed Hamîdullah, "İslâm Hukukunun Kaynaklarına Dair Yeni Bir Tetkik" (trc. Bülent Davran), İTED, I (1954), s. 65.

İbrahim Kâfi Dönmez

AMEL-i FÂSÎ

العمل الفاسي

Mâlikî hukukçularca Endülüs ve Kuzey Afrika'da (özellikle Fas'ta) bilginlerin onayından geçmiş hukuk uygulamaları için kullanılan bir terim.

Mâlikî mezhebinin Batı'daki İslâm ülkelerinde benimsenmesinden sonra, bu bölgelerin sosyal yaşantısının ve buralarda beliren ihtiyaçların göz önüne alınması ile, mezhep içindeki meşhur veya râcih (tercihe elverişli bulunmuş) görüşün terkedilip zayıf görüşe göre hüküm verilmesi metodunun ortaya çıkardığı fıkhî uygulamalar amel adı ile anılır olmuştur. Hüküm verirken önceki uygulamaların dikkate alınması ve onlara özel bir değer verilmesi fikrinin Mâlikî mezhebinin metodolojik esaslarından oluşu noktasından hareketle amelin ve sonraları belirli bir bölgeye has olmasından ötürü bu isimle anılan amel-i Fâsî'nin (el-Amelü'l-Fâsî) köklerini "amel-i ehl-i Medîne"ye bağlama eğilimi (Cîdî, el-ʿÖrf ve'l-ʿamel, s. 342), işaret edilen noktayla yetinilmek kaydı ile prensip olarak isabetli sayılabilirse de mahiyeti bakımından ikisi arasında bazı temel farklılıkların bulunduğu görülmektedir. Bu hususun aydınlığa kavuşturulabilmesi için amelin gelişim seyrine kısaca göz atmak uygun olur.

Kayrevan'ın Mâlikî mezhebi için yeni bir merkez oluşturmasının ardından, önceki uygulamalara özel bir değer verilmesi fikri İfrîkıyye (Tunus) ve Endülüs bilginleri arasında da yayılmıştı. Fakat çevre ve zaman faktörünün rol oynadığı meselelerde -ister fetva ister yargı görevi üstlenmiş olsun- bilginlerin mezhep içinde meşhur veya râcih olarak bilinen ictihadî hükümlere sıkı sıkıya bağlı kalmayıp zayıf veya şâz da olsa o meseleyi kuşatan şartlara uygun görüşe göre hüküm vermelerini gerekli kılıyordu. İşte bu yönde verilen hükümlere amel adı verildi.

Bu şekilde zayıf görüşlere göre amelin ilk önce Endülüs'te başladığı genellikle kabul edilmekle baraber bunun başlangıç tarihi hakkında kesin bir şey söylemek mümkün görünmemektedir; ancak takriben IV. (X.) yüzyılda başladığını gösteren deliller bulunmaktadır. V. (XI.) yüzyılda ise

artık amelin pek çok eserde yer tuttuğu ve hatta özel teliflere konu edildiği görülmektedir. Daha sonra, Endülüs'teki bu amel geleneğinin Mağrib ahalisi tarafından da benimsenmesi ile, zaman içinde buranın mahallî ihtiyaçlarına uygun olarak verilen fetva ve yargı hükümleri "amel-i Fâsî" adını aldı. Böylece Mağrib'de Endülüs'ten siyasî bağımsızlık sonrasında iki türlü amel ile karşılaşılıyordu: Bunlardan biri "el-amelü'l-mutlak" diye adlandırılan ve belirli bir bölge veya yerin şartları ile kayıtlı olmayan Mâlikî mezhebine uygun mutlak amel, diğeri ise belirli yerlerin şartlarına göre verilmiş hükümler anlamındaki amel olup bu ikincisi hükümde genelleştirilebileceği tasrih edilmedikçe veya o hükmün verilmesindeki âmiller aynen bulunmadıkça başka yerlerde uygulanmaya elverişli sayılmaz (el-amelü'l-Fâsî, el-amelü's-Sûsî, el-amelü'l-Kayrevân, el-amelü'l-Cebelî gibi). Mağribliler'in Kayrevan amelini değil de Endülüs amelini örnek almaları, Endülüs'ün İfrîkıyye'ye nisbetle daha çok sayıda ve daha güçlü bilginlere sahip olması, Kayrevan'daki Şiî yöneticilere karşılık Endülüs yöneticilerinin Sünnî ve daha âdil olmaları, Endülüs'le Mağrib arasındaki coğrafî yakınlık ve hüküm birliği ile izah edilmektedir. Şu kadar var ki VIII. (XIV.) asırla başlamış olduğunu gösteren bazı karinelere rastlanmakla birlikte amel geleneğinin Mağrib'e geçiş tarihi kesin olarak bilinememektedir. Fakat bunun X. (XVI.) asırdan önce olduğuna kesin gözüyle bakılmaktadır.

Böylece Mağrib'de fıkıh hükümleri iki ana gruba ayrılmış oluyordu. 1. Fıkhü'l-Mâlikiyye el-aslî: Mâlikî mezhebinin el-Muvattaʾ ve el-Müdevvene gibi eserlerde yer alan temel hükümleri (orijinal Mâlikî fıkhı), 2. Fıkhü'l-ameliyyât: Ortaya çıkan ihtiyaçlardan ötürü hâkimlerin râcih ve meşhur görüşe aykırı olan zayıf görüşe uyarak verdikleri hükümler (uygulanan fıkıh).

Zamandan zamana ve bölgeden bölgeye önemli farklılıklar taşıyan Mağrib ve Endülüs'teki amelin en çok yayılmış ve yürürlük kazanabilmiş olanının Kurtuba ameli olduğu anlaşılmaktadır. Tabii bu, Kurtuba amelinin Mağrib bilginleri nezdinde daima mutlak bir bağlılık bulabildiği anlamına gelmemektedir. Mağrib'de ise amel bir şehirden diğerine değişiyordu. Amel-i Fâs Merakeş amelinden, Tlemsen ve Konstantin (Kosentine) ameli Kurtuba ve Fas amelinden pek çok hükümlerde ayrılıyordu. Şu kadar var ki Kurtuba amelinden sonra en fazla şöhrete sahip amel, Fas ameli ile

Kayrevan amelidir. Ancak bazı müelliflerin -bazı nâdir meseleler bir yana bırakılırsa-esasen Mâlikî fıkhının bilinen hükümlerini veya her tarafta yaygın olan ameli derledikleri manzum yahut mensur eserlerine kendi beldelerinin adını vermeleri ve konuya mahallîlik rengi katmaları (meselâ Ebû Zeyd Abdurrahman el-Ceştimî'nin Manzûmetü ʿameli Sûs'u) tenkit edilmiştir.

Amelin bağlayıcı bir hukuk kuralı sayılabilmesi için üç temel şart bulunmaktadır. 1. Amelin hüküm vermede kendisine uyulan bir kişiden sâdır olması. Bir başka deyişle, zayıf veya şâz görüşe göre hüküm veren kişinin mezhebe bağlı ictihad ehliyetini haiz bulunması. 2. Fıkhî meseleleri kavrayabilen ve doğruluğu ile tanınan şahitlerin şahadeti ile böyle bir amelin varlığının sabit olması. 3. Amelin şâz bile olsa şer'î kurallara aykırı olmaması. Şeyh Miyâre ve Mehdî el-Vezzânî'nin ileri sürdüğü bu üç şarttan başka Ağlâlî manzum olarak belirttiği şartlar arasında, sabit olan amelin yeni olaylara uygulanabilirliğinin kontrolü açısından şu şartları zikretmiştir: a) Amelin zaman ve mekân şartlarının, yani belirli bir zaman veya beldeye uygun amel mi yoksa genelleştirilebilecek amel mi olduğunun bilinmesi, b) Meşhur görüşün terkedilmesi hususunda dayanılan gerekçenin bilinmesi. Bu şart da birincisinde olduğu gibi o amelin uygulanmak istenen yeni olaylara uygun düşüp düşmediğini belirleyebilmek için ileri sürülmüştür.

Kaynaklardaki bilgiler, amelin tesbitinin genelde sözlü rivayet sistemine dayandığını ve bu yüzden amelin gerçek olup olmadığı hususunda bilginlerce kaygı duyulduğunu göstermektedir. Haber-i vâhide kıyasla güvenilir bir âlimin ifadesine dayanılarak amele hukukî değer bağlanabileceği görüşünü savunanların yanı sıra, en az iki üç âlim veya hâkimin böyle bir amelin varlığına dair görüş birliği etmesi şartını ileri sürenler de bulunmaktadır. Avamdan dürüst kişilerin şahadetleriyle amelin sübûtu hususunda ise zamanla ortaya çıkan sakıncalardan ötürü âlimler olumsuz tavır takınmışlardır.

Diğer taraftan bilgisizlik yüzünden yanlış bir kural konması yahut sübjektif mülâhazalara objektivite kazandırılmış olması endişesi de Mâlikî bilginlerini uzun uzadıya meşgul etmiştir. Bu yüzden şâz veya zayıf görüşe göre amel hükmünü verecek kişinin belirli vasıfları haiz olması şart koşulmuş, bu vasıfları taşımayan bilginlerin meşhur veya râcih görüşleri

terkedemeyecekleri ısrarla vurgulanmıştır. Amelin şartları ele alınırken amelin gerekçesini oluşturan maslahat* veya örf değişince tekrar meşhur görüşe dönme zorunluluğuna da işaret edilir.

Meşhur veya râcih görüş bir zararın giderilmesi, bir fitne endişesi, bir faydanın sağlanması, zaruret, örf gibi gerekçelere dayanılarak terkedilebilir ve terk gerekçesine uygun olan zayıf görüş alınır. Buna -daha önce belirtildiği üzereamel adı verilir. Ancak bu konuda dikkat edilmesi gerekli bir nokta bulunmaktadır. Muhtasaru Halîl ve Tuhfetü İbn ʿ Âsım gibi mezhebin temel fıkıh eserlerinde mutlak olarak “aleyhi’l-amel” (amel buna göredir) dendiği zaman, çok defa bununla örf veya maslahata binaen seçilmiş zayıf görüş değil, mezhepte müctehid bilginlerin kuvvetli buldukları görüş (râcih) kastedilir. Bu, söz gelimi Mâlik b. Enes’ten rivayet edilmiş bazı görüşleri inceleyen mezhep mensubu bir müctehidin meşhur olana aykırı bir görüşü üstün bulması ve niçin onu tercih ettiğini belirtmesi anlamındadır. “Aleyhi amelü Kurtuba” veya “aleyhi amelü Fâs” vb. denildiğinde ise burada söz konusu edilen anlamda amelin, yani şartlara uygun bulunmuş zayıf görüşün kastedildiğine kesin gözüyle bakılabilir.

Yazarlar, amele uygun hüküm vermemenin hâkim için görevden azledilme ve müftü için şûra meclisinden uzaklaştırılma sebebi olabilecek kadar önem taşıdığını ifade ederek amelin söz konusu fıkıh çevrelerindeki etkisine ve bağlayıcılık gücüne işaret ederler. Ancak amel karşısındaki bu olumlu tavır mutlak olmayıp ameli tenkit eden ve onu nasların tahrifi sayacak ölçüde amele karşı çıkan bilginler de bulunagelmiştir. Ancak yukarıda belirtilenler, amelin resmî bir hukuk kaynağı vasfını kazandığını göstermektedir.

Amelin Değerlendirilmesi. İslâm hukuk tarihinin farklı özellikler taşıyan devrelerden geçtiği ve IV. (X.) yüzyıldan itibaren toplum hayatının gerekli kıldığı hukuk faaliyetinin ictihad adı altında ve ictihad prensiplerine göre yürütülemediği bilinen bir gerçektir. Artık sonraki dönemlerin hukuk düşüncesine hâkim olan anlayış, mezhep imamlarının görüşlerinden hüküm çıkarma (tahrîc* faaliyeti) şeklinde kendini göstermektedir. Diğer taraftan halkın gözünde mahkeme kararlarının kaynak olarak bir bakıma yazılı hukuktan daha fazla önem taşıdığını da unutmamak gerekir. Çünkü halk, davranışını doğrudan doğruya kanuna göre değil kanunun muhtevasının açıklık kazandığı, belirlendiği resmî uygulamaya göre ayarlar.

Bu husus göz önüne alındığında toplumda olabildiğince hüküm ve yargı birliğinin sağlanmaya çalışılmasının önemi ortaya çıkar.

Bu açıklamaların ışığında amelin, mesâlih* ve sedd-i zerâî* prensibine en çok önem verme özelliği ile şöhret bulan Mâlikî mezhebi içindeki muhtelif görüşlerin fıkhı yaşanan hayata uyarlama eğilimine sahip Mağrib toplumlarınca ihtiyaçlara en iyi cevap verecek şekilde ayıklanması ve geliştirilmesi sonunda ortaya çıkan uygulamalar olarak nitelendirilmesi herhalde yanlış olmaz. Başlı başına bir ictihad faaliyeti olmamakla beraber bu işin dahi ilmî bir kudrete sahip olmayı gerektireceği açıktır. Nitekim amelin Endülüs'te başlayışı ve o sırada Endülüs'ün hükümleri geliştirmeyi ve mesâlih prensibine göre yönlendirmeyi başarma hususunda en güçlü bilginlere sahip bulunması bunu gösterir.

Ameli Mâlikî fakihlerin üstatlarına aşırı bağlılıklarının ve mezhep taassubunun bir ürünü olarak gören ve bunun Mâlikî mezhebinin donmasına yol açtığını belirten görüşü veya tam aksine ameli Mâlikî bilginlerin fıkhı yaşanan olaylara uyarlamadaki üstün başarısı ve Mâlikî mezhebini sürekli gelişmeye açık tutan bir metot sayan anlayışı mutlak olarak kabul etmek yerine, bu konuyu belli bir dönemden sonra İslâm dünyasında hukukî tefekküre hâkim olan telakki ile bağlantılı olarak incelemek daha uygun olur. Buna göre, ictihad müessesesinin çalışmadığı veya çalışamadığı bir ortam için amelin bir başarı olarak değerlendirilmesi mümkün olmakla beraber fıkhı geliştiren ve ictihad fonksiyonunu karşılayan bir metot olduğunu söyleyebilmek mümkün görünmemektedir.

Şu halde ameli büyük ölçüde "zamanın ve sebeplerin değişmesi ile hükümlerin değişmesi" prensibinin bir tezahürü olarak düşünmek gerekir. Ancak bunun, bazı yazarlar tarafından "fıkhın za'fiyet dönemi" olarak nitelendirilen (bk. Hacvî, IV, 163 vd.) taklit çağlarının şartları doğrultusunda oluşturulmuş bir metoda göre belirlenen fıkhî uygulamaları ifade ettiği dikkatten kaçırılmamalıdır. Diğer şer'î delillerle ilişkisine gelince, amelin en önemli dayanağını örfün teşkil ettiği söylenebilir. Her ne kadar konu ile ilgili geniş araştırmasında Cîdî, istihsan* tariflerine yer verdikten sonra amel ile ilgili meselelerin hemen hepsinin bu kabilden olduğunu ifade etmekte ise de verdiği örneklerden, yazarın müctehid için söz konusu olan istihsandan bahsettiği anlaşılmaktadır. Oysa nihaî tahlilde

amel, ictihad değil tahrîc faaliyetini yürüten fakihin istihsanı olarak değerlendirilebilir. Bir başka deyişle, fakih bir meselede mezhep içinde iki farklı görüşle karşılaşmakta ve ilk bakışta kuvvetli görünen (râcih, meşhur) görüşü terkedip başka bir delil ile desteklenen zayıf görüşü tercih etmektedir.

Son yıllarda amel tevhid edildiği için belirli mıntıkalara has amelden söz etme imkânı büyük ölçüde ortadan kalkmış, amel bütün Mağrib'i (Fas) kapsayan tek tip uygulamayı ifade eder olmuştur. Zira hâkimlerden, yeni olaylar hakkında Mâlikî mezhebindeki meşhur veya râcih görüşe ya da amele göre hüküm vermeleri istenmiştir. Toplumu çevreleyen şartlar ve örf-âdetler birbirine yakın hale geldiğinden ötürü hâkimlerin mahallî amele dayanmalarına pek gerek kalmamıştır.

Yerinde işaret edildiği üzere ameli belirleyen faktörler arasında örf ve âdetin önemli bir yeri bulunmaktadır. Örfün Mağrib kabilelerinin hukuk hayatında İslâm öncesi ve sonrası oynadığı rol ve geçirdiği safhaların, aynı şekilde Fas'ta bağımsızlık öncesi ve sonrası yargı düzenlemelerinde kabile örflerine gösterilen özel ilginin incelenmesiyle ilginç tesbitlerin ortaya konabileceği anlaşılmaktadır (bu konuda bk. Cîdî, el-ʿÖrf ve'l-ʿamel, s. 213-261).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ferhûn, Tebsıratü'l-hükkâm, Kahire 1301, I, 45-53; Venşerîsî, el-Miyâʿrü'l-muʿreb, Beyrut 1401/1981, X, 47-48; Makkarî, Nefhu't-tîb, I, 556-558; Sicilmâsî, el-ʿAmelü'l-mutlak, Tunus 1290; Şeyh Miyâre, Şerhu Lâmiyeti'z-Zekkak, Fas 1306; Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdülazîz el-Hilâlî, Nûrü'l-basar, Fas 1309; Abdurrahman b. Abdülkādir el-Fâsî, el-ʿAmelü'l-Fâsî ve hâşiyetühû li-Sicilmâsî, Fas, ts.; Muhammed b. Hasan el-Hacvî, el-Fikrü's-sâmî fî târîhi'l-fıkhi'l-İslâmî, Medine 1396-97/1976-77, IV, 163-166, 405-411; Vecdi Aral, Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine, İstanbul 1979, s. 110; J. Berque, Ulémas, Fondateurs, Insurgés du Maghreb, Paris 1982, s.

197-199; a.mlf., “ʿAmal”, EI² (Fr.), I, 440-441; Ömer b. Abdülkerîm el-Cîdî, el-ʿÖrf ve’l-ʿamel fi’l-mezhebi’l-Mâlikî ve mefhûmühümâ ledâ ulemâʾi’l-Magrib, Rabat 1404/1984, s. 213-261, 337-511; a.mlf., “Eserü’l-Kādî İyâz fî fıkhi’l-ʿameliyyât”, Nedvetü’l-İmâm Mâlik: Devretü’l-Kādî İyâz, Rabat 1404/1984, I, 7, 129; Abdülazîz Benabdellah, Maʿlemetü’l-fıkhi’l-Mâlikî, Beyrut 1983, s. 274.

İbrahim Kâfi Dönmez

AMEL-i SÂLİH

(bk. AMEL)

AMELMANDE

(bk. TEKAÜT)

AMELÜ’l-YEVM ve’l-LEYLE

عمل اليوم والليلة

Hz. Peygamber’in günlük dua ve zikirleri ile bu konudaki tavsiyelerini ihtiva eden bir hadis kitabı türü.

Günlük hayatta Hz. Peygamber’in ibadet ve dualarını aynen uygulama arzu ve ihtiyacı, erken sayılacak bir dönemde âlimleri onun dualarını müstakil kitaplarda toplamaya sevketmiştir. Müslümanları kendilerinin hazırladığı çoğu secili birtakım dualardan kurtarmayı hedef alan bu tür eserler, önceleri “Kitâbü’d-Duâ”, “Kitâbü’z-Zikr” gibi isimler alırken sonradan “Amelü’l-yevm ve’l-leyle” diye adlandırılmış ve klasik hadis kitabı tekniği içinde telif ve tasnif edilmiştir. Amelü’l-yevm ve’l-leyle adına ilk defa III. (IX.) yüzyılın sonlarında rastlanmaktadır. Hasan b. Ali b. Şebîb el-Ma‘merî’nin (ö. 295/908) ‘ Amelü’l-yevm ve’l-leyle adlı eserinin bu konuda ilk yazılanlardan biri olduğu anlaşılmakta, ancak günümüze kadar gelip gelmediği bilinmemektedir. Daha sonra Nesâî (ö. 303/915) ve İbn Sünnî’nin (ö. 364/974) kaleme aldıkları aynı adlı eserler günümüze ulaşmış bulunmaktadır. Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed et-Talemenkî (ö. 429/1037), Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038), Münzirî (ö. 656/1258), Şiî âlim Cemâleddin Ahmed b. Mûsâ b. Ca‘fer (ö. 673/1274) ve Süyûtî de (ö. 911/1505) Amelü’l-yevm ve’l-leyle adıyla eserler telif etmişlerdir. Adı el-Ezkâr olmakla beraber aynı konuları aynı tarzda ele alan Nevevî’nin değerli eserini de burada anmak gerekir. Ancak bunların içinde Nesâî ile talebesi İbn Sünnî’ye ait olanların bu tür içinde ayrı bir yeri ve önemi vardır.

Nesâî’nin, Abbâsî kumandanlarından duası makbul bir kişi olarak tanınan Türk asıllı Bedr el-Hamâmî’nin (ö. 310/922) isteği üzerine telif ettiği eser, iki talebesi İbnü’l-Ahmer ve İbn Seyyâr tarafından es-Sünenü’l-kebîr’in bir bölümü olarak rivayet edilmişse de aslında müstakil bir kitaptır. Müellif Sünen’indeki metodunu bu eserinde de uygulamış, Kütüb-i Sitte ricâl*i dışında seksen üç erkek ve iki kadın râviden rivayette bulunmuştur. Bunlar arasında -tanınmayan ve durumu hakkında yeterli bilgi bulunmayan

(mechûlü'l-ayn ve mechûlü'l-hâl) altı râvi istisna edilecek olursa-rivayetleri alınmayacak derece de zayıf olan kimse yoktur. Nesâî hadislerin senedlerini değerlendirmiş, zaman zaman râviler arasında tercihler yapmış ve Hz. Peygamber'e ait olduğu kesinlik kazanan bütün evrâd* ve ezkâr*ı toplamaya çalışmıştır. İlk defa onun tarafından kullanıldığı zannedilen "Amelü'l-yevm ve'l-leyle" adını, Hz. Peygamber'in " فأيّكم يعمل في كل يوم وليلة ألفين وخمسمائة سيّئة = Hanginiz bir gün ve gecede iki bin beş yüz kötülük işler?" (Nesâî, "Sehv", 91; Tirmizî, "Daʿavât", 25; İbn Mâce, "İkāme", 32) hadisinden almış olduğu tahmin edilmektedir.

İnsanın hemen hemen her işinde sünnete uygun şekilde nasıl davranacağını gösteren eser sabah duası ile başlamakta, eve girerken ve çıkarken, alışveriş yaparken, yatarken ve kalkarken, namaz ve oruç gibi çeşitli ibadetleri ifa ederken neler söyleneceğini, sevinç ve keder hallerinde, çeşitli tabiat olayları karşısında nasıl dua edileceğini bütün ayrıntılarıyla anlatmaktadır.

1141 hadis ihtiva eden ʿ Amelü'l-yevm ve'l-leyle üç ayrı yazmasından faydalanılarak Dr. Fâruk Hamâde'nin tahkiki ile Beyrut'ta basılmıştır (1407/1987). Ayrıca Münzirî hadislerin senedlerini çıkarmak suretiyle eseri ihtisar etmiştir.

İbn Sünnî'nin eserinde Hz. Peygamber'in 778 hadisi 459 bab halinde ve hadis kitapları tekniğiyle derlenmiştir. Muhteva olarak Nesâî'nin kitabından farklı olmayan eser, bir nevi giriş mahiyetindeki "dili kötü söz söylemekten koruma" (hıfzü'l-lisân) konusuyla başlamaktadır. Daha sonra, uykudan uyandığı andan itibaren yirmi dört saat içinde hayatın akışına uygun olarak çeşitli konularda Hz. Peygamber'in dualarını ve tavsiyelerini sıralamaktadır. Genellikle her babda bir hadis bulunmakla beraber yer yer sayfalarca süren bablara da rastlanmaktadır. Meselâ sabah duası ile ilgili bab (s. 22-41) kırk dokuz rivayetten, sabah namazından sonra yapılacak dua ile ilgili bab (s. 51-63) otuz beş rivayetten meydana gelmektedir. Aynı konudaki değişik rivayetler "nev'un âhar" başlığıyla sıralanmaktadır. Metin ve senedleri tenkide tâbi tutmayan müellif, 133 hadisi hocası Nesâî'den naklen zikretmiştir. Ancak Nesâî'nin itibar etmediği birçok zayıf râvinin rivayetini de eserine almıştır.

Zehebî eserdeki hadisleri genel bir değerlendirmeyle ceyyid* olarak

nitelendirmiştir. Türünün en güzel örneklerinden kabul edilen eser, bazı müelliflerce fazla ayrıntılı bulunarak hadislerin senedleri çıkarılmak suretiyle ihtisar edilmiştir. Kimin tarafından yapıldığı bilinmeyen bir muhtasarı Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Fâtih, nr. 1132).

Eser Haydarâbâd'da (1315, 1358) ve Kahire'de (1379) yayımlanmış, Abdülkadir Ahmed Atâ tarafından hazırlanan kısmen tahkikli bir baskısı ise Mısır'da neşredilmiştir (1389/1969).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mâce, "İkāme", 32; Tirmizî, "Daʿavât", 25; Nesâî, "Sehv", 91; İbn Sünnî, ʿAmelü'l-yevm ve'l-leyle (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Kahire 1389/1969; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, III, 939-940; a.mlf., Aʿlamü'n-nübelâʾ, XVI, 255-256; İbnü'l-İmâd, Şezerât, III, 47-48; Keşfü'z-zunûn, II, 1172-1173; Brockelmann, GAL, I, 165; Suppl., I, 274; Sezgin, GAS, I, 198; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 80; III, 255; Müneccid, Muʿcem, III, 24; Fâruk Hamâde, ʿAmelü'l-yevm ve'l-leyle [Nesâî], Beyrut 1987, Takdim, s. 90-129.

İsmail L. Çakan

ÂMENTÜ

آمنت

İslâm dininin iman esaslarını ana hatlarıyla ifade eden terim.

Arapça'da âmene (آمن) fiilinin birinci tekil şahsı olan ve "inandım" mânasına gelen âmentü, Kur'an'da üç yerde, söz sahibinin imanını açıklarken kullandığı bir ifade olarak geçer (bk. Yûnus 10/90; Yâsîn 36/25; eş-Şûrâ 42/15). Şûrâ sûresinde doğrudan doğruya Hz. Peygamber'e "âmentü" demesi emredilir. Buna dayanarak âmentünün Kur'an'da yer alan bir terim olduğunu söylemek mümkündür.

"Âmentü billâhi ve melâiketihî ve kütübihî ve rusülihî ve'l-yevmi'l-âhiri ve bi'l-kaderi hayrihî ve şerrihî mine'llahi teâlâ; ve'l-ba'sü ba'de'l-mevti hakk eşhedü en lâ ilâhe illâllah ve eşhedü enne Muhammeden abduhû ve resûlüh" = "Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhiret gününe, kadere, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna iman ettim. Ölümden sonra diriliş gerçektir. Allah'tan başka ilâh olmadığına, Muhammed'in onun kulu ve elçisi olduğuna şahadet ederim" şeklinde sıralanan ve mü'menün bih olarak da adlandırılan itikadî esasların hepsi âmentü terimiyle ifade edilir.

Âmentüde sıralanan ve Ehl-i sünnet inancına bağlı herkesin kabul etmesi gereken bu iman esasları Kur'an'da çeşitli ifadelerle yer almıştır. Bir yerde müminin vasıfları olarak Allah'a, âhiret gününe, meleklere, kitaba (Kur'an'a) ve peygamberlere iman şeklinde sıralanırken (bk. el-Bakara 2/177), başka bir yerde müminlere "Allah'a, peygamberine (Hz. Muhammed'e), peygamberine indirdiği kitaba (Kur'an'a) ve önceden indirdiği kitaba" iman etmeleri emredilir (bk. en-Nisâ 4/136). Buna karşılık Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve âhiret gününü inkâr edenin koyu bir sapıklık içinde olduğu belirtilir (bk. a.y.). Bu âyetlerde değişik şekillerde sıralanan iman esasları Allah'a, meleklere, kitaplara, peygamberlere ve âhirete iman olmak üzere beş ilkede toplanmış ve geleneksel âmentü metninde bulunan kader, yani hayır ve şerrin Allah'tan

olduğu inancı bunlar arasında zikredilmemiştir. Âmentüdeki iman esaslarının sayısı ve muhtevası hadislerde de farklıdır. Buhârî'nin rivayet ettiği Cibrîl hadisinde, "İman nedir?" sorusuna, "Allah'a, meleklerine, Allah'ın görüleceğine, peygamberlerine ve öldükten sonra dirilmeye inanmandır" (Buhârî, "Îmân", 37) cevabı verilerek sayılan beş değişik esas arasında da kader zikredilmediği halde İbn Hanbel (Müsned, I, 21), Müslim ("Îmân", 1), Tirmizî ("Îmân", 4), İbn Mâce ("Mukaddime", 9), Ebû Dâvûd ("Sünnet", 17) ve Nesâî'nin ("Îmân", 4) rivayetlerinde "hayrı ve şerri ile birlikte kadere iman" esası diğerlerine ilâve olarak zikredilir.

Tirmizî'nin diğer bir rivayetine göre Hz. Peygamber, "âmentü" lafzıyla başlayan bir hadisinde ("Fiten", 63), "Ben Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve âhiret gününe inandım" demiştir. Bu hadiste de iman esaslarının yine beş noktada toplandığı ve Kur'an'da olduğu gibi burada da iman esaslarını formülleştiren âmentü metninden (وبالقدر خيره وشرّه من الله تعالى والبعث بعد الموت حق أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله) kısmının eksik olduğu görülür. İman esaslarını âmentü formülünde olduğu gibi topluca konu edinen bazı âyet ve hadislerde kadere imanın yer almayışı, onun ilim, irâde, kudret ve tekvin sıfatları içinde mütalaa edilebilen özelliğine bağlı olsa gerektir. Yoksa Mu'tezile'nin ve günümüzdeki bazı araştırmacıların iddia ettiği gibi (bk. Hüseyin Atay, s. 89-97) İslâm'da kader inancının bulunmayışından dolayı değildir. Nitekim özellikle kader inancı üzerinde duran başka âyet ve hadisler de vardır (bk. KADER). Aslında İslâm literatüründe iman esasları "Allah'a, peygambere ve âhiret gününe iman" şeklinde önce üç (el-usûlü's-selâse), sonra kelime-i şehâdette belirtildiği üzere Allah'a ve Hz. Muhammed'in peygamberliğine iman şeklinde iki, son olarak da Allah'a iman şeklinde (aslü'l-usûl) tek bir esasta özetlenmiştir. Bu son yaklaşıma göre Peygamber'e iman, Allah'a imana ulaşmanın yolu, âhiret de Allah'ın fiillerinden biri olduğundan Allah'a iman edilince ötekiler kendiliğinden benimsenmiş olur. İşte Hz. Peygamber imanı, "Allah'tan başka ilâh olmadığını tasdik etmektir" diye tarif ederken (bk. Müslim, "Îmân", 33; Tirmizî, "Îmân", 5) ve, "Allah'tan başka ilâh yoktur diyen cennete girer" müjdesini verirken (bk. Tirmizî, "Îmân", 17) bu gerçeği ifade etmiştir.

Dinî bilgilerin öğretilmesinde ilk sırayı alan ve ilk devirlerden beri öğretilegelen Ehl-i sünnet'in geleneksel itikad metni olan âmentünün, başta Cibrîl hadisi olmak üzere, Hz. Peygamber'in "İman nedir?" sorusuna

verdiği değişik cevaplardan (bk. Müsned, I, 19; Tirmizî, “Kader”, 17; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 34; İbn Mâce, “Mukaddime”, 9) derlendiği anlaşılmaktadır. Zira Tirmizî’nin bir rivayetinde (“Fiten”, 63) yer almayan kısımlar Müslim’de (“Îmân”, 46, 53), İbn Mâce’de (“Mukaddime”, 10) ve Tirmizî’nin başka bir rivayetinde (“Kader”, 10) aynı lafızlarla zikredilmektedir. İbn Hacer ve Aynî’nin Cibrîl hadisine yaptıkları şerhler de bu görüşü teyit etmektedir (bk. Fethu’l-bârî, I, 197; ʿUmdetü’l-kārî, I, 326, 335). Âmentü klişesine akaid kitapları içinde ilk defa İmâm-ı Âzam’ın el-Fıkhü’l-ekber’inde rastlanır (s. 1). Daha sonra Hakîm es-Semerkandî es-Sevâdü’l-aʿzam’da (s. 5) ve özellikle Ebü’l-Leys es-Semerkandî Beyânü ʿakıdeti’l-usûl adlı eserinde iman esaslarını âmentü biçiminde özetlemiştir. Müteahhir devirde Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî’nin âmentüyü şerhederek (bk. el-ʿAkıdetü’z-zekiyye, vr. 2ª vd.) başlattığı “âmentü şerhi” telif türü, kendisinden sonra da devam etmiştir. Âmentü öğretiminin Mâtürîdîler arasında son derece yaygın olmasında, konuyla ilgili ilk eserleri Semerkandlı âlimlerin yazmış olmalarının etkisi büyüktür.

Dinî toplulukların temel itikadî esaslarını ihtiva eden ve bir mânada dinin teorik mahiyetini ortaya koyan âmentüler Yahudilik, Hıristiyanlık, Budizm, Hinduizm, Eski Mısır ve İran dinlerinde de vardır. Yahudiliğin ilk dönemlerinde bu din mensuplarının bugünkü mânada belirlenmiş bir âmentüleri yoktu. Bu devirde insanın Tanrı ile olan ilişkilerini ifade etmek için Tevrat’taki bazı bölümlerle (Tesniye, 4/6-8, 10/12) yetinilmekteydi. Grek felsefesinin metafizik problemleriyle ilgilenmek zorunda kalan yahudilerde âmentü konusundaki ilk çalışmayı filozof Philon’un (ö. 40) yaptığı görülür. Philon, Hz. Mûsâ tarafından öğretildiğini kabul ettiği beş maddelik âmentüyü ortaya koyup bunları “Allah vardır, birdir, hâkim-i mutlaktır, âlem yaratılmıştır ve tektir” şeklinde sıraladı. Filistin yahudileri Philon’un Grek felsefesinin etkisi altında kaldığını ve Filistin’deki dinî gelişmelerden zamanında haberdar olmadığını ileri sürerek onun tesbit ettiği âmentüyü kabul etmediler. Bu husustaki diğer bir teşebbüs Mişna’da bulunmaktadır (bk. I. Epstein, s. 203). Fakat asıl çalışmalar, Semerkant civarında ve diğer bölgelerde yaşayan İslâm kelâmcılarının Yahudiliğe yönelttikleri tenkitlerle başladı. Özellikle Semerkant bölgesinde bulunan Karailer müslümanlardan etkilenerek bir taraftan yapılan tenkitlere cevap vermeye, diğer taraftan da âmentülerini tesbit etmeye çalıştılar. İlk ciddi çalışmayı Saadia Gaon (Saîd b. Yûsuf el-Feyyûmî, ö. 942) ve Toledolu

Abraham b. David’in (ö. 1198) gerçekleştirmesinden sonra bugün yahudilerin dua kitaplarında bulunan on üç maddelik âmentü Mûsâ b. Meymûn (ö. 1204) tarafından ortaya konuldu (bk. ERE, IV, 244-246). Burada yer alan Allah’a, peygamberlere ve öldükten sonra dirilişe imanın dışındaki on esas Allah’ın sıfatları, Hz. Mûsâ’nın nübüvveti, üstünlüğü, Allah’la konuşması ve Tevrat’ın neshedilemeyeceğine dairdir. Daha sonra H. Crescas (ö. 1410), Josef Albo (ö. 1444) ve Moise Mendelssohn (ö. 1786) gibi reformist yahudiler tarafından yahudi âmentüsü yeniden tesbit edilmişse de muhafazakâr yahudiler Mûsâ b. Meymûn’un belirlediği âmentüye bağlı kalmıştır.

Havârilerden iki nesil sonra ilk defa Roma’da tesbit edilen, “Havârilerin iman esasları” olarak bilinen ve daha sonraki Filistin, Mısır, Küçük Asya ve Antakya âmentülerinin de temelini teşkil eden on üç maddelik hıristiyan âmentüsü ise Allah’a, Rab Îsâ’ya, Kutsal Ruh’a ve öldükten sonra dirilişe inanmanın yanında Hz. Îsâ’nın doğumu, çarmıha gerilişinden sonra diriltilip göğe yükseltilmesi ve herkese hükmetmek üzere tekrar dünyaya gelişiyle ilgili birtakım hıristiyan akîdelerini de ihtiva eder. İznik (325) ve İstanbul (381) konsillerinde tesbit edilen ikinci hıristiyan âmentüsünde teslîs akîdesi biraz daha genişletilerek kökleştirilmiştir.

İslâm’dan önceki bu iki semavî dinin âmentülerinde kitaplara, meleklere ve kadere iman yer almamakta, buna karşılık Hıristiyanlık’ta Hz. Îsâ’nın ulûhiyetine ve Allah’ın oğlu olduğuna inanma esası getirilmekte, yahudilerin elinde bulunan Tevrat’ta ise âhirete imandan bahsedilmemektedir. İslâm kaynaklarına göre bütün peygamberlerin insanlara aynı iman esaslarını öğrettiği, bunlarda hiçbir değişikliğin bulunmadığı, peygamberlerin ve ilâhî kitapların birbirini tasdik ettiği (bk. el-Hac 22/78; eş-Şûrâ 42/13; Âl-i İmrân 3/3; el-Bakara 2/91; el-Fâtır 35/31) dikkate alınırsa, yahudi ve hıristiyanların Kitâb-ı Mukaddes’te iman esasları ile ilgili olarak birçok değişiklikler yaptıklarına hükmetmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 19, 21; Buhârî, “Îmân”, 37; Müslim, “Îmân”, 1, 33, 46, 53; İbn Mâce, “Mukaddime”, 9, 10; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 17, 34; Tirmizî, “Îmân”, 4, 5, 17, “Fiten”, 63, “Kader”, 10, 17; Nesâî, “Îmân”, 4; Ebû Hanîfe, el-Fıkhü’l-ekber, Kahire 1323, s. 1; Hakîm es-Semerkandî, es-Sevâdü’l-aʿzam, İstanbul, ts. (Matbaatü İbrâhim), s. 5; Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî, el-ʿAkıdetü’z-zekiyye, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1691, vr. 2a vd.; İbn Hacer, Fethu’l-bârî (nşr. Tâhâ Abdurraûf Saʻd v.dğr.), Kahire 1398/1978, I, 197; Aynî, ʿUmdetü’l-kārî, Kahire 1392/1972, I, 326, 335; Ali el-Kârî, Şerhu’l-Fıkhi’l-ekber, Kahire 1323, s. 12; Hüseyin Atay, Kur’ân’a Göre İmân Esasları, Ankara, ts., s. 89-97; Yaşar Kutluay, İslam ve Yahudi Mezhepleri, Ankara 1965, s. 122-130; I. Epstein, Le Judaisme, Origines et Histoire, Paris 1980, s. 203, 207, 209; P. Batiffol # A. Vacant, “Le Symbole des Apotres”, DTC, I, 1660-1680; İsmail Hakkı İzmirli, “Âmentü”, İTA, I, 371; A. E. Burn # H. Hirschfeld, “Creeds”, ERE, IV, 237-246.

Yusuf Şevki Yavuz

ÂMENTÜ ŞERHİ

Numan Kurtulmuş'un (ö. 1952) iman esaslarını açıklamak üzere kaleme aldığı akaid kitabı.

Âmentü*de yer alan iman esaslarını açıklamak ve bu şekilde halka itikadî konularda muhtaç olduğu bilgileri vermek maksadıyla "âmentü şerhleri" yazma geleneği Osmanlılar'ın son dönemlerinde başlamıştır. Kadızâde Ahmed b. Mehmed Emin'in (ö. 988/1580) Türkçe olarak telif ettiği Ferâidü'l-fevâid*i, Esad Sâhib Efendi'nin Arapça olarak yazdığı ve Kemahlı Feyzullah Efendi'nin Türkçe'ye çevirdiği Ferâʾidü'l-fevâʾid'i (Kahire 1313), Dâvûd b. Muhammed Karsî'nin (ö. 1160/1747) Türkçe Âmentü billâh Şerhi (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1490), Seyyid Ömer b. Abdurrahman'ın Âmentü Şerhi (Risâle-i Nûr alâ nûr, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 1976) ve Numan Kurtulmuş'un Âmentü Şerhi bu türdeki çalışmaların başlıca örnekleridir. Bunlar arasında en çok yayımlanan ve meşhur olanlar ise Kadızâde ile Numan Kurtulmuş'un eserleridir.

1887'de Kastamonu'da doğan Numan Kurtulmuş buradaki Askerî Rüşdiye'yi ve Bursa Askerî İdâdisi'ni bitirdi. 1905'te İstanbul Harbiye Mektebi'nden mezun olduktan sonra Edirne'deki İkinci Ordu'ya mülâzım-ı sânî (teğmen) olarak tayin edildi. Balkanlar'da, Erzurum, Batum ve Azerbaycan'da savaşlara katıldı. Son olarak Sakarya Meydan Muharebesi'nde ağır şekilde yaralanınca binbaşı rütbesiyle emekli olup 1932'de İstanbul'a yerleşti ve burada vefat etti. Âmentü Şerhi'nden başka Binbir Hadis Tercemesi (İstanbul 1948; 1958), Kur'an Meraklılarına Hediye, Cuma ve Bayram Hutbeleri (İstanbul 1952; 1958; 1964; 1965) adlı eserleri de neşredilmiştir.

Altı bölümden oluşan Âmentü Şerhi 117 başlık altında çoğu itikadî, bir kısmı da fıkhî olan konuları işler. Birinci bölümde tevhid, esmâ-i hüsnâ, Allah'ın varlığının delilleri, iman ve şubeleri gibi ilâhiyyat bahisleri, ikinci bölümde meleklerin çeşitleri, özellikleri ve görevleri anlatılır. Esere ilmihal hüviyetini kazandıran üçüncü bölümde kitaplara iman üzerinde durularak

genellikle Hanefî mezhebine ait bilgiler verilir. Dördüncü bölümde Kur'an'da adı geçen peygamberler ve Hz. Muhammed'in nübüvveti anlatılır. Beşinci bölümde âhirete, altıncı bölümde de kadere iman ele alınır.

Âmentü Şerhi Cumhuriyet döneminde yeni harflerle yayımlanan ilk âmentü şerhidir. Hasan Basri Çantay'ın "çetin emeklerin mahsulü, kaynakları sağlam, dili düzgün ve faydalı" şeklinde tanıttığı eser, medreselerin kapatılmasından sonra Türkçe yazılmış dinî kitapların nâdir bulunduğu dönemlerde halkın ilgisini çekmiş ve ihtiyacına cevap vermiştir. İlk defa 1943 yılında yayımlanan eserin günümüze kadar yirmi baskısı yapılmıştır.

Yusuf Şevki Yavuz

AMERİKA

Batı yarı küresinde yer alan dünyanın ikinci büyük kıtası.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. KITADA İSLÂMİYET

42.3 milyon km² yüzölçümüne ve 700 milyondan fazla nüfusa sahip olan kıta kuzeyden Kuzey Buz denizi, batıdan Büyük Okyanus, doğudan Atlas Okyanusu ve güneyden Güney Buz denizi ile çevrilidir. 72º kuzey (Boothia yarımadası) ve 56º güney (Horn Burnu) enlemleri ile 166º batı (Alaska'nın batısındaki Galler Prensi Burnu) ve 35º batı (Brezilya'nın doğusundaki Branco Burnu) boylamları arasında uzanır. Şekil itibariyle iki büyük üçgenden meydana gelmiştir. Kuzey ve Güney Amerika adlarıyla anılan bu üçgen şekilli kara parçalarının arasında, üzerinde Orta Amerika ülkelerinin yer aldığı bir berzah bulunur. Kıtanın kuzey-güney doğrultulu uzunluğu 15.000 kilometreyi, doğu-batı yönünde en fazla genişliği ise 5.000 kilometreyi aşmaktadır.

Amerika adı, yeni bir kıta keşfettiğinden habersiz olan Kristof Kolomb'un ardından 1497'de oraya giden ve 1504 yılında yayımlanan mektuplarında bu topraklardan "mundus novus" (yeni dünya) şeklinde bahseden İtalyan denizcisi Amerigo Vespucci'nin (Americ Vespuce) adından türetilmiştir. Amerika Maya, Aztek ve İnka gibi eski medeniyetlere beşiklik etmiş bir kıtadır. Eski medeniyetleri kuran ilk insanların, Kızılderililer'in ve Eskimolar'ın Bering Boğazı yoluyla Asya'dan, çağdaş medeniyeti kuranların keşiften sonra Avrupa'dan göç ettikleri ve bunlara daha sonra Afrika'dan getirilen zenci kölelerle Asya'daki siyasî değişikliklerden kaçan yeni göçmenlerin katıldıkları göz önüne alınırsa bu kıtaya "göçmenler kıtası" denilebilir.

Amerika kıtası, yüzölçümü itibariyle Afrika kıtasından bir buçuk, Avrupa'dan dört defa daha büyüktür. Ana kıta Kuzey ve Güney Amerika diye ikiye ayrılır ve geçiş bölgesinde yer alan Orta Amerika da beşerî coğrafya açısından Güney Amerika'ya benzerlik gösterdiği Güney Amerika ile birlikte mütalaa edilir. Meksika'nın kuzeyinden itibaren Anglo-Sakson veya kuzeybatı Avrupa kültürünün hâkim olduğu Kuzey Amerika'ya Anglo-Amerika, Güney Amerika ile birlikte Orta Amerika'ya ise Latin Amerika adları verilmektedir.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

1. Yüzey Şekilleri. Yeryüzü şekillerinin sıralanışı bakımından Kuzey Amerika ile Güney Amerika'nın durumu biribirine çok benzer. Her ikisinin de batısında Büyük Okyanus kıyısına paralel olarak kuzeyden güneye doğru uzanan genç kıvrım dağları, doğusunda ise Atlas Okyanusu'na komşu yaşlı dağlar ve platolar bulunur. Batıdaki genç dağlarla doğudaki yaşlı dağlar arasına her iki kara parçasında da alçak platolar ve ovalar girer. Büyük Okyanus kıyısında Alaska'dan Şili'nin güneyine kadar uzanan genç dağlar aynı zamanda Amerika'nın en yüksek kesimlerini meydana getirir. Kuzey Amerika'da bu dağlar birtakım sıralara ayrılır ve bu sıraların arasında Colorado ve Büyük Havza gibi geniş platolar bulunur. Bu dağ sıraları Meksika'ya doğru birbirine yaklaşarak tek bir sıra haline gelir ve Orta Amerika'yı geçtikten sonra Güney Amerika'nın batısında And dağları adıyla devam eder. And dağları da Kuzey Amerika'nın batısındaki dağlar gibi birkaç sıradan oluşur. Fakat bu sıralar arasındaki açıklık kuzeydeki kadar fazla olmadığından araya giren Bolivya ve Peru platoları gibi platolar, Kuzey Amerika'dakiler kadar geniş değildir. Amerika'nın doğusunda bulunan yaşlı dağlar ve platolar alanı, Kuzey Amerika'daki Labrador platosu ile başlar ve güneye doğru Appalachian dağlarıyla devam eder; Guiana ve Brezilya platoları da bu sıranın Güney Amerika'nın doğusundaki devamını meydana getirir.

2. İklim ve Bitki Örtüsü. Amerika kıtasının kuzey-güney doğrultusunda büyük bir mesafe boyunca yayılması bu kıtada çeşitli iklim tiplerinin oluşmasına sebep olmuştur. Ayrıca doğu ve batısında dağlık bölgelerin bulunması, iç kesimlerinde bu dağlık alanlar vasıtasıyla denizden ayrılmış havzaların yer alması ve kıyılarında farklı sıcaklıkta okyanus akıntılarının

mevcut olması kıtanın iklimini daha da çeşitlendirmektedir. Bu yüzden Amerika kıtasında kuzeydeki soğuk iklimlerden tropikal-ekvatoral iklimlere ve Kuzey Amerika'nın batı kıyılarındaki Akdeniz iklimine, iç kesimlerindeki step hatta çöl iklimlerinden de yüksek irtifalarda kendini hissettiren dağ iklimlerine kadar çok çeşitli iklim tipleri görülür. Bu çeşitli iklim tiplerine bağlı olarak kıtanın tabii bitki örtüsü de çeşitlilik gösterir. Kuzeyde soğuk iklim şartlarının meydana getirdiği bir tundra şeridi mevcuttur. Yılın büyük bir kısmında karla örtülü olan bu kesimde ağaç bulunmaz; hâkim bitki örtüsünü sadece bazı otlar ve likenler meydana getirir. Tundra şeridinin bitiminden itibaren orman alanları başlar. Batıdaki Kayalık dağlar ile doğudaki Appalachian dağları orman örtüsünün kesif olduğu bölgelerdir. Kuzey Amerika'nın orta kesiminde, Mississippi'nin batısından itibaren batıya doğru uzanmış yaklaşık 1.5 m. boyundaki otlardan meydana gelen ve "preri" adı verilen gür bir bitki örtüsü görülür. Prerilerden batıya doğru gidildikçe daha kısa boylu otların hâkim olduğu alanlara geçilir. Güney Amerika'da ekvatorun iki tarafında bol yağışla ilgili olarak ekvatoral ormanlar bulunmaktadır. Amazon havzasını baştan başa bu ormanlar kaplar; bunun dışında And dağları da belli bir yüksekliğe kadar ormanlarla kaplıdır.

Akarsu havzaları bakımından Kuzey ve Güney Amerika biribirine benzer. Her ikisinin de batı kesimlerinde yüksek dağ sıralarının bulunması, büyük ırmakların doğu ve güneydoğuya yönelmesi sonucunu meydana getirmiştir. Göllerin sayısı ve büyüklüğü bakımından ise Kuzey Amerika Güney Amerika'dan çok farklıdır. Dördüncü zaman buzullarının buralara yayılıp sonra çekilmeleriyle açılan çukurlarda büyük göller meydana gelmiştir. Bugün bunların bazıları Amerika Birleşik Devletleri-Kanada sınırı üzerinde (Superior, Michigan, Erie, Ontario, Huron), bazıları da tamamen Kanada'da (Büyük Ayı, Büyük Esir, Athabaska ve Winnipeg) bulunmaktadır. Göl bakımından fakir olan Güney Amerika'nın en önemli gölü And dağları üzerindeki Titicaca'dır ve başlıca Kuzey Amerika göllerinin hepsinden daha küçüktür.

3. Nüfus. Amerika, kilometrekareye ancak on beş kişi düşen nüfusu ile yoğunluğu nisbeten az bir kıtadır ve mevcut nüfusu da yüzeyine eşit biçimde dağılmamıştır. Genel olarak kıyı bölgeleri kalabalık, iç kesimler ise tenhadır ve bu iç kesimler arasında Amazon havzası gibi tamamen boş

denilebilecek alanlar da vardır. Kıyı kesiminin kalabalıklığı da Kuzey ve Güney Amerika'da birbirine benzememektedir. Kuzey Amerika'da Atlas Okyanusu kıyıları Büyük Okyanus kıyılarından daha kalabalık olmasına rağmen, Güney Amerika'da her iki kıyının nüfus yoğunluğu arasında belirgin bir fark görülmez. Kıtanın kuzey ve güney parçaları arasında nüfus dağılışı açısından bir başka önemli fark da iç kesimlerin yükselti kademelerindeki nüfus dağılışında göze çarpar. Kuzey Amerika'nın iç kesimlerinde, dünyanın birçok yerinde olduğu gibi alçak alanlar daha kalabalıktır ve yükseklik arttıkça nüfus yoğunluğu düşer. Buna karşılık Güney Amerika'nın iç kesimlerinde ve özellikle And dağlarının bazı bölgelerinde yükseklerdeki nüfus aşağılardakinden daha fazla olabilmektedir. Bu durum, ekvatora yakın bölgelerde iklimin belli yükseltilerden sonra daha yaşanılabilir karakter almasından ileri gelir. Güney Amerika nüfusunun hemen hemen yarısı tek bir ülkede (Brezilya) yaşamakta, öteki yarısı ise geriye kalan on bir ülkeye dağılmış bulunmaktadır. Aynı şekilde Kuzey Amerika'da da bütün nüfusun üçte ikiden fazlası Amerika Birleşik Devletleri'nde yaşamaktadır ki bu nüfus Kuzey ve Güney Amerika toplam nüfusunun da yarısına yakındır. Menşe bakımından nüfusun büyük çoğunluğunu Kuzey Amerika'da İngiliz ve Fransız, Güney Amerika'da ise daha çok İspanyol ve az miktarda da Portekiz kökenli Avrupalılar teşkil eder. İktisadî gelişme açısından da Kuzey ve Güney Amerika arasında büyük fark görülür. Kuzey Amerika her bakımdan gelişmişlik örneği olduğu halde Güney Amerika henüz birçok kesimlerinde gelişme çabası içinde bulunmaktadır.

4. Din. Kıtanın keşfinden önce Amerika'da çeşitli medeniyetler ve buna bağlı olarak farklı kabile dinleri gelişmişti. XVI. yüzyıldan itibaren Amerika kıtasına yerleşmeye başlayan Avrupalılar, Hıristiyanlığı da beraberlerinde getirerek bu dini yerli halka kabul ettirmeye çalıştılar. Böylece önceleri kıtada varlığını sürdüren İnka, Aztek, Toltek ve Maya gibi yerli uygarlıkların dinleri, yerlerini büyük ölçüde Hıristiyanlığa bırakmak zorunda kaldılar.

Avrupa'dan Amerika'ya yayılan Hıristiyanlık, Amerika Birleşik Devletleri'yle Kanada'da daha çok Protestanlık ve kıtanın diğer yerlerinde ise Katoliklik şeklinde devam etti. Bugün Kuzey Amerika'da Protestanlar, Orta ve Güney Amerika'da ise Katolikler hâkim durumdadır. Ayrıca

Protestanlık içinde müstakil kiliselere sahip birçok tarikat ortaya çıkmıştır. Bunların halk arasında en yaygın olanları Mormonlar, Kuakerler, Baptistler, Presbiteryenler, Anglikanlar, Moravyonlar, Yedinci Gün Adventistleri ile Methodistler'dir.

Güney Amerika'da bulunan ülkelerin çoğunda Katolik mezhebi resmî devlet dini haline gelmiş olup diğer mezheplere bağlı olanlar azınlık halindedir. Brezilya, Arjantin, Peru, Paraguay, Uruguay, Şili ve Kolombiya gibi Güney Amerika ülkelerindeki Katolikler'in oranı % 80'i aşmaktadır. Ayrıca bu ülkelerdeki Katolik kilisesi 1960'lardan itibaren büyük değişiklikler geçirerek önem kazanmıştır. Ülkelerin sosyal, politik ve ekonomik durumlarına göre yeni bir şekil alan kilise devlette söz sahibi olmuş, olayların gelişmesini etkilemiştir.

Güney Amerika'da hâlâ görülen animistik inançlara bağlı ilkel kabileler daha çok Peru'dadır. Brezilya'nın bazı yörelerinde yerliler ve Afrika asıllılar putperestlik inanç ve geleneklerini sürdürmektedirler. Köle ticareti ve daha sonra sözleşmeli işçilerin getirtilmesi sırasında kıtaya giren İslâmiyet'in etkisi bugün özellikle Surinam, Guyana, Trinidad ve Tobago'da önemli ölçüde devam etmektedir. Müslümanlar kıtanın diğer ülkelerinde ise küçük cemaatler halinde yaşamaktadırlar (aş. bk.). Amerika kıtasında yahudiler, Amerika Birleşik Devletleri'nde etkin olmalarına karşılık küçük gruplar halindedirler.

5. Ekonomi.

a) Kuzey Amerika. Kuzey Amerika kıtasının beşerî coğrafya açısından en fazla dikkati çeken özelliği, son 150 yıl içinde göstermiş olduğu büyük iktisadî gelişmedir. Bu iktisadî gelişmede çeşitli ve zengin doğal kaynakların önemi çok fazladır ve bu kaynakların iyi bir şekilde kullanılması da kıtadaki büyük endüstri bölgelerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Kuzey Amerika dünyadaki petrol ve doğal gazın beşte üçünü, demir cevherinin yarıdan fazlasını, maden kömürünün yarıya yakınını, bakırın beşte ikisini, kurşun ve çinkonun da üçte birini vermektedir. Başlıca petrol yatakları doğudaki Appalachian petrol bölgesiyle batıda Kaliforniya'da, güneyde Teksas'ta ve eski bir petrol ülkesi olan Meksika'da bulunanlardır. Appalachian dağlarının bulunduğu kesim sadece petrol

üretim alanı değildir. Bu dağların arasındaki vadilerle üzerlerindeki plato alanları aynı zamanda maden kömürü, kalker, tuz, jips, demir cevheri ve hidrolik enerji üretim alanı olarak da şöhret yapmıştır. Appalachian dağlarının batısındaki havzalar ise petrol, doğal gaz, bakır, molibden, altın, gümüş, çinko, uranyum ve fosfat gibi çeşitli doğal kaynakların yayılmış olduğu alanlardır.

Kuzey Amerika'nın iktisadî hayatında dikkati çeken bir husus da tarımla uğraşan nüfusun bütün nüfusa oranı fazla olmadığı halde buranın bazı ürünler açısından dünya genelinde söz sahibi olmasıdır. Meselâ Asya'dan sonra en fazla pirinç Kuzey Amerika'da yetişmektedir. Amerika'da pirinç tarımı Mississippi nehrinin aşağı mecrasında ve Meksika körfezinin kuzey kıyıları ile Kaliforniya'da çok gelişmiştir. Pamuk da Asya'dan sonra en fazla Kuzey Amerika'da üretilmektedir. Dünyada pamuk ekimine ayrılan sahaların dörtte bir kadarı sadece Amerika Birleşik Devletleri'nde bulunmakta ve geniş yer kaplayan bu topraklar ülke coğrafyasında "Pamuk kuşağı" (Cotonbelt) adıyla tanımlanmaktadır. Amerika'da pamuk tarımının önemi zencilerin bu topraklarda köle olarak çalıştırılmasından sonra artmıştır. Meksika da önemli bir ham pamuk ihraç ülkesidir. Kuzey Amerika'da Amerika Birleşik Devletleri ve Kanada önemli birer buğday üreticisidir. Buğdayın kuzey sınırı, Atlas Okyanusu kıyısında 50º kuzey enleminden başlar, batıya doğru gittikçe yükselerek Kayalık dağların eteklerinde 62º kuzey paraleline kadar çıkar. Doğudaki buğday sınırının daha düşük olması bu kıyılardaki fazla nem ve Labrador soğuk su akıntısının varlığı ile ilgilidir. Buna karşılık batı kesiminde buğday tarımının daha kuzeyde de yapılabilmesi, Kayalık dağlardan esen "chinook" adlı sıcak rüzgârın etkisiyle mümkün olmaktadır.

Kuzey Amerika'da uzaklıkların dev boyutlarda olması ve bu uzaklıkları kısa sürede ve rahat bir şekilde katetme isteği ulaşımı geliştirmiştir. Demiryolları ağı çok genişlemiş ve özellikle iki okyanusu biribirine bağlayan yolların yapımına önem verilmiştir. Son yıllarda denizyollarının yolcu taşımadaki payı öteki ulaşım sektörleri karşısında azalmış olmakla birlikte bu sektör hâlâ yük taşımacılığında önemli bir yere sahiptir. Kuzey Amerika'daki iç sular yeryüzünün bu konudaki en canlı trafiğine sahne olmaktadır. Nehir, kanal ve göllerin ortaklaşa devreye girdiği bu uzun su yolları sayesinde, açık deniz vapurları kıyıdan 1000 km. kadar içeride

bulunan nehir limanlarına ulaşabilmektedir. Kıtanın kuzey kesimlerinde özellikle Kanada'da karayolu ulaşımı önem kazanmıştır. Ticarî anlamda havayolu kullanımı Kuzey Amerika'ya Avrupa'dan on yıl sonra girmiş, fakat hızlı bir gelişme göstererek burayı hava ulaşımından en fazla faydalanılan yer durumuna getirmiştir.

b) Güney Amerika. Güney Amerika'da boş ve nüfusu seyrek alanların geniş yer tutması burada hayvancılığın gelişmesine yol açmıştır. Orta kesimleri kaplayan kuzeyden güneye doğru Chaco, Pampas ve Patagonya bölgeleriyle çayırların bol olduğu yöreler hayvancılık yapılan alanlardır. Buna karşılık bu kıtada tarımın geniş alanlara yayılması çok daha yenidir ve bu genişleme, Güney Amerika'ya arka arkaya gelen göçmen akınlarının bir sonucudur. Tarım ürünleri arasında kahve ve kakao ön sırada yer alır. Dünyada kahve üreten ve satan ülkelerin en başında Brezilya gelir; burada kahve tarımına XVIII. yüzyılın ilk yarısında Para ve Maranhao eyaletlerinde başlanmıştır. Brezilya'nın önemli limanlarından olan Santos, kahve ticaretinin âdeta sembolü haline gelmiştir ve dünya kahve ticaretiyle beraber kahve fiyatları da bu limandan kontrol edilmektedir.

Bugün Afrika kıtasında daha fazla önem kazandığı görülen kakao ağacının anavatanı Güney Amerika'nın tropikal kısımlarıdır ve halen çeşitli bölgelerde kakao tarımı yapılmaktadır. Özellikle Brezilya'daki Bahia bölgesi önemli bir kakao üretim alanıdır ve bu bölgenin dışa açılan kapısı durumunda olan Bahia Limanı da önemli bir kakao ihraç merkezidir. Önem bakımından kahve ve kakaoyu şeker kamışı, tütün, pamuk ve muz takip eder. Orta Amerika, Antiller ve Küba'da çok yetiştirilen şeker kamışı Güney Amerika'nın kuzey kesimlerinde de fazlaca üretilir. Peru, Kolombiya, Brezilya, İngiliz Guyanı ve Venezuela'da bu üretim bir hayli ilerlemiş durumda olup Brezilya Hindistan'dan sonra dünyanın en fazla şeker kamışı tarımı yapılan ülkesi durumuna gelmiştir. Güney Amerika'da tahıl tarımı da oldukça yaygındır ve buğday ekiminin güney sınırı 45. güney paraleline kadar iner. En önemli buğday alanları Arjantin, Uruguay ve Şili ile Güney Brezilya'nın bazı kesimlerinde bulunur. Arjantin'in Pampas bölgesi Güney Amerika'nın tahıl ambarı durumundadır ve buradan dışarıya buğday ihraç eden tek ülke de Arjantin'dir.

Güney Amerika yeraltı kaynakları bakımından oldukça çeşitlilik gösterir.

Başlıca petrol yatakları Venezuela'da Maracaibo gölünün çevresinde, Kolombiya'nın Magdalena vadisinde kıyıdan 500 km. kadar içerideki Barranca Bermeje dolaylarında, Ekvador ve Peru'nun Büyük Okyanus kıyılarında ve bu iki ülkenin birbirine komşu oldukları kesim ile Arjan tin'in Patagonya bölgesinde bulunur. Petrol bakımından zengin durumda olan Güney Amerika'da maden kömürü hemen hemen yok denecek kadar azdır; işletilen en önemli yataklar Şili'de ve Brezilya'da bulunan birkaç küçük kömür havzasında yer alır. Diğer yeraltı kaynaklarından bakır Şili ve Peru'da çıkarılır.

And dağlarının ihtiva ettiği tabii kaynaklar arasında Peru topraklarından çıkarılan çinko, kurşun ve demir sayılabilir. Güney Amerika'da demir yatakları Peru'dan başka Brezilya, Şili, Kolombiya, Venezuela ve Arjantin'de de bulunur; kıymetli madenlerden altın Kolombiya'da çıkarılır.

Güney Amerika'nın yeraltı kaynakları bakımından zenginliğine rağmen endüstrisi henüz yeteri kadar gelişmemiştir. Ağır endüstri kollarından demir çelik endüstrisi, demir cevheri yataklarının yaygın olduğu Kolombiya, Brezilya, Venezuela, Şili, Peru ve Arjantin'de toplanmıştır. Ham madde sıkıntısı çekmeyen kimya endüstrisi sadece Brezilya ve Arjantin'de, dışa bağımlı olan makina endüstrisi ise Brezilya, Arjantin, Kolombiya ve Venezuela'da gelişme göstermiştir. Dokuma endüstrisi en erken başlayan endüstri kolu olup yün ve pamuk üretiminin bol olduğu Güney Amerika'da bütün ihtiyacı karşılayacak düzeydedir.

Güney Amerika'da ulaşım ağı, nüfus dağılışında olduğu gibi düzensiz bir dağılım gösterir. Demiryollarının ancak kısa hatlar halinde denizden içeriye doğru uzandığı veya Fransız Guyanı gibi hiç bulunmadığı ülkelerin yanında Arjantin gibi demiryolu ağının sık olduğu ülkeler de vardır. Karayollarının durumu da henüz sıkı bir ağ kuruluşunda değildir ve ulaşım alanındaki bu eksikliğin akarsulardan geniş ölçüde faydalanılarak giderilmesine çalışılmaktadır. Güney Amerika'da iç kesimlere kolaylıkla girebilmenin en iyi yollarından biri nehir ulaşımını kullanmaktır. Açık deniz gemileri, Amazon ağzından bu nehir üzerindeki Manaus Limanı'na kadar sokulabilmektedirler; ayrıca altları düz tekneler kullanmak suretiyle Amazon'un kollarına girmek ve bu yolla Peru sınırına kadar ulaşmak da mümkün olmaktadır. Amazon'dan başka Plata, Parana, Uruguay ve

Paraguay ırmakları da kıyıdan içerilere doğru teknelerle yüzlerce kilometre sokulma imkânı verirler. Ulaşım bakımından kuzeybatıdaki Magdalena nehrinin durumu daha farklıdır. Bu nehir üzerinde yer yer çavlanlar bulunduğundan ulaşım, bazı kesimlerinde yük ve yolcunun trenlere aktarılması, sonra yine nehir üzerinde taşınması şeklinde sürdürülmektedir. Hava ulaşımı son yıllarda belirli bir gelişme göstermiş ve kıtanın önemli şehirleri havayolu ağı ile birbirine bağlanmıştır.

II. TARİH

1. Kuzey ve Orta Amerika. Milâttan önce çeşitli medeniyetlere sahne olan Kuzey Amerika'da milâttan sonra da bölgenin yerli halkını oluşturan Kızılderililer tarafından bazı mahallî uygarlıklar (şeflikler) kuruldu. Orta Amerika'da ise hiyeroglif yazıyı benimseyen Mayalar, milâttan sonra III. yüzyılda klasik dönem uygarlığının başlangıcı sayılan yeni bir medeniyet geliştirdiler; bu medeniyet IX. yüzyıla kadar sürdü. Ancak VII-IX. yüzyıllar arasında Orta Amerika'nın güneyinden gelen göçler ve savaşlar, bu medeniyetle birlikte birçok klasik dönem medeniyetinin yok olmasına sebep oldu. X. yüzyılda Yucatan Maya bölgesine giren bir Kızılderili kabilesi olan Toltekler 1100'de Tula şehrini kurarak medeniyetlerini geliştirmeye başladılar. Bölgede 1200 yılına kadar devam eden Toltek etkisi, XI ve XII. yüzyılda yerini kuzeyden Meksika'ya gelen Aztekler'e bıraktı. 1325 yılında Tenoçtitlan (bugünkü Mexico City) şehrini kuran Aztekler İspanyollar'ın saldırılarına kadar medeniyetlerini sürdürdüler. Bu saldırı sonunda bütün Aztek İmparatorluğu ortadan kalktı.

Avrupalılar'ın Amerika'ya ulaşmaları Kristof Kolomb'un kıtayı keşfinden daha önceki dönemlere dayanmaktadır. Nitekim İskandinav yazılı destanlarına göre X. yüzyılda Nöldikler (Vikingler) Kanada'nın Atlas Okyanusu sahillerine ulaşmışlardı.

Grönland'ın güneybatı sahillerinde koloni kuran bu Avrupalılar, buradan düzenledikleri seferlerle kıtanın kuzeydoğu sahillerine kadar gittiler. Ayrıca Mağribli müslüman coğrafyacı İdrîsî'nin (ö. 1165) Atlantik haritasında Antilla adalarını göstermesinden anlaşıldığına göre müslümanlar da Kolomb'dan önce bölgeden haberdar idiler. Hatta daha sonra tarihçi İbn Fazlullah Ömerî (ö. 1349), Batı Afrikalı Mense Kanka Mûsâ ve Sene

Gambiya kıyısından başlayan ikinci sefere başkanlık yapan II. Ebû Bekir'in hükümdarlıkları sırasında XIV. yüzyılda Mali'den keşif heyetleri yollandığını yazmıştır.

XV. yüzyılda, Avrupalılar'ın coğrafî keşifleri başlattıkları sırada Kristof Kolomb 1492'de Hindistan'a gitmek düşüncesiyle çıktığı ilk seyahatinde Bahama adalarına vardı. Amerika'nın Avrupalılar'ca keşfi sayılan bu tarihten sonra Kolomb kıtaya üç defa daha geldiyse de Avrupalılar'ın bilmediği yeni bir yer keşfettiğini anlayamadı. Ancak her defasında bulduğu kıymetli madenler Avrupa devletleri ve seyyahlarının kıtaya olan ilgisini arttırdı. Kıtada yer elde etmek için rekabete başlayan Avrupa'nın iki sömürgeci devleti İspanya ve Portekiz, bu rekabeti ortaklaşa bölüşmek üzere 1494'te papalığın da onayı ile Tordesillas Antlaşması'nı imzaladılar.

Bu kıtanın zenginliklerini ele geçirmek ve yerli dinlerin yerine Katolikliği yaymak amacıyla harekete geçen bu devletlerden İspanya ilk defa Hispaniola'da (bugün Haiti ve Dominik cumhuriyetleri) yerleşti. İspanyollar buradan hareketle 1510'da Küba, Jamaika ve Porto Riko'yu ele geçirdiler ve 1513'te Panama kıstağına ulaştılar. 1519'da Meksika'yı almak için başlattıkları savaşta Aztek İmparatorluğu'nu da yıkarak iki yıl içerisinde bölgeye yerleştiler (1521).

1524-1525 yıllarında Portekizli Estaban Gomes İspanyollar adına Florida'ya geldi. İspanya'nın Küba valisi ise 1539'da Florida'yı aldı ve iç bölgelere doğru ilerleyerek kuvvetleriyle birlikte üç dört yıl içinde Kuzey Amerika'nın güneydoğu kesimlerini ve Mississippi nehrini keşfetti. Böylelikle yavaş yavaş doğuda Mississippi, kuzeyde Monterrey ve San Fransisko'ya kadar uzanan topraklarda hâkim olan İspanya, Kuzey Amerika'daki sömürgelerini, merkezi Meksika'da olan bir genel valilikle yönetimi altına almıştı. Bu genel valiliğin sınırları Meksika, Yucatan yarımadası ve Guatemala bölgelerini kapsıyordu. Madencileri, askerleri ve rahipleri Güneybatı Amerika'da ilerledikçe İspanya Teksas'ta (1718), Sinaloa'da (1734), Yeni Santander'de (1746) ve Kaliforniya'da (1767) yeni askerî hükümetler kurdu.

Kıtaya daha sonra gelen İngiltere ve Fransa, İspanyollar'ın hâkim olduğu toprakları zamanla kendi ellerine geçirdiler. 1810'dan sonra İspanya'nın

Amerika'daki üstünlüğü sarsılmaya başladı. 1823-1839 arasında, hâkimiyeti altında bulunan Meksika, Guatemala, El Salvador, Honduras, Nikaragua ve Kosta Rika devletleri bağımsızlıklarını kazandılar.

İspanyollar, Kuzey Amerika'nın güneyinden kıtaya nüfuz etmelerine karşılık Fransız ve İngilizler Atlantik kıyılarından iç bölgelere doğru ilerlediler.

Fransızlar ilk sürekli yerleşimlerini 1604'te Fund körfezinde kurdular. Bundan sonra asıl büyük yerleşimlerini 1608'de Quebec'de gerçekleştirdiler. 1682'de Mississippi'nin ağzına kadar ulaşan Fransızlar, Ohio'dan Meksika körfezine kadar olan sahanın kendilerine ait olduğunu iddia ederek burada kralları Louis'ye izâfeten Louisiana'yı kurdular (1699). Böylelikle Fransız kolonileri Acadio'nun (sonra Nova Scotia) girintili çıkıntılı kuzey kıyılarından büyük göllerin ötesine, Mississippi'nin doğu yakasından Meksika körfezi ve yeni kurulan New Orleans'a (1718) kadar genişledi. İngilizler'le kıtada üstünlük sağlama mücadelesinde Fransız kolonileri birkaç defa saldırıya uğradı ve topraklarının bir kısmı İngilizler'in eline geçti. İngiltere ile bu yüzden giriştikleri Yedi Yıl Savaşı'nda (1756-1763) yenilerek Paris Antlaşması'yla (1763) Mississippi'nin doğusunda kalan kısmını ve Kanada'nın tamamını İngiltere'ye, Mississippi'nin batısını ise İspanya'ya bırakmak zorunda kaldı. Böylelikle Fransa Kuzey Amerika'daki kolonilerinin hemen hepsini kaybetti. Fransızlar 1800'lerde Louisiana'yı ele geçirdilerse de 1803'te burayı Amerika Birleşik Devletleri'ne verdiler.

XVII. yüzyıl başlarından itibaren İngiltere keşifler sonunda tanıdığı Kuzey Amerika'nın çeşitli yerlerinde geniş topraklara sahip olmaya başladı. 1607'de ellerinde krallığın imtiyaz belgesi bulunan bir grup İngiliz tüccar Virginia'daki James nehri ağzına gelerek Jamestown şehrini kurdular. 1612'de Virginia'da üretilen ıslah edilmiş tütünün Avrupa'da tutulmaya başlaması bu ürüne verilen önemi arttırdı. Bunun sonucunda doğan iş gücü ihtiyacını karşılamak için gerekli yeni işçileri temin maksadıyla köle ticaretine ağırlık verildi. Böylece Amerika Birleşik Devletleri tarihinde çok büyük boyutlara ulaşacak olan Afrikalı zenci kölelerin Amerika'ya taşınması meselesi başlamış oldu.

1620’de, dinî inançlarını daha kolay yaymak için Pilgram Fathers adlı mezhebe bağlı bir başka İngiliz grup günümüzde Massachusetts kıyılarındaki Cod Burnu’na (Cape Cod) gelerek New Plymouth’u kurdular ve İngiltere’nin ikinci yerleşimini gerçekleştirdiler. Yüzyılı aşkın bir zamanda Apalaş dağları ile Atlas Okyanusu arasında ilk teşekkül eden iki koloniyle birlikte on üç İngiliz kolonisi kuruldu. Kurulan diğer koloniler Maryland (1632), Connecticut ve Rhodelland (1636), ilk önce Hollandalılar tarafından New Amsterdam adıyla kurulan New York (1664), New Jersey ve Delaware (1664), New Hampshire (1679), Pennsylvania (1681), Kuzey Carolina (1729) ve Georgia (1729) idi.

1763’te Paris Antlaşması ile Kanada’nın tamamını ve Mississippi’nin doğusundaki toprakları ele geçiren İngiltere bundan sonra üç koloni daha kurdu. Bunlar Doğu Florida, körfez boyunca uzanan Batı Florida ve Quebec idi. Bu tarihlerde İngiltere hemen hemen bütün Kuzey Amerika’ya hâkim olmuştu. Ancak çok geçmeden bu kolonilerin on üçü kendi anayasalarını hazırlayarak 1776’da bağımsızlık bildirisini yayımladılar ve 1873’te Amerika Birleşik Devletleri kurulmuş oldu. Böylece İngiltere Kuzey Amerika’daki en zengin sömürgelerini kaybetti. 1860’tan sonra İngilizler’in elinde kalan kuzeydeki koloniler arasında da önemli değişiklikler oldu. 1867’de Quebec, Ontorio, Nova Scotia ve New Brunswick’i kapsayan kolonilere dominyon statüsü tanındı.

İspanya, İngiltere ve Fransa gibi Rusya ve Hollanda da Amerika kıtasına ilgi gösteren devletler arasındaydı. 1741’de Rus çarının emrindeki Danimarkalı kaptan Vitus Bering bugün kendi adıyla anılan boğazı geçip Alaska’ya çıktı. 1799’da ise Rus çarı bu bölgeyi bir AmerikanRus şirketine devretti. 1867’de Amerika Birleşik Devletleri Alaska’yı Rusya’dan 7.200.000 dolar karşılığında satın aldı.

2. Güney Amerika. Güney Amerika’da görülen ilk topluluklar, Orta Amerika yolunu takip ederek gelen ve avcılık, balıkçılık ve meyva toplayıcılığı gibi işlerle uğraşan göçebelerdi. Kuzey Amerika’daki Maya ve Aztekler gibi bunların yazıya dayanan bir medeniyetleri yoktu. Bir medeniyetin kurulması ancak X. yüzyılın sonlarına doğru gerçekleşti. Peru’ya nereden geldiği bilinmeyen İnkalar, Cuzco yakınlarında yerleşmişler ve bölgedeki yerli kabileleri hâkimiyet altına alarak gelişmeye

başlamışlardı. Aztekler’e oranla daha geniş bir imparatorluk kuran İnkalar XV. yüzyılda medeniyetlerini doruğa ulaştırdılar. Bu dönemde ülkenin sınırları bugünkü Peru, Ekvador, Bolivya, Kuzey Arjantin ve Kuzey Şili’yi içine alacak kadar genişti. İmparatorluk İspanyol işgalinden kısa bir süre önce ikiye bölündü.

Avrupalılar’ın Güney Amerika’ya ilk çıkışları Kristof Kolomb’un üçüncü seferinde gerçekleşti (1498). Bu seferle Paria körfezinde Venezuela’nın doğu kıyılarına çıkarak Orinoco deltasına ulaştılar. 1520’de Macellan İspanya adına çıktığı dünya turunda bugün kendi adıyla anılan boğazı geçerek kıtanın en güney kısımlarını keşfetti. Bu keşiflerin ardından Avrupalılar’ın kıtaya ilk müdahaleleri başladı. 1530’da Panama’dan ayrılan İspanyol Pizzaro ve Diego da Almagra, bir yıl sonra Peru’daki İnka İmparatorluğu’na saldırarak beş yıl içerisinde imparatorluğu ele geçirdiler (1536). 1541’de orta Şili’ye Santiago şehrini kuran İspanyollar 1553’te Şili’ye tamamen hâkim oldular. Ancak kurdukları birçok şehir yerli halk tarafından zaman zaman saldırıya uğradı. Bu yüzden İspanyollar’ın ülkenin kuzey taraflarındaki egemenlikleri belirsiz kaldı. İspanyollar Rio de la Plata bölgesinden Güney Amerika’nın doğusuna nüfuz ettiler. 1536’da Buen Aires’i (Buenos Aires) kurdular, fakat burada da yerli Kızılderililer’in saldırısına uğradılar ve kurdukları şehir yıkıldı. Saldırılardan kurtulan İspanyollar Parana ve Uruguay nehirlerini geçtikten sonra 1541’de Asuncion’u kurdular. Yaklaşık yarım yüzyıl boyunca Arjantin’in sömürgeleştirilmesini buradan sağladılar ve yıkılan Buen Aires’i 1580’de yeniden eski haline döndürdüler.

Güney Amerika’daki İspanyol sömürgeleri, ilki 1535’te Peru’da (merkezi Lima), ikincisi 1717’de Yeni Granada’da (merkezi Bogota), üçüncüsü ise 1776’da Rio de la Plata’da kurulmuş genel valiliklerle yönetiliyordu.

İspanya’nın sömürgesi olmayan Güney Amerika’nın diğer kesimleri, Tordesillos Antlaşması (1498) gereğince Yeşil Burun’un (Cape Verde) batısından geçen bir sınırla Amerika’nın en doğusundaki topraklar Portekiz’e bırakılmıştı. Ancak Portekiz, diğer sömürgeleriyle daha fazla meşgul olduğundan Güney Amerika’nın bu bölgesinde etkili değildi. 1530’larda bölgenin Fransızlar tarafından tehdit edildiğini görünce bugünkü Brezilya’yı da kapsayan bir alanı on iki yönetim birimine bölerek

egemenliğini tam olarak sağladı. Çok geçmeden bu on iki valilik, çıkarları ve özel problemleri olan on iki özerk topluluğa dönüştü. 1548'de Portekiz bunları merkezi Bahia'da olan genel bir valilik yönetiminde topladı. Portekiz'in şeker kamışı üretimini geliştirmesi kölelik sistemini de beraberinde getirdi. XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren büyük şeker kamışı çiftliklerinde Afrikalı köleler zor şartlar altında çalıştırılmaya başlandı.

1580'de Portekiz ve İspanya krallıklarının birleşmesi üzerine Brezilya da bunlara katıldı. XVII. yüzyılda Portekiz sömürgesi olan bu topraklar sık sık Fransız ve Hollandalılar'ın saldırılarına uğradı. Fransızlar Saint Louis (Sao Luis de Maranhao) şehrini kurdukları Maranhao kıyılarını, Holandalılar ise Bahia ve Pernambuco'yu işgal ettiler. Ancak daha sonra Portekizliler özellikle Hollandalılar'ın işgaline son verdiler.

XIX. yüzyıldan itibaren Güney Amerika'da hâkim devletlere karşı bağımsızlık mücadelesi başladı. Napolyon'un İspanya'yı işgali, Amerikan ve Fransız ihtilâlleri ve milletlerarası rekabet sonucu İngiltere'nin bağımsızlık mücadelelerini tahrik etmesi gibi olaylar bu hareketlerin başlamasına sebep oldu.

1811'de Paraguay, 1816'da Venezuela, 1818'de Şili, 1820'de Ekvador, 1821'de Arjantin, 1825'te Bolivya, 1828'de Uruguay bağımsızlıklarını kazandılar. 1819'da kurulmuş olan Büyük Kolombiya'dan 1829'da Venezuela, 1830'da da Ekvador ayrılınca geri kalan kısım Yeni Granada adı ile 1863'e kadar devam etti. Bu tarihte de cumhuriyet ilân edilerek Kolombiya adını aldı. Kolombiya'ya bağlı olan Panama ise 1903'te ayrılarak bağımsızlığını kazandı. Böylece üç Guyana'nın (bugün Surinam, Guyana ve Fransız Guyanası) dışında bütün Güney Amerika devletleri bağımsızlıklarını elde etmiş oldular.

Bağımsızlık sonrası Güney Amerika'daki bu devletler uzun süre sosyal, siyasî ve ekonomik bir çalkantı geçirdiler. XX. yüzyılın ikinci yarısında birçok ülkede sık sık yapılan askerî darbeler bölgeyi sürekli bir bunalım içine sokmuş bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Henri Baulig, “Amerique Septentrional”, Géographie Universelle (nşr. P. Vidal de la Blach # L. Gallois), Paris 1936, XIII; Max. Sorre, “Mexique et Amerique Centrale”, a.e., Paris 1928, XIV; Pierre Denis, “Amerique du Sud”, a.e., Paris 1927, XV; Ali Tanoğlu, Enerji Kaynakları, İstanbul 1958, s. 31-38, 269-286; Sami Öngör, Coğrafya Sözlüğü, Ankara 1962, s. 33; a.mlf., Devletler ve Ülkeler Ansiklopedisi, Ankara 1967, s. 6-11, 28-30 vd.; Erol Tümertekin, Anglo-Amerika, İstanbul 1970; a.mlf., Ekonomik Coğrafya, İstanbul 1984, s. 294-298, 301-305, 307, 309, 310; Büyük Dünya Atlası, İstanbul 1970; G. Barraclough, Times Dünya Tarihi Atlası (trc. Zeki Okar), İstanbul 1980, s. 46-47, 148-149, 160-161 vd.; Süha Güney, Sıcak Bölgelerde Ziraat Hayatı, İstanbul 1980, s. 123, 138, 172, 237, 257, 274, 289; Sırrı Erinç, Ortam Ekolojisi ve Degradosyonal Ekosistem Değişiklikleri, İstanbul 1984; Selami Gözenç, Güney Amerika Ülkeler Coğrafyası, İstanbul 1985; Faik Sabri Duran, Büyük Atlas, İstanbul 1985; The Times Atlas of the World, London 1985, s. 114-121; South America, Central America and the Caribbean 1988, London 1987; Charles E. Nowel, “America”, EAm., I, 669-677; Gelişim Büyük Coğrafya Ansiklopedisi, İstanbul 1981, IV, 985-999; V, 1241-1249.

Ahmet Ertek

III. KITADA İSLÂMİYET

İslâm coğrafyacısı İdrîsî’nin, Lizbon’dan batıya doğru denize açılan bazı müslüman gemicilerin Atlantik’in orta kesimlerindeki Antilla adasına kadar gittiklerini söylemesi ve harita üzerinde bu adayı göstermesi, Endülüslü müslümanların en az XII. yüzyılda, henüz Amerika’nın keşfinden önce bu kıta ile İslâmiyet’in ilk temasını sağladıklarını ortaya koymaktadır. Daha

sonra ise İspanyollar'ın Amerika'nın keşfi sırasında uzak deniz yolculuğu konusunda tecrübe sahibi olan Mağribli müslüman denizcilerden faydalandıkları bilinmektedir.

Amerika'nın keşfiyle birlikte İspanyollar'ın başlattıkları deniz aşırı sömürge döneminde birçok da müslüman bu yeni kıtaya yerleşti. XV. yüzyılın sonlarında Gırnata'nın düşmesi (1492) üzerine İspanya'nın Katolik kralları, müslümanları zorla hıristiyanlaştırmak ve buradaki İslâm kültürünü yok etmek için büyük bir katliam ve yıldırma hareketine giriştiler. Amerika'ya göç eden müslümanların önemli bir kısmı bu baskı ve zulümden kaçarak dinî inançlarının gereğini serbestçe yerine getirmeyi umanlardı. Bu yolculukların çoğu gizlice ve gayri İslâmî adlarla yapıldığından kıtaya varan müslümanların sayı ve kimlikleri hakkında kesin bilgi elde edebilmek mümkün olmamakta, ancak hıristiyan kralların müslümanların sızmasını önlemek için aldıkları yasaklayıcı tedbirlere rağmen bu göçlerin büyük boyutlara ulaştığı tahmin edilmektedir. Hatta 1543 yılında V. Charles'ın, Andrea Doria'nın Cezayirliler'e karşı elde ettiği zaferden cesaret alarak Amerika'ya yerleşmiş müslümanların çıkarılmasını emrettiği bilinmekte ve bu durumdan sayılarının göze batacak kadar çok olduğu anlaşılmaktadır.

İspanyol-Portekiz sömürgeciliği döneminde İspanya'dan Amerika'ya giden müslümanların çoğu, vergi ödeyerek İspanya'da kalan dindaşları gibi genellikle çeşitli sanat dallarında çalışan sanatkârlardı. Müslümanlarla yahudilere karşı uygulanan katliam hareketinin yöneticisi, engizisyon mahkemelerinin baş hâkimi ve Kastilya Kraliçesi İsabella'nın özel günah çıkarma papazı olan Kardinal Ximènes de Cisneros'un, haklarında "Onlarda bizim imanımız, bizde de onların sanatı eksik" dediği bu sanatkârların çoğu, kilisenin de göz yummasıyla, İspanya'nın deniz aşırı kolonilerine binaların yapım ve dekorasyonu için götürülmüşlerdir. Amerika'ya göç eden ve marangozluk, demircilik, tuğlacılık, dericilik ve inşaat işleri gibi çeşitli dallarda faaliyet gösteren bu sanatkârlar, özellikle çini ve ahşap süslemeciliğinde yeni bir ekol meydana getirdiler. Mavi tonun hâkim olduğu çinicilikte Fas, Mısır, Suriye ve hatta İran motifleri Meksika'dan Brezilya'ya kadar yayıldı ve Endülüs İslâm sanatı Latin Amerika'da dekorasyon alanında evrensel bir boyut kazandı. Bu mimari süsleme sanatları Kuzey Amerika'da da "Kaliforniya stili" denilen bir tarzda inkişaf

etmiştir. Endülüslü sanatkârların etkinliği karşısında XVII. yüzyılın başlarında Meksiko şehir meclisinin onlara lonca imtiyazları verilmesini önleyici kararlar çıkardığı da bilinmektedir.

XVII. ve özellikle XVIII. yüzyılda Afrika'dan Amerika'ya götürülen kölelerin önemli bir kısmı müslümandı. Amerikan köle tâcirleri, gerek yakalanmalarının kolay ve fiyatlarının daha düşük olması, gerekse gemilerde daha az yer tutmaları sebebiyle daha çok kadın ve küçük çocukları götürmeye önem vermişlerdir. Özellikle kadın ve çocukların İslâmî konularda yeterli bilgi ve şuura sahip bulunmamaları ve ayrıca esaret hayatı yaşamaları, bu insanların zamanla dinî ve millî kimliklerini kaybetmelerini çabuklaştırmıştır. Bununla birlikte Amerika'ya sanatkâr, gemici, tüccar ve hatta köle olarak gelenler arasında dinî ilimlerde bilgili kimselerin etrafında yer yer cemaatlerin oluşması, çocukların daha getirilmeden önce ülkelerinde Kur'an okuma ve namaz kılmayı öğrenmiş olmaları, bazı bölgelerde şu veya bu şekilde İslâmiyet'in sürdürülmesini mümkün kılmıştır. Bu ilk müslümanların Amerika'da etkili bir dinî toplum kuramamalarının en önemli sebebi mâruz kaldıkları baskı ve şiddettir. Atlantik'te yolculuğun zor ve pahalı olmasından dolayı yanlarında eşlerini götüremeyen müslüman göçmenlerin orada yerli kadınlarla evlenmeleri ve meydana gelen melez nesillerin birkaç kuşak sonra bulundukları toplumun içinde eriyip gitmeleri de başka bir sebep olarak zikredilebilir.

XIX. yüzyılda Amerika'ya Asya'nın çeşitli ülkelerinden sözleşmeli işçilerin gelmesiyle bu kıtada müslümanlar için yeni bir dönem başladı. Bu müslümanlar, bazı güçlüklere rağmen daha önce gelenler gibi büyük bir baskıyla karşılaşmamaları, anavatanlarıyla ilgilerini kesmemeleri ve özellikle dinî bilgi ve şuur bakımından daha güçlü olmaları gibi sebeplerle kimliklerini korumada ve çeşitli İslâmî cemaatler oluşturmada daha başarılı oldular. İngiltere ve Hollanda gibi sömürgeci ülkelerin Asya'daki sömürgelerinden Amerika'daki sömürgelerine çalıştırmak üzere getirdikleri işçilerle Osmanlı topraklarından göç edenlerin sayısı da büyük bir yekün tutmaktadır.

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı toplumunda görülen sosyal, ekonomik ve kültürel değişmeler, Kuzey Amerika'nın endüstrileşmede katettiği büyük mesafe ve Güney Amerika'nın dev boyutlu

ziraî teşekküllerindeki artışın getirdiği çalışma imkânlarıyla yüksek ücretler bu kıtaya göç temayülünü arttırmıştır. Bazı kaynaklar Amerika Birleşik Devletleri'nde daha 1820 yıllarında Osmanlı göçmenleri bulunduğunu kaydetmekte ise de başta Suriye olmak üzere Osmanlı topraklarından asıl göç 1860'larda başlamıştır. İlk zamanlar oldukça sınırlı kalan göçmen sayısı 1878-1879, 1896-1897 yılları ile bilhassa İttihat ve Terakki hükümetinin sağladığı nisbî serbestlik ve Balkan Savaşı gibi sebeplerden dolayı 1908-1914 yılları arasında zirveye ulaşmıştır. Bu göçlerde her ne kadar büyük çoğunluğu hıristiyanlar teşkil etmişse de mevcut Osmanlı belgeleri müslüman göçmen sayısının muhtemelen % 15-20 gibi önemli bir oranda olduğunu göstermektedir. Elde yeterli istatistikler olmamakla birlikte bu konuda araştırma yapanlar, 1860-1914 yılları arasında Suriye ve Lübnan'dan göçenlerin sayısı ile ilgili olarak 300.000 ile 500.000 arasında değişen rakamlar vermektedirler. Mevcut bilgiler göz önüne alındığında bu tarihler arasında Osmanlı topraklarından Amerika'ya giden toplam göçmen sayısının muhtemelen 1 milyonun üzerinde olduğu ve bunun da yarısını Suriye ve Lübnan'dan, geri kalanını ise Arnavutluk, Makedonya, Trakya ve Anadolu'nun çeşitli bölgelerinden göç edenlerin oluşturduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu göçmenlerin önemli bir kısmı zamanla geri dönmüştür ve bunların sayısı, özellikle Suriyeliler başta olmak üzere toplam göçmenlerin tahminen üçte biri kadardır.

Bazı araştırmacılar, Suriye hıristiyanlarının özellikle müslüman nüfusun tehdidi sonucu göçtüklerini ileri sürerken bu göçle ilgili literatürde Dürzî isyanları, kontrolden çıkan eşkıyalık, devlet memurlarında görülen bozulma ve bu faktörlerin doğurduğu emniyetsizlik hisleri üzerinde durulmaktadır. Amerika'ya göç eden ilk Suriyeli göçmenlerin çoğu aşağı sosyoekonomik tabakadan olup büyük bir kısmı para biriktirdikten sonra geri dönmüştür. Bunlardan bol parayla dönenlerin kırsal kesimde bir üst sınıf oluşturmaları da Amerika'ya göç temayüllerini arttırmıştır. Müslüman göçünün başlıca sebepleri arasında ise sosyoekonomik bozulma ile bilhassa mecburi askerlik ve bu konudaki uygulamada görülen imtiyazlar zikredilebilir. Bu göçlerle ilgili olarak ileri sürülen baskı, zulüm ve kötü muamele söylentileri, aslında Avrupa ve Amerika'da hıristiyanların sempati ve desteklerini sağlamaya yöneliktir. Amerika Birleşik Devletleri ile diğer ülkelerin basınında yer alan bu iddialar, genellikle Osmanlı yönetiminin her otorite kullanımını baskı, kanunî vergilerin ödenmesiyle ilgili her talebini de zorbalık olarak

göstermeye çalışan hıristiyan misyonerlerle mahallî din adamlarının yazdıkları raporlara dayanmaktadır. Amerika Birleşik Devletleri'ndeki hıristiyanların sempatisini kazanma gayretleri, XX. yüzyılın başlarından itibaren göçmen aydınların çeşitli milliyetçilik hareketlerini destekleyen kitap ve dergiler yayımlamaya ve kendilerini geri dönenlerin siyasî sözcüleri gibi göstermeye başlamalarıyla daha ciddi bir Osmanlı-İslâm karşıtı gelişme göstermiştir. Hıristiyanların sempatisini kazanmak için başvurulan yollardan biri de bazı göçmenlerin Anadolu veya başka bir yerden gitmiş olsalar bile müslümanlar tarafından Kudüs'ten çıkarıldıklarını söylemeleridir. Bazı durumlarda ise birtakım hıristiyan göçmenlerin kendilerini müslüman olarak tanıtıp tekrar eski dinlerine dönmek suretiyle maddî çıkar sağladıkları dahi görülmüştür.

I. Dünya Savaşı sonlarına kadar Osmanlı topraklarından Amerika'ya göç edenler, Osmanlı vatandaşı oldukları ve bu devletin pasaportunu taşıdıkları için hangi din ve milliyete mensup olurlarsa olsunlar "Turcos" (Türkler) diye adlandırılmışlardır. Bu söz daha geniş mânada "müslüman" karşılığında da kullanılmıştır ve bugün özellikle bazı Latin Amerika ülkelerinde Turco aile adıyla anılan kimselere rastlanmaktadır. Amerika'ya göçen hıristiyanların bulundukları topluma daha kolay intibak etmelerine karşılık, müslüman göçmenler genellikle bekâr erkek olmaları ve kendi geleneklerine uygun evlilikler yapma imkânından mahrum bulunmaları sebebiyle güçlü cemaatler kuramamışlardır. İçlerinde irşad edici ve destek verici liderlerin pek bulunmayışı ve kültürel devamlılığın temel vasıtası olan aileleri oluşturabilecek müslüman kadın yetersizliği, bu cemaatlerin zayıf kalmalarında ve zamanla silinip gitmelerinde ana etken olmuştur; geri dönüşün de bunda önemli bir payı vardır.

Amerika kıtasında ülkelere göre müslümanların bugünkü durumu şöyledir:

ABD (bk. AMERİKA BİRLEŞİK DEVLETLERİ).

Kanada. Burada bir müslüman topluluğun oluşması, biri II. Dünya Savaşı'ndan önce, diğeri sonra meydana gelen iki göç dalgasıyla gerçekleşti. Kanada'da ilk müslüman varlığı, 1871'de yapılan nüfus sayımında on iki müslümanın kaydedilmesi ile ortaya çıktı. 1901'de bu sayı Türk ve Araplar'dan müteşekkil olmak üzere 300-400 kadardı. Daha sonra

müslümanların yeni göçlerle sayılarının artması Kanada hükümetleri tarafından engellendi; bu sebeple 1911 ile 1915 arasında çoğalma oranları oldukça düşüktür. 1951'de 1800 olan müslüman sayısı 1961'de 5800'e, 1971'de 34.430'a ve 1982'de 120.000'e ulaşmıştır. Bu ülkedeki müslümanların % 45'ini Hindistan ve Pakistan menşeliler oluşturmakta, bunu aynı orana yakın bir sayıda Araplar takip etmektedir. Kanada'da bulunan müslümanların hemen hemen yarısı Ontario eyaletindeki Toronto şehrinde yaşamakta ve Katolikler'le yahudilerden sonra bu eyalette üçüncü büyük dinî cemaati oluşturmaktadır. Son yıllarda ülkeye yerleşen müslümanların çoğunluğunu yüksek öğrenim görmüş olanlar teşkil etmektedir.

Kanada'daki müslüman azınlığın durumu, İslâmî teşkilâtlanmalar bakımından Amerika Birleşik Devletleri, Brezilya ve Arjantin'dekinden daha muntazamdır. İlk İslâmî cemiyet 1920 yılında Edmonton'da kuruldu ve burada bir cami inşa edildi. II. Dünya Savaşı'ndan sonra ise 1954'te Windsor (Ontario) ve London'da (Ontario), 1955'te Toronto'da ve 1957'de de Lac la Biche (Alberte) ile birkaç yerde daha İslâm cemiyetleri kuruldu; halen ülkede elli kadar cemiyet faaliyetini sürdürmektedir. Daha sonra bölgesel cemiyetler ülke çapında koordinasyona gitme ihtiyacını hissederek 1973 yılında Kanada İslâm Cemiyetleri Konseyi (The Council of Muslim Communities of Canada-CMCC) adı altında birleştiler. Konsey eğitim, gençlik, kadın, din, halkla ilişkiler ve yayıncılık alanlarında faaliyet göstermekte, ayrıca Kanada ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki müslüman öğrenci teşkilâtlarıyla da ortaklaşa çalışmaktadır. Ülkede bulunan elliye yakın cami, aynı zamanda İslâm merkezi ve Kur'an kursu olarak kullanılmaktadır. En önemli camiler Edmonton (er-Reşîd Camii, 1983), Lac la Biche (1958), London (1965), Windsor (1969), Toronto (1970), Montreal (1972) ve Ottawa'da (1978) bulunmaktadır.

Kanada devlet okullarında dinî eğitim yapılmamakta, ancak bazı okullarda verilen mukayeseli din dersleri çerçevesinde İslâmiyet de öğretilmektedir. 1953'te Mc Gill Üniversitesi'nde, daha sonra da Toronto Üniversitesi'nde İslâm araştırmaları enstitüleri kurulmuştur. Çoğunlukla İngilizce ve bazan Arapça neşredilen süreli yayınların en önemlisi, Kanada İslâm Cemiyetleri Konseyi (CMCC) tarafından 1972'den beri çıkartılan Islam Canada'dır (geniş bilgi için bk. KANADA).

Trinidad ve Tobago. Müslümanların bu adalara ilk gelişleri, Batı Afrika'da yaşayan Mandingo kabilesinden yakalanan kölelerin şeker kamışı tarlalarında çalıştırılmak üzere buraya sevkedilmeleriyle başlamıştır. 1777-1802 yılları arasında, özellikle İngilizler'in 1797'de adalarda koloni kurup Senegal'den köle ticaretine başlamalarıyla 20.000'e yakın köle buraya getirildi. Bu köle müslümanlar, yeni sahiplerinin baskıları neticesinde dinî kimliklerini koruyamadılar; isimleri değiştirildi, zulüm ve baskıdan kurtulmak için ya Hıristiyanlığı kabul ettiler veya hıristiyan gibi davranmak zorunda kaldılar. Bununla birlikte 1830'larda buraya gelen ve Port of Spain'de yaşayan Mandingolu müslüman köleler güçlü liderleri Muhammed Beth etrafında toplanarak İslâmî kimliklerini korumaya çalıştılar. 1840-1850 arasında adalara göç eden ve köle olmayan Mandingolu müslümanlar kendi din ve kültürlerini korumada son derece başarılı oldular. Daha önce 1818-1825 yılları arasında adanın doğu kıyısında yerleşmiş olan müslümanlar da bölge halkının İslâmiyet'i kabul etmesinde öncülük ettiler ve 1840'larda Quare şehri yoğun bir müslüman yerleşim merkezi oldu. Ancak buradaki gelişme uzun sürmedi.

1834'te Trinidad'da köleliğin kaldırılışından sonra gitmek isteyenlerin ülkeden ayrılmalarından dolayı ekonomide ciddi sıkıntılar doğdu. Bu yüzden İngiltere kölelerin yerine çalıştırmak üzere 1854'ten 1915 yılına kadar Hindistan'dan aralarında müslümanların da bulunduğu sözleşmeli işçiler getirdi. Bu müslümanların hayat şartları da sahip oldukları bazı sınırlı haklar dışında Afrikalı kölelerinkinden pek farklı değildi. Bunlara İslâm'dan uzaklaşmaları için hıristiyan misyonerlerin yoğun çalışmalarıyla sürekli telkinlerde bulunuldu ve hatta bazan cemaat namazlarını dağıtmak gibi zor kullanma şeklinde baskı da yapıldı. Bu yüzden Hintli müslümanlar inançlarını gizli olarak muhafaza etmek zorunda kaldılar. Ancak sözleşmeleri bittiğinde birçokları Hindistan'daki yoksulluk nedeniyle burada kalmayı tercih ettiler ve Afrikalı müslümanların aksine anavatanlarıyla ilişkilerini kesmedikleri için de din ve kültürlerini korumada oldukça başarı sağladılar. 1883'te işçi olarak Trinidad'a gelen Afganlı Seyyid Abdülaziz sözleşmesi bittiğinde Doğu Hindistan Cemiyeti (The East Indian Association) adlı bir cemiyet kurdu (1893) ve ölümüne kadar başkanlığını yürüttü. 1907'de Trinidad kadılığına atandı. Birçok cami yapımına ve 1926'da müslüman gençlerin bir cemiyet kurmasına ön ayak oldu. Aynı yıl Takviyetü'l-İslâm Cemiyeti (Tackveyatul-Islami Association)

adı altında sonraları hükümet nezdinde müslümanların temsilcisi olarak kabul edilecek bir cemiyet kurdu. 1914'te Trinidad'a gelen Mevlânâ Hâc Sûfî Şeyh Muhammed Hasan Hanefî Kadirî İslâm'a tâvizsiz bağlanmak gerektiği ve kadınların örtünmeye titizlikle uymak zorunda oldukları konusunda halkı uyardı; Trinidad'da kaldığı kısa süre içinde İslâm'ı yeniden canlandırdı. Yine Mevlânâ Nâzır Ahmed adında Hintli bir imam 1937'de buraya gelerek okulların kurulmasında yardımcı oldu.

Trinidad'da 1945'e kadar İslâm dini resmî olarak tanınmadığı için İslâmî eğitim kurumlarının tesisini müslüman cemiyetler üstlendi. Takviyetü'l-İslâm Cemiyeti ilk defa 1949'da İslâmî prensiplere göre bir okul açtı ve daha sonra diğer İslâmî okullar bunu takip etti. Bugün Trinidadlı müslümanlar, bünyesinde Kur'an kursları olan yetmiş kadar cami, yirmi ilkokul, üç ortaokul ve bir liseye sahip bulunmaktadır.

Trinidad'daki müslümanlar Amerika kıtasında en iyi teşkilâtlanmış İslâm topluluğudur. 1930'da kurulan ve 1935'te resmen tanınan Trinidad ve Tobago Ehl-i sünnet ve'l-cemâat Cemiyeti (Anjuman Sunnatul Jamaat Association of Trinidad and Tobago) ülkenin en güçlü İslâm cemiyeti olup toplam elli üç cami, yedi ilkokul ve iki ortaokulun idaresi, müslümanların % 80-85'inin üyesi bulunduğu bu cemiyet tarafından yürütülmektedir. Trinidad'da bulunan diğer cemiyetler, 1960'ta kurulan ve ülkenin dışında da faaliyet gösteren Karayip ve Güney Amerika İslâm Davetçileri Birliği (The Islamic Missionaries Guild of South America and the Caribbean), 1947'de kurulan Trinidad Müslüman Birliği (Trinidad Muslim League) gibi kuruluşlardır. Trinidad'daki bu cemiyetlerin ana faaliyetleri arasında, üyelerini her bakımdan yetiştirmek ve onların maddî mânevî ihtiyaçları ile ilgilenmek yer alır. Hemen hemen her cemiyetin bir yayın organı vardır. Bunlar arasında, 1966'dan beri İslâm Davetçileri Birliği'nin (Islamic Missionaries Guild) çıkardığı The Torch of Islam (daha önce çıkartılan The Islamic Herald'ın yerine), Trinidad ve Tobago Ehl-i sünnet ve'l-cemâat Cemiyeti'nin yayın organı Muslim News, Trinidad ve Tobago Müslüman Gençler Cemiyeti (Trinidad and Tobago Muslim Youth Association) tarafından çıkartılan Al-Naadiyah, İslâm Propaganda Merkezi'nin (Islamic Propagation Center) yayımladığı Al-Hikmat, İslâm Cemaati'nin (Jamaat Al-Muslimin) yayın organı Al-Nur, İslâm Vakfı'nın (Islamic Trust) iki ayda bir yayımladığı Muslim Standart, düzensiz basılan Cemâatü'l-Mü'minîn'in

The Voice'i en önemlileridir. Ayrıca hükümet kısıtlı da olsa müslümanların kamu araçlarından faydalanmalarına izin vermektedir. Meselâ 1974'te Ramazan bayramı namazı radyodan verilmiş ve bu tarihten sonra her cuma yarım saat müslümanlara yayın yapma hakkı tanınmıştır (daha geniş bilgi için bk. TRİNİDAD).

Surinam. 1667 yılından itibaren Hollanda sömürgesi olan bu ülkeye ilk yerleşen müslümanlar da yine altın madenlerinde ve büyük çiftliklerde çalışmak üzere Afrika'dan getirilen müslüman kölelerdir. Ancak bu ilk müslümanlar, başka ülkelerdeki köleler gibi yaşadıkları zor şartlar ve İslâmî gerekleri yerine getirmenin yasaklanması sebebiyle dinî kimliklerinden uzaklaştılar. 1863'te ülkede köleliğin resmen kaldırılmasından sonra Hollanda hükümeti ekonominin bu durumdan etkilenmemesi için yeni kararlar aldı. Bu kararlarla kölelere hürriyetlerine kavuşmadan önce on yıl boyunca eski sahipleri yanında paralı çalışma zorunluluğu konuldu. Ayrıca buna paralel olarak Cava ve Hindistan'dan beş yıllık sözleşmeyle ücretli işçiler getirildi. Bu statüde Cava'dan 1831-1850, Hindistan'dan ise 1873-1916 yılları arasında getirilen işçilerin çoğu müslümandı. Sürelerini dolduran göçmen işçiler ülkelerine dönmek veya Surinam'da kalmak konusunda serbest bırakıldı. 1927'de diğer Surinamlılar gibi müslümanlar da Hollanda vatandaşı kabul edildiler. 1940'tan itibaren müslümanlara kendi şahıs, aile ve miras hukuklarına uyabilme serbestliği verildi. 1975'te Hollandalılar ülkeyi terkettiler ve daha sonra kabul edilen anayasa uyarınca ülkede genel seçimler yapıldı. 1980'de bir askerî darbeyle ordu yönetime el koydu; 1982'de de benzer bir darbe vuku buldu ve birçok müslüman Hintli Hollanda ve İngiltere'ye göç etti.

Surinam'da müslüman grupların çeşitli diller konuşmaları ve farklı mezheplere bağlı olmaları bir bütün halinde kaynaşmalarına engel teşkil etmiştir. Hatta bu husus kıble tayini konusunda bile kendini göstermektedir. Cavalılar Surinam'a Pasifik Okyanusu'nu geçerek geldikleri için kıbleyi geldikleri batı yönü, Hintliler ise Atlas Okyanusu tarafından geldikleri için doğu yönü olarak kabul etmişlerdir. Bu sebeple yine Kâbe istikametinde olmakla birlikte her iki cemaatin camilerinin kıblesi farklıdır. Surinam'da ilki 1932'de başşehir Paramaribo'da kurulan camilerin sayısı yetmişi bulmakta ve her birinin bünyesinde birer Kur'an kursu faaliyet göstermektedir. Kur'an'ın, biri bir Felemenkçe profesörü, diğer ikisi

Kadıyânîler tarafından yapılan üç Felemenkçe çevirisi bulunmaktadır. Bütün bu ayrılıklara rağmen müslümanlar teşkilâtlanmalarını sürdürmüşler, 1929'da Surinam İslâm Organizasyonu'nu (Surinam Islamic Organisation) kurmuşlardır. Cemiyet 1978'e kadar Kadıyânîler'in hâkimiyeti altında kalmış, bu tarihten sonra müslümanlar Surinam İslâm Cemiyeti'ni (Surinam Muslim Association) kurmuşlardır (geniş bilgi için bk. SURİNAM).

Guyana. Komşu Surinam gibi bu ülkenin de İslâmiyet'le tanışması, aralarında birçok müslümanın bulunduğu Afrikalı kölelerin getirilmesiyle oldu. Ancak diğer ülkelerdeki köleler gibi buraya yerleşenler de aynı âkıbete uğrayarak Avrupalı efendilerinin baskı ve İslâm'dan uzaklaştırma hareketlerinin sonucunda din ve kültürlerinden ayrıldılar.

Köleliğin kaldırılmasından sonra İngiltere'nin Hindistan'dan getirmeye başladığı (1834) sözleşmeli işçiler arasında birçok müslüman bulunuyordu. Bu müslümanlara sözleşmeleri süresince inançlarını terketmeleri için büyük zulüm ve baskı yapıldı; müslümanlar ancak gizli cemiyetler kurarak kimliklerini koruyabildiler. 1860'a kadar müslümanların İslâmî nikâh kıymaları engelleniyor ve kilisede evlenmeleri isteniyordu. Bu tarihten sonra İngilizler'in müslümanlara karşı tutum ve davranışları nisbeten yumuşadı; cami yapmalarına ve açıkça cemiyet kurabilmelerine izin verildi. Ülkenin çeşitli yörelerinde bulunan cemiyetler 1936'da birleşerek Birleşik Sadr-ı İslâmî Encümeni (The United Sadr Islamic Anjuman) adlı bir cemiyet kurdular. Ancak bu cemiyete mensup Hintli ve Afrikalı müslümanlar 1961 genel seçimlerinde farklı partiler yanında yer alınca ayrılığa düşüp ikiye bölündüler. Bu bölünme üzerine birçok yeni ve tarafsız cemiyet kuruldu. Bunların en önemlileri İslâm Kardeşliği Genel Meclisi (The General Congres of Islamic Brotherhood), İslâm Merkezi Müslüman Gençler Birliği (The Young Muslim League) ve İslâm Merkezi'dir (Islamic Centre). Ancak bugün mahallî cemaatler Sadr-ı İslâmî'nin şubesi durumundadır ve bu şubelerin sayısı 120'dir. Her şube bir cami bünyesinde teşkilâtlanmış olup beraberinde bir de Kur'an kursu hizmet vermektedir. Altı caminin bulunduğu başşehir Georgetown'daki Queenstown Camii, ülkede bulunan toplam sayıları 130 civarında olan camilerin en büyüğüdür. Parlamento ve bakanlar kurulunda müslüman üyelerin de bulunduğu Guyana'da müslümanların şahıs, aile ve miras hukuku İslâmî esaslara göre düzenlenmektedir.

Guyana’da yaşayan 130.000’in üzerindeki müslüman genel nüfusun % 17’ini teşkil etmektedir.

Brezilya. Portekiz 1500 yılında bugünkü Brezilya topraklarını işgal ettiğinde göç etmelerini engellemesine rağmen vatandaşlarından Endülüslü birçok müslüman Brezilya’ya ulaşarak bir cemaat meydana getirdiler. XVI. yüzyıl sonlarına doğru ülkede müslümanların sayısı iyice arttı ve bu durum karşısında engizisyon mahkemelerinin sert kuralları burada da uygulanarak birçok müslüman işkenceyle öldürüldü (1594). XVII. yüzyılda Portekizliler Afrika’dan köleleştirdikleri insanları Brezilya’ya taşımaya başladılar. Bunlar arasında, Dahomey (Benin) kralının İslâmiyet’in yayıldığı bölgelere yaptığı saldırılar sonunda ele geçirip Portekizliler dahil bütün Avrupalılar’a sattığı Yoruba, Hevsa, Fülânî ve Mandingo kabilelerinden pek çok müslüman vardı. Bu esirler içinde İslâmî ilimleri ve Arapça’yı çok iyi bilen âlimler de bulunuyordu ve hatta bu âlimler diğer kölelere dahi İslâm’ı benimsetmişlerdi. Afrikalı köleler Brezilya’da her şeye rağmen iki yüzyıldan fazla müslüman olarak kalmayı başardılar; kurdukları cami ve Kur’an kurslarının sayısı yüzleri buldu. Kuzeydoğudaki Bahia eyaletinde ve özellikle başşehri Salvador’da güçlenen Afro-Brezilyalı müslümanlar, 1807-1835 yılları arasında hükümete karşı dokuz kere ayaklandılar. Bu müslümanların etkisi öylesine yayıldı ki Salvador 1835’te Rio de Janeiro, Ceara ve Pernambuco gibi diğer eyaletlerde yaşayan müslüman köleler tarafından Brezilya’daki imâmetin merkezi olarak tanınacak duruma geldi. Aynı yıl Afro-Brezilyalı müslümanların, temelinde Salvador’daki medreselerin katkısı bulunan en son ve en büyük ayaklanmaları vuku buldu. Bu ayaklanmanın en büyük özelliği beyazlar, melezler ve “düşman dini”ni benimseyerek hür olmak istemeyen kölelere karşı açılmış olmasıdır. 1835 ayaklanmasının da başarısızlığa uğraması üzerine Brezilya hükümeti İslâm’ın kölelere yaptığı etkiyi kaldırmak için sert kararlar aldı; herhangi bir İslâmî faaliyette bulunulması yasaklandı, hatta müslümanlarla iş birliği yapanlara ölüm cezası getirildi. Bu zor durum karşısında binlerce müslüman Brezilya’yı terkederek tekrar Afrika’ya döndü veya hükümet tarafından zorla geri gönderildi. Ülkede kalanlar ise ancak inançlarını gizleyerek yaşayabildiler.

1860’lı yıllardan itibaren Asya’dan gelen yeni göçlerle müslüman

yerleşmesinde yeni bir devre açıldı. Önceleri Suriye ve Lübnan'dan, daha sonra da İsrail Devleti'nin kuruluşu üzerine Filistin'den gelen bu müslümanlar 1929'dan itibaren teşkilâtlanarak yeni cemiyetlerini kurdular. 1956'da müslümanların durumuyla ilgilenmek üzere İslâm Konferansı tarafından Brezilya'ya bir temsilci gönderildi.

Bundan dört yıl sonra bir İslâm Konferansı heyetinin de hazır bulunduğu bir merasimle Sao Paulo'da Latin Amerika'nın ilk camii açıldı. 18 Ekim 1970'te Sao Paulo'da Brezilya'daki İslâmî kuruluşların ilk kongresi yapıldı ve açılışını Mısır evkaf bakanının yaptığı bu kongreye birçok Güney Amerika ülkesiyle çeşitli İslâm ülkelerinden heyetler katıldı. Brezilya'da bulunan 400.000'i aşkın müslümanın çoğu Sao Paulo ve çevresinde yaşamakta olup birçok dinî haklara sahiptirler ve iyi örgütlenmişlerdir. Brezilya'da müslümanlar yedi eyalette on ayrı şehirde teşkilâtlanmışlardır. Birer merkeze sahip bulunan bu teşkilâtların yedi tanesinin camisi bulunmaktadır. Camisi olan cemiyetler Curitiba, Londrina, Paranagua, Sao Paulo, Barretos, Cuiaba ve Brazilia şehirlerindedir. Suriyeli bir müslümanın Amazonas eyaletinin başşehri Maraus'ta İslâmî yayınlar yapan özel bir televizyon istasyonu vardır. Özellikle Suriyeliler'in her iş alanında yılmadan çalışmalarından dolayı Brezilya'da "Suriyeli gibi çalışırım" sözü darbımesel haline gelmiştir. 1977'de on yedi müslüman ülkenin büyükelçileri Brezilya'da bir İslâm merkezi açtılar. 1979'da İslâm cemiyetleri bir araya gelerek Müslüman Cemiyetler Fedarasyonu'nu oluşturdular. 1981'de Brazilia'da, merkezi Cenevre'de bulunan İslâm ve Batı (Islam and West) cemiyetinin bir şubesi açıldı. Sürdürülen bu faaliyetlerin sonucu olarak Nisan 1981'de de Brazilia Üniversitesi tarafından İslâm medeniyeti üzerine milletlerarası bir seminer düzenlendi.

Arjantin. XVI. yüzyılda ülkelerinden kovulan Endülüslü müslümanların gelmesiyle İslâmiyet Arjantin'e girmiş oldu. Ancak yerli halkın baskısıyla bu müslümanlar zamanla dinlerinden uzaklaştılar. 1880-1955 yılları arasında süren ve Arap ülkelerinden, özellikle Suriye'den gelen büyük göçlerle birlikte Arjantin'de yeni bir müslüman topluluk oluşmaya başladı. Buenos Aires'teki Türk Konsolosluğu'nun bir raporuna göre 1911-1913 yılları arasında buraya yaklaşık 46.000 Osmanlı göçmeni gelmiştir. Bugün Arjantin'de yaşayan 400.000'i aşkın müslümanın onda biri Şiî, bunların da çok az bir kısmı Dürzî'dir. Müslümanların yoğun olduğu bölge başşehir

Buenos Aires'tir. Suriyeliler arasındaki hıristiyan Araplar'ın Arjantin toplumu içinde bütün sosyal faaliyetlere rahatça katılabilmeleri müslümanları da etkilemiş, hatta onları dinî kimliklerinden uzaklaştıracak boyutlara ulaşmıştır. İslâmî yönleri giderek zayıflayan müslümanlar arasında artık Arapça konuşulmamaktadır. Ayrıca Arjantin kanunları İslâmî isimlerin kullanılmasını yasaklamakta, dolayısıyla müslümanları hıristiyan ismi almaya zorlamakta ve İslâmî evliliği de tanımamaktadır. Bu zorlamaların dışında müslümanların çoğunun da hıristiyan âdetlerine uyması Arjantin'de İslâmiyet'in gittikçe erime tehlikesini arttırmaktadır.

Arjantin'de müslümanların teşkilâtlanma serbestliği sınırlı kalmıştır. İslâmî mânada ilk teşkilât 1918'de Buenos Aires'te İslâm Merkezi adıyla kuruldu. Önceleri kendi binası olmayan yerlerde faaliyet gösteren bu merkez için 1968'de, Arjantin'deki bütün müslümanların mânevî merkezi olarak kullanılmak üzere yeni bir bina inşa edildi. Bu ülkede hiç cami yoktur; ancak Buenos Aires ve Cordoba'da iki caminin yapımı planlanmış durumdadır. Buenos Aires'te bulunan diğer İslâmî teşkilât Arap-Arjantin İslâm Cemiyeti 1960'ta kuruldu ve Buenos Aires'te ilk İslâmî okulu açtı. Ülkenin diğer şehirlerinden Mendoza, Cordoba, Rosario ve Tucuman'daki cemiyetler daha çok kulüp statüsündedir. Kur'an'ın elde bulunan İspanyolca çevirisi ise yetersizdir. Arapça akademik seviyede Cordova Millî Üniversitesi ile Buenos Aires Salvador Üniversitesi'nde öğretilmektedir.

Venezuela. Venezuela'ya müslümanlar ilk defa İspanyol sömürgeciliği döneminde geldiler. Daha sonra da Hindistan'dan göçler oldu, ancak göçmenlerin karşılaştıkları baskı sebebiyle İslâmiyet ülkede yerleşemedi. XX. yüzyılın ikinci yarısında çalışmak üzere özellikle Suriye, Lübnan, Filistin ve Pakistan'dan gelen müslümanlar yeni bir grup teşkil ettiler. İlk gelenlere nisbetle dinî inançlarını yaşamada fazla bir baskıyla karşılaşmayan bu grup, ülkede İslâmî bir cemaatin oluşmasında önemli mesafeler katetti. 1966 yılında başşehir Caracas'ta bir İslâm merkezi kuruldu. Başlangıçta yalnız bir mescidden ibaret olan bu merkezde zamanla diğer bazı projeler gerçekleştirildi ve Arapça eğitim yapılan İslâmî bir okul açıldı. Hükümetçe de tanınan bu okula İslâmiyet'i öğrenmeleri için müslüman olmayan öğrenciler de kabul edilmektedir. Merkezde ayrıca bir kütüphane ve matbaa bulunmakta, Arapça ve diğer dillerde dinî eserler basılmaktadır. Sayıları 50.000'in üzerinde olan müslümanların çoğu

Caracas’ta yaşamaktadır. Caracas, Margarita adası ve San Felibe’deki üç caminin yanında müslümanların kurduğu birçok kulüp ve derneğin bünyesinde de birer mescid bulunmaktadır. 1980’de Caracas Üniversitesi’nde İslâm felsefesi ve Arap araştırmaları bölümleri açılmış, 1988 yılında Merida Üniversitesi’nde de bu bölümlerin açılması için çalışmalara başlanmıştır.

Kolombiya. Kolombiya’ya özellikle I ve II. Dünya savaşları sırasında Lübnan, Suriye ve Filistin’den 3000-4000 civarında müslümanın da katıldığı göçler olmuştur. Bugün ülkede bulunan yaklaşık 20.000 müslümanın çoğu son yıllarda yine Suriye ve Lübnan’dan gelmiştir. Müslümanların büyük bir kısmı başşehir Bogota’da yerleşmiş olup bunu Paranaica, Maico, Cali ve San Andrés takip etmektedir. Ülkede cami yoktur, fakat müslüman dernekleri kiraladıkları binalarda mescid ve Kur’an kursu hizmetlerini yürütmektedirler.

Diğer Ülkeler. XIX. yüzyılda sözleşmeli işçi olarak Jamaika’ya gelen ve 1982’de sayıları 14.000 olan müslümanlar ilk cemiyetlerini 1950’de kurdular. Jamaika’da bugün iki cami bulunmaktadır. Müslümanların teşkilâtlandığı diğer Orta Amerika ülkelerinden Panama’da ilk cemiyet 1930’da İslâm Misyonu (Islamic Mission) adı altında kuruldu. Bu cemiyetin adı 1967’de Hint-Pakistan İslâm Cemiyeti (Indo-Pakistan Islamic Association) ve 1974’te Panama İslâm Cemiyeti (Panama Islamic Association) olarak değiştirildi. Bugün ayrıca Meksika, Şili, Barbados,

Bahama, Curacau, Grenada, Dominica, Puerto Rico, San Cristobal adası, Virgin adaları, Martinique ve Peru’da müslümanlar küçük cemaatler halinde fakat teşkilâtlı bir şekilde bulunmaktadırlar. Fransız Guyanası, Küba, Paraguay, Uruguay, Ekvador ve Bolivya’da yaşayanlar ise sayıca daha az olup küçük topluluklar halindedirler.

BİBLİYOGRAFYA

C. E. Lincoln, The Black Muslims in America, Boston 1961; H. S. Klein, Slavery in the Americas, London 1967; M. Fabre, Les Noirs Americans, Paris 1967; Kadir Mısıroğlu, Amerika'da Zenci Müslümanlık Hareketi, İstanbul 1967; Th. R. Frazier, Afro American History: Primary Sources, New York 1970; Ali el-Muntasır el-Kettânî, el-Müslimûn fî Evrûbbâ ve Emerîkâ, Zahran 1396/1976, II; a.mlf., Muslim Minorities in the World Today, London 1986, s. 191-213; M. Seyyid Gallâb v.dğr., el-Büldânü'l-Islâmiyye ve'l-ekalliyâtü'l-müslime fî ʿâlemi'l-muʿâsır, Riyad 1399/1978; Khwaja Abdul Waheed, Islam and the Origins of Modern Science, Lahore 1978, s. 37-39; Muhammad Imran, Position and Prospects of Islam in Latin America, Lahore 1979; S. Amjad Ali, The Muslim World Today, Islamabad 1985, s. 622-627; Cemâlüddin er-Remâdî, "el-İslâm fî Emerîkâ el-Cenûbiyye", Mecelletü'l-Ezher, XXXII/5, Kahire 1960, s. 485-487; Muhammed Yûsuf eş-Şeverânî, "Bedʾü hicreti'l-müslimîn ilâ Emerîkâ", a.e., XXXIII/4 (1961), s. 468-470; R. Reichert, "Muslime in Den Guayanas", WI, X (1966), s. 41-65; Rafael A. Guevara Bazán, "Muslim Immigration to Spanish America", The Muslim World, LVI/3, New York 1966, s. 173-187; a.mlf., "Some Notes for Attistory of the Relations Between Latin America, the Arabs and Islam", a.e., LXI/4 (1971), s. 284-292; Harold B. Barclay, "The Perpetuotion of Muslim Tradition in the Canadian North", a.e., LIX/1 (1969), s. 64-73; Abdullah A. Hasan, "el-İslâm ve'l-ʿurûbe fî Amerîkâ el-lâtîniyye", Mecelletü'l-Ezher, XLIII/3, Kahire 1971, s. 282, 295; Muhammed M. Hâfız, "Cezîretü Trinîdâd", Faysal, XV, Riyad 1978, s. 126-129; Clyde-Ahmad Winters, "Afro-American Muslims-From Slavery to Freedom", IS, XVII/4 (1978), s. 187-205; T. B. Irwing, "Muslims in Latin America", Impact International, XI/3, London 1981, s. 10-12; a.mlf., "Relations Between Latin America and the Islamic World", IC, LX/3 (1986), s. 21-34; M. Arnett, "Trinidad Muslim League", The Muslim World, XLVIII/1, New York 1983, s. 52-62; S. A. H. Ahsani, "Muslim in Latin America: Survey-Part I", JIMMA, V/2 (1984), s. 454-467; D. H. Hamdani, "Muslims in the Canadian Mosaic", a.e., V/1 (1984), s. 7-16; Adele L. Younis, "The First Muslims in America: Impressions and Reminiscences", a.e., V/1 (1984), s. 17-27; Omar H. Kasule, "Muslim in Trinidad and Tobago", a.e., VII/1 (1986), s. 195-213; Yusuf A. Nzibo, "The Muslim Factor in the Afro-Brazilian Struggle Against Slavery", a.e., VII/2 (1986), s. 547-556; L. Luxner, "Muslims in the Caribbean", Aramco World, XXXVIII/6, Washington 1987, s. 3-11; Bedr

Reşâd ed-Dûbî, “el-İslâm ve’l-müslimûn fî Fenezûyelâ”, et-Tedâmünü’l-İslâmî, XLIII/5, Bahreyn 1988, s. 72-75.

Rıza Kurtuluş

AMERİKA BİRLEŞİK DEVLETLERİ

Kuzey Amerika’da elli eyaletten oluşan birleşik devlet.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

1. Coğrafî Konumu ve Yüzey Şekilleri. Kuzey Amerika’nın orta kesimini doğuda Atlas Okyanusu’ndan batıda Büyük Okyanus kıyılarına kadar uzanarak kaplayan Amerika Birleşik Devletleri kuzeyden Kanada, güneyden de Meksika ile komşudur. Ayrıca Amerika kıtasının kuzeybatısındaki Alaska ile Büyük Okyanus’ta bulunan Havai takımadalarını da içine alır. Bütün karaların yaklaşık % 5’ine yakın 9.363.353 km² yüzölçümü ile dünyanın üçüncü büyük ülkesi olan Amerika Birleşik Devletleri, jeolojik yapı ve yüzey şekilleri bakımından doğuda ve batıda dağlık iki alan ve bunların arasında Kanada sınırından Meksika körfezine kadar kesintisiz bir depresyon halinde uzanan ovalarla alçak platolar olmak üzere üç farklı bölgeye ayrılır. Doğudaki dağlık kütlenin bel kemiğini, Atlas Okyanusu ile merkezî depresyon arasında birbirine paralel olarak uzanan orta yükseklikteki Appalach dağları meydana getirir (doruk Mt. Mitchell, 2045 m.). Yaklaşık 1500 km. uzunlukta, 200-300 km. genişlikte ve azami 2000 m. yükseklikte bir eski kütle oluşturan Appalachlar güneybatıya gidildikçe kıyıdan uzaklaşırlar ve bu dağ sıraları ile Atlas Okyanusu arasına hafif eğimli düzlükler girer. New York yakınlarından başlayarak güneye doğru genişleyen ve Florida’yı da içine alan bu alçak düzlüklerin kıyılarında dar, derin ve dallanmış körfezlerle koylar (Hudson halici, Delaware, Chesapeake körfezleri) yer alır. Ülke yüzölçümünün yaklaşık 1/3 kadarını kaplayan batıdaki dağlık alan, aslında

doğu ve batı kenarlarında kesintisiz olarak uzanan sıradağlar ile bunların arasında yer alan havzalardan ve platolardan meydana gelir. Bunlardan Kayalık Dağlar (Rocky Mountain) adı verilen ve yer yer 4000 metreyi aşan doğudaki dağ sıraları, değişik yerel adlarla Alaska ve Kanada'dan Meksika'ya kadar uzanırlar. Kayalık Dağlar'ın batısında, kuzeyde bazaltik lav akıntılarından oluşmuş 1000-2000 m. yükseklikteki Columbia platosu, ortada fay blokları ile birbirinden ayrılmış büyüklü küçüklü birçok havzadan oluşan Büyük Havza (Grand Bassin), güneyde de kalkerlerin yaygın olduğu derin kanyonlarla yarılmış 1600-2000 m. yükseklikteki Colorado platosu yer alır. Bu platolar ve havzalar alanı batıdan, birbirine yakın şekilde uzanan iki dağ sırası ile kuşatılır. Bunlardan doğudaki sıranın güney kesimini granitik bir temelden meydana gelen Sierra Nevada bloku, kuzey kesimini ise Kaskad dağları oluşturur. Büyük Okyanus kıyılarında uzanan ve Kanada'da bir adalar dizisi halinde devam eden ikinci sırayı Kaliforniya (California) kıyı dağları meydana getirir. Ülkenin bu bölgesi aktif faylarla kesilmiş olduğundan bu fayların yol açtığı hareketler sonucunda zaman zaman depremlere uğrar. Üçüncü birimi oluşturan merkezî depresyon 3 milyon kilometrekareye yakın geniş bir yer kaplar. Ortalama yüksekliği 250-300 m. dolayında olan bu çukur alanın genel eğimi güneye doğrudur. Kuzey kesiminde Superior, Michigan, Huron, Erie ve Ontario gölleri (toplam yüzölçümleri 245.000 km^2) ile son ikisinin arasında bulunan ünlü Niagara şelâleleri yer alır. Güney kesiminde ise Meksika körfezi kıyıları boyunca, çoğu yerde kıyı gölleri ile kaplı alçak kıyı ovaları uzanır. Merkezî depresyon batıda basamak basamak yükselen Mississippi, Missouri ve kollarıyla ayrılmış 1000-2000 m. yükseklikteki platolarla Kayalık Dağlar'ın eteklerine dayanır; ortasında Mississippi ve Missouri nehirleri boyunca, taşkın zamanlarında yer yer sular altında kalan alüvyal ovalar uzanır. Kolları ile birlikte yılda 400 milyon ton kadar alüvyon taşıyan ve ağzında süratle ilerleyen kuş pençesi biçiminde bir delta oluşturan Mississippi dünyanın en uzun nehir ulaşım yoludur.

2. İklim ve Bitki Örtüsü. Orta kuşağın sıcak ve soğuk kesimlerinde yer alan Amerika Birleşik Devletleri'nde yazları kısa ılıman iklimden yarı tropikal iklimlere, hatta step ve çöl iklimlerine kadar büyük farklılık gösteren çeşitli iklim tipleri görülür. Merkezî depresyonun denizden uzak ve karasallığın yüksek olduğu iç kesimleri yazın çok sıcak ve nemli, buna karşılık kışın soğuk ve kuzey kısımları karlıdır. 100º batı meridyeni bu bölgede nemli ve

kurak alanların yaklaşık sınırıdır. Bu meridyenin doğusundaki daha nemli kesimler preri ve orman, batısındaki daha kurak bölgeler ise steple kaplıdır. Merkezî depresyonun güney kıyılarında iklim yarı tropikal bir karakter alır. Bu kesim zaman zaman tropikal siklonların (hurricane) tahripkâr etkisinde kalır. Ülkenin doğu yarısı kuzeyde soğuk, güneyde subtropikal, iç kısımlarda karasal karakterli, fakat genelde nemli iklim tiplerinin alanıdır. Soğuk Labrador akıntısının etkisindeki kuzeydoğu bölgesi karışık ormanlarla, Appalachlar ise güneye gidildikçe tür bakımından zenginleşen yayvan yapraklı ve karışık ormanlarla kaplıdır. Daha güneydeki Florida'da iklim ve bitki örtüsünde tropikal özellikler belirir. Kıyı dağları, Sierra Nevada ve Kaskad dağlarının deniz etkisine kapadığı batıdaki yüksek platolar alanının orta ve güney kısımları yarı kurak ve kuraktır. Güneye gidildikçe artan kuraklığa bağlı olarak steplerden kaktüslerin görüldüğü çölümsü steplere ve çöllere geçilir. Batı kıyılarının kuzey kesimleri kışları serin, bol yağışlı okyanus tipi bir iklimin etkisindedir ve çam türlerinin hâkim olduğu ormanlarla kaplıdır. Orta ve Güney Kaliforniya serin yazları, ılık kışları ile Akdeniz ikliminin özelliklerini gösterir. Kaliforniya'da soğuk su akıntısının etkisi dolayısıyla yağış azdır; buna karşılık çok sis görülür. Burada Akdeniz makilerinin yerini fizyonomik ve fizyolojik bakımdan benzerlik gösteren çalı toplulukları (chapparal) alır.

3. Nüfus Yapısı ve Etnik Durum. 250 milyon kadar olan nüfusuyla (1989 başlarında 248.770.000) Çin, Hindistan ve küçük bir farkla Sovyetler Birliği'nden sonra dünyanın dördüncü ülkesi olan Amerika Birleşik Devletleri'nin önemli özelliklerinden biri, kuruluşundan bu yana hızlı bir nüfus artışına sahne olmasıdır. 1790'da 3.9 milyon olan ülke nüfusu 1880'de 50.1 ve 1950'de 150 milyona çıkmış, bugün ise 250 milyona yaklaşmıştır. Nüfusun ortalama % 74 kadarı şehirlerde yaşar. Bu şehirlerin yarıdan çoğunun nüfusları 100.000'in üzerindedir. Şehirleşme oranı kuzeydoğu ve Büyük Göller bölgesi ile Kaliforniya kıyılarında daha yüksek (% 80'den çok), merkezî depresyonun kuzeybatı kesimlerinde daha düşüktür (Kuzey ve Güney Dakota'da % 45 dolayında). Metropolis (büyük şehir) ve ona bitişik uydu yerleşim merkezlerinden oluşan aşırı kalabalık megalopolisler (birleşik şehir) ülkenin karakteristik bir özelliğidir. Meselâ Boston'dan başşehir Washington'a kadar uzanan megalopoliste 40 milyona yakın (18 milyonu New York ve çevresinde olmak üzere), Los Angeles-San Diego megalopolisinde 10 milyon, Chicago-Milwaukee megalopolisinde 9

milyon insan yaşamaktadır.

Kuruluşundan bu yana geçen yaklaşık 200 yıl içindeki hızlı nüfus artışını, bu süre içinde doğumlarla meydana gelen tabii artışla açıklamaya imkân yoktur. Ülkede nüfus artışının asıl sebebi, uzun bir süre devam eden göçler olmuştur. Ülkenin bağımsızlığını kazandığı 1777'den 1830 yılına kadar gelen göçmen sayısının yarım milyon kadar olduğu sanılmaktadır. Buna karşılık, bu dönemi takip eden yetmiş yılda 20 milyona yakın, 1900-1914 arasında 12 milyon, daha sonraki tarihlerde ise her yıl yarım milyonla 1 milyon arasında değişen sayılarda göçmen ülkeye girmiştir. Savaşlar, iktisadî buhran, işsizlik, siyasî ilticalar her yıl gelen göçmen sayısındaki dalgalanmaların başlıca sebepleridir. Göçmen sayısını etkileyen faktörlerden biri de alınacak göçmen adedini belirleyen kotalardır. Kota kanununun çıkarılmasındaki başlıca sebepler göçleri azaltmak, kuzeyli ırkların göçünü desteklemek ve bu suretle ülkenin dil ve kültür birliğini korumaktır. 1890'dan önceki göçler daha çok İngiltere, İrlanda, İskandinavya ve Almanya'dan olduğu halde, 1890-1915 arasında Doğu ve Güney Avrupa ülkelerinden gelenler çoğunluğu oluşturmuştur. Bunun bir sonucu olarak 1920 yılında nüfusun ancak % 50'si Amerika'da doğmuş ve bu kültürle yetişmiş insanlardan, % 35'i ise dili ve kültürü farklı yeni göçmenlerden meydana geliyordu. Kota kanunu bu sakıncalı durumu düzeltmek, kökenleri ve kültürleri çok farklı olan ve daha çok, topluca belli bölgelerde yaşama temayülü gösteren bu milyonlarca insanı Anglosakson kültür potası içinde özümlemek için çıkarılmıştır.

Ülkenin ilk yerleşilen bölgeleri, göçmenlerin ilk ayak bastıkları topraklar olan Atlas Okyanusu kıyılarıdır. Ülke buradan orta batı ve uzak batı bölgelerine yönelen iç göç dalgaları ile iskân edilmiştir. Nüfusun batıya doğru bu yayılışında birer iz halinde de olsa karayollarının açılması, özellikle ülke aşırı demiryollarının yapımı, telgraf hatlarının kurulması, değerli madenlerin keşfedilmesi ve göçmenlere bedelsiz arazi dağıtımı gibi sebepler en önemli rolü oynayan etkenlerdir. Buna rağmen bugün de batının birçok kesiminde nüfus yoğunluğu çok azdır. Nüfusun büyük kısmı, biri eski iskân sahaları olan doğu, kuzeydoğu ve orta batı bölgesi, diğeri kıyı kesimine bağlı ince bir yoğun nüfus şeridi teşkil eden Kaliforniya olmak üzere iki bölgede toplanmıştır.

Nüfusun en büyük kısmını (202 milyondan çoğu) Avrupa kökenli Amerikalılar oluşturur. Sayıca onları zenciler, Latin Amerikalılar, Amerika'nın asıl yerlileri, Çinliler, Japonlar, Hintliler, Koreliler ve Vietnamlılar ile daha küçük sayıdaki diğer topluluklar takip eder. Esir tüccarlarının Afrika'dan getirdikleri ve genellikle yarısı hayatını yolda kaybeden zencilerin ilk kafilesi ülkeye 1619'da sokulmuş, bunu özellikle XVIII. yüzyılda yüz binlercesi takip etmiştir. Ülkedeki zenci sayısı 1790'da 760.000 dolayında iken 1850'de 3.6 milyona, 1930'da 12 milyona, 1970'lerde 23 milyona yükselmiştir. Başlangıçta çoğunlukla ülkenin güneyinde bulunan zenciler, kölelikten kurtuldukları iç savaştan sonra diğer bölgelere de yayılmışlardır. Yüksek doğum oranı sayesinde hızla artan zenci nüfusu bu sebeple beyaz nüfustan daha genç bir yapıya sahiptir.

Kristof Kolomb'un yanlış bir teşhisinden dolayı Hintli ve Kızılderili denilen Amerika yerlilerinden bugünkü Birleşik Devletler topraklarında yaşayanların sayısının XVII. yüzyıl sonlarında birkaç milyonu aştığı sanılmaktadır. Bunların kökenini, son buzul devri sırasında buzlarla kaplı Bering Boğazı'nı aşarak Asya'dan Amerika'ya geçen ve kıtanın o sırada buzlarla örtülü olmayan batı bölgelerini takip ederek güneye ve daha sonra doğuya doğru ilerleyen Mongoloidler oluşturur. Bugün ilmî eserlerde Amerind (American Indian, "Amerikan Hintlisi" sözlerinin kısaltılmış şekli) diye anılan bu insanlar, beyazlar geldiği sırada çeşitli kültür düzeyinde ve dilleri çok farklılaşmış gruplar halinde ülkenin muhtelif kısımlarına dağılmış bulunuyorlardı. Bunların başlıcalarını kuzeydoğuda Algonkinler; güneyde Delawareler, Cheyenneler ile birçok kabileden oluşan Iroquoilar; güneydoğuda Natchezler; güneybatıda Navajolar, Apacheler ve Pueblolar; Mississippi ile Kayalık Dağlar arasında Siouxlar ve batıda da çoğunlukla kültür düzeyi daha düşük bazı avcı ve toplayıcı kabileler meydana getiriyor.

4. Din. Birleşik Devletler halkı din bakımından da çeşitlilik göstermektedir. Nüfusun büyük kısmını birçok mezheplere ayrılmış olan hıristiyanlar oluşturmuş; bunların 77 milyon kadarı Protestan, 52 milyondan çoğu Katolik, 4 milyon kadarı da Ortodoks'tur. Mûsevîler'in sayısı 5.7 milyon, müslümanların sayısı ise 8 milyon dolayındadır ve önemli bir kısmını Türkler'le Osmanlı İmparatorluğu'nun topraklarından göç etmiş eski Osmanlı vatandaşları meydana getirir.

5. Ekonomi. Amerika Birleşik Devletleri ekonomisinin en göze çarpan özelliği, dünyanın hiçbir ülke ekonomisinin tek başına mukayese edilemeyeceği boyutlara ulaşması ve sahip olduğu devâsâ üretim değerleridir. Bu ülkenin olağan üstü zengin kaynakları ile ziraî ve endüstriyel üretimi, ancak dünyanın Amerika Birleşik Devletleri dışında kalan bütün ülkeleriyle karşılaştırılabilir. Birleşik Devletler'de elde edilen gayri sâfi millî hâsıla, Ekonomik İşbirliği ve Gelişme Teşkilâtı (OECD) ülkelerinin toplam gayri sâfi millî hâsılasının yarısından fazladır. Endüstriyel üretim, Ortak Pazar (AET) ülkelerinin toplam endüstriyel üretiminin iki katından çoktur ve komünist ülkeler dışındaki bütün dünya endüstriyel üretiminin yarısına yakındır. Kimya, elektronik, petrol ve ürünleri, otomobil, mekanik, aeronotik gibi başlıca endüstri dallarında dünyadaki üretimin % 60-70 kadarını tek başına sağlar. Dünya ticaretinde % 12'yi bulan payı ile birinci sırayı alır. Elektrik enerjisi üretiminde, uçak ve otomobil yapımında, sunî elyaf üretiminde yine dünyada birinci sıradadır. Ziraî üretimde ve maden çıkarımında da durum bundan farklı değildir. Orman ürünleri, tahıl, soya, tütün ve uranyum üretiminde dünyada birinci, turunçgiller, taş kömürü, doğal gaz, petrol, linyit üretiminde ikinci, buğday, pamuk ve bakır üretiminde üçüncü sırada yer alır. Özetle, kalay gibi bazı madenlerle kauçuk, kahve, çay, kakao, muz gibi tropikal ürünler dışında besin maddeleri, ziraî ve endüstriyel ham madde kaynakları ile enerji bakımlarından kendi kendine fazlasıyla yeterlidir.

Ülke topraklarının % 17.9'u tarım alanlarına, % 29.2'si meralara, % 29.2'si ormanlara ayrılmıştır. Ürünler çok çeşitlidir. Tarım en ileri usullerle ve makine gücünden âzami istifade ile yapılır. Büyük üretim miktarlarına rağmen faal nüfusun küçük ve giderek daha da azalan bir kısmı tarımla uğraşır (1920'de faal nüfusun % 30'u, 1984'te % 7'si). Ülkenin doğu ve batı yarısında, iklim ve toprak şartlarına bağlı olarak hâkim ziraî faaliyetin değiştiği kuşaklar meydana gelmiştir. Ülkenin doğu yarısında, en kuzeyde sağmal hayvanlar ve yem bitkileri kuşağı (Michigan, Minnesota, Wisconsin) yer alır. Onu güneye doğru mısır kuşağı (Ohio'nun batısından Nebraska'ya kadar), mısır ve buğday kuşağı, tütün kuşağı (Virginia, Kuzey ve Güney Carolina), pamuk kuşağı (Georgia'dan Texas'ın güneyine kadar) ve en güneyde yarı tropikal ürünler (özellikle turunçgiller) kuşağı takip eder. Ülkenin batı yarısında, yaklaşık 100º batı meridyeninden Kaliforniya kıyı dağlarına kadar uzanan yarı kurak bölge, yer yer vahalar oluşturan sulu

tarım alanları dışında, hayvancılık (özellikle sığır) bölgesidir. Buna karşılık Sierra Nevada'nın batısında Orta Kaliforniya çeşitli ürünleriyle dikkati çeken (turunçgiller, üzüm, elma, sebze, pamuk) önemli bir tarım alanıdır. Batı kıyılarının kuzey kesimi (Oregon, Washington) geleneksel ormancılık ve yakın zamanlarda gelişen yeni bir sütlü hayvanlar ve yem bitkileri üretim bölgesidir. Amerika Birleşik Devletleri'nde yetiştirilen başlıca toprak ürünleri mısır, buğday, yulaf, arpa, süpürge darısı (sorghum), soya, pamuk, pirinç ve turunçgillerdir. Hayvanlar arasında en çok sığır, domuz ve kümes hayvanları yetiştirilir; koyun sayısı azdır. Dünyada üretilen tereyağının % 30'u, sütün % 25'i bu ülkede elde edilir.

Birleşik Devletler çok zengin maden yataklarına sahiptir ve maden üretimi ihtiyaca göre yıldan yıla değişiklik gösterir. Petrol yataklarının toplam rezervi 3725 milyon ton olarak tahmin edilmektedir. Bunun en büyük kısmı (% 91 kadarı) merkezî depresyonun güney kesiminde bulunan Louisiana, Oklahoma ve Texas havzalarında, geri kalanı Kaliforniya ve Appalachlar'dadır. Elektrik enerjisi üretimi bakımından dünyada birincidir. Bunun yaklaşık % 55'i kömürden, % 14'ü akarsulardan, % 13'ü nükleer santrallerden, % 12 kadarı da doğal gazdan elde edilir. Ülkede seksen civarında nükleer santral bulunmaktadır. Doğal gaz bakımından da çok zengin olmakla beraber bu kaynağın tükenmesi endişesiyle üretim azaltılmış, ihtiyaç ithal yolu ile Kanada ve Cezayir'den, 1983'ten beri de döşenen boru hattı kullanılarak Alaska'dan sağlanmaktadır.

Amerika Birleşik Devletleri endüstri malları üretimi alanında 1900 yılında İngiltere ve Almanya'dan sonra üçüncü sırada yer alırken I. Dünya Savaşı'ndan sonra dünyanın en büyük endüstri ülkesi haline gelmiştir. Bütün endüstri kolları gelişmiş olmakla beraber en önemli kolları metalurji, özellikle demir çelik endüstrisi ile onun ürünlerini işleyen endüstrilerdir. Bunları çok eski bir tarihi olan tekstil endüstrisi takip eder. En önemli ve en eski endüstri bölgeleri kuzeydoğu ve orta batıdır. II. Dünya Savaşı yıllarında Kaliforniya ve Meksika körfezi kıyılarında da yeni ve önemli endüstri merkezleri doğmuştur.

Uzunluğu 330.000 kilometreyi bulan demiryolları (dünyadaki demiryollarının 1/3'ü), 15.000'den fazla hava meydanı ve birçok uçak şirketi (dünyada hava yolu ile taşınan yolcuların 1/3'ü bu ülkenin payına

düşer), 6 milyon kilometreyi bulan karayolları (80.000 kilometresi otoyoldur) ve iç sularda çalışan 10.000 kadar gemi ile Amerika Birleşik Devletleri ulaştırma faaliyetleri ve araçları bakımından dünyada birinci sırayı alır. En önemli iç su yolları Büyük Göller, St. Laurent ve Mississippi'dir. 20.000 tona kadar gemilerin hareketine elverişli olan St. Laurent yolu, Atlas Okyanusu kıyısından 4000 km. içeriye, Büyük Göller çevresindeki endüstri bölgelerine kadar su yolu ile sokulmak imkânını verir. En büyük limanları kuzeydoğuda New York, Philadelphia ve Baltimore; güneyde Tampa, Mobil ve Houston; Pasifik kıyısında ise Los Angeles, San Francisco ve Portland ile daha kuzeydeki Seattle'dir.

Dünyanın en büyük ticaret ülkesi (katılma payı % 12) olmasına karşılık, ülke içindeki büyük tüketim sebebiyle, üretilen malların değerce ancak % 7 kadarı ihraç edilir. Sattığı malların başlıcaları makine ve taşıma araçları, besin maddeleri, kimya endüstrisi ürünleri ve bazı ham maddelerdir. Dünyada satılan motorlu araçların % 14'ü, uçakların % 58'i, organik kimya maddelerinin % 15'i, telekomünikasyon cihazlarının % 14'ten fazlası, ev cihazlarının % 20'si, ilâçların % 17'si, aletlerin % 22'si, tarım araçlarının % 23'ü ve demiryolu malzemesinin % 12 kadarı Amerikan malıdır. Eskiden daha da yüksek olan bu oranlar II. Dünya Savaşı'ndan sonra hızla kalkınan bazı ülkelerin (özellikle Japonya ve Almanya) rekabeti dolayısıyla azalmıştır. En çok ihracat yaptığı ülkeler Kanada, İngiltere, Federal Almanya, Hollanda ve Suudi Arabistan'dır. İthal ettiği başlıca mallar önem sırasıyla, makineler, taşıma araçları, mamul maddeler, enerji, besin maddeleri ve kimyasal maddelerle bazı ham maddelerdir. En çok ithalât yaptığı ülkeler Kanada, Suudi Arabistan, İngiltere, Federal Almanya, Nijerya, Hong Kong ve Endonezya'dır. Türkiye'nin dış ticaretinde Federal Almanya'dan sonra ikinci sırayı alır. Amerika Birleşik Devletleri'nin dış ticaretinde ise Türkiye'nin payı çok küçüktür. 1986'da Birleşik Devletler'e Türkiye'nin ihracatı 506 milyon dolar (bu ülke ithalâtının binde iki buçuk kadarı), ithalâtı ise yaklaşık 1.1 milyar dolar (Amerika Birleşik Devletleri ihracatının binde beş kadarı) idi.

II. TARİH

Amerika Birleşik Devletleri'nin üzerinde kurulduğu topraklar, bazı Eski Dünyalılar tarafından Kristof Kolomb'dan önce de keşfedilmişti. Ülkenin

kuzeydoğu kıyılarına VI. yüzyılda İrlandalı misyonerlerin ayak bastıkları, X ve XI. yüzyıllarda ise İzlanda ve Grönland'dan hareket eden Vikingler'in Labrador'a (Markland), Vinland'a, "üzüm ülkesi" veya "mera ülkesi" adını verdikleri daha güneydeki Maine'a, Chesapeake körfezi kıyılarına ve hatta Alabama'ya kadar uzandıkları, buralarda sonradan terkedilen ve unutulan koloniler kurdukları, XIV. yüzyılda İzlanda'nın odun ve kereste ihtiyacının Labrador'dan sağlandığı ve 1485'te de Kristof Kolomb'un İzlanda'ya giderek bu eski keşifler hakkında bilgi topladığı bugün artık bilinmektedir. Ayrıca milâttan önceki devirlerde de bazı Çinli seyyahların Bering Boğazı'nı dolaşıp Pasifik kıyılarını takip ederek Orta Amerika'ya kadar gittikleri iddia edilmektedir. Buna göre Amerika 1492'de ilk defa değil sadece yeniden keşfedilmiş bir kıtadır.

Bugünkü Birleşik Devletler topraklarının yayıldığı alanda ilk kolonileri kuranlar İspanyollar olmuştur. İspanyollar XVI. yüzyılda Florida, Texas ve Kaliforniya'yı kolonize ettiler. Aynı yüzyılda St. Laurent bölgesi ve güneyde Louisiana Fransızlar'ın egemenliğine girdi. XVII. yüzyıl başlarında Hollandalılar Manhattan adasını yerlilerden 60 gulden karşılığında satın alıp burada Yeni Orange kolonisini ve koloninin başşehri olarak da Yeni Amsterdam'ı (bugünkü New York) kurdular. Aynı yüzyılın ortalarına doğru da İsveçliler Delaware kolonisini tesis ettiler. XVII. yüzyıl başlarında İngiltere 34º kuzey (Kuzey Carolina) ve 45º kuzey (Maine) paralelleri arasında kalan bütün arazinin kendisine ait olduğunu ilân etti. Aynı yüzyılın ilk yarısında, Atlas Okyanusu kıyılarında bu sınırlar içindeki ilk İngiliz kolonileri (1607'de Virginia'da Jamestown, 1620'de Massachusetts'de Plymouth) kuruldu ve bunları diğerleri takip etti. XVIII. yüzyılın ortalarında New Foundland'den Florida'ya ve Appalachlar'ın batı yamaçlarına kadar uzanan bütün kıyı kesimi İngilizler'in, Labrador'dan Meksika körfezi kıyılarına kadar uzanan iç kesim Fransızlar'ın, Mississippi'nin batısında kalan bütün topraklar ise İspanyollar'ın hâkimiyeti altında idi. Aynı tarihlerde Ruslar da Alaska'yı ele geçirmişler ve Pasifik kıyılarında üsler kurarak San Francisco yakınlarına kadar sokulmuşlardı. Bu siyasî tabloda ilk önemli değişiklik 1763 Paris Muahadesi ile meydana geldi. Yediyıl savaşlarından yenik çıkan Fransa, Yeni Dünya'daki topraklarının en büyük kısmını İngiltere'ye devretti; Louisiana da İspanyollar'a verildi, ancak Louisiana kısa bir süre sonra İspanyollar tarafından Fransa'ya iade edildi. İkinci önemli değişiklik,

XVIII. yüzyılın ikinci yarısında, doğu kıyılarındaki İngiliz kolonilerinin büyük baskılar uygulayan İngiltere'ye karşı ayaklanıp kanlı savaşlardan sonra 1777'de bağımsızlıklarını ilân ederek Amerika Birleşik Devletleri'ni kurmaları ve 1782 Paris Muahedesi ile de bu yeni devletin tanınmasıdır. O tarihte Birleşik Devletler, en eski İngiliz kolonileri olan ve toplam nüfusları 3.5 milyonu bulan on üç federal devletten oluşuyor, toprakları da batıda Mississippi'ye, güneyde Louisiana ve Florida'ya, kuzeyde ise bugünkü Kanada sınırına kadar uzanıyordu. Bunu takip eden safha, Birleşik Devletler'in yarım yüzyıl içinde savaşla ya da satın alma yoluyla hızla genişlediği bir dönem oldu: 1803'te Louisiana 80 milyon frank karşılığında Fransa'dan, 1819'da Florida 5 milyon dolar karşılığında İspanyollar'dan satın alındı. Texas dolayısıyla Meksika ile girişilerek kazanılan savaştan sonra ve ayrıca 15 milyon dolar ödenerek 1848'de imzalanan bir anlaşma ile Texas'tan Pasifik kıyılarına kadar uzanan bütün topraklar ele geçirildi. 1846'da, 49º kuzey paralelinin Kanada ile sınır olması konusunda İngiltere ile anlaşmaya varıldı. 1867'de Alaska 7.2 milyon dolar ödenerek Rusya'dan satın alındı.

Ülke 1861-1865 yıllarında, endüstriyel kuzey ve ziraî güney devletleri arasında çıkan kanlı bir iç savaştan ekonomisi de bir hayli sarsılmış olarak çıktıktan sonra yeniden toparlandı. XIX. yüzyılın sonlarında dünyanın diğer bölgeleriyle de ilgilenmeye başlayan büyük bir siyasî, ekonomik ve askerî güç haline geldi. 1893'te Havai takımadaları ele geçirildi. 1898'de İspanya ile yapılan bir savaştan sonra Küba ve Puerto Rico Amerika'nın nüfuzuna girdi. Pasifik'teki bazı adalar (Wake, Guam) ve Filipinler (20 milyon dolar karşılığında) Amerika Birleşik Devletleri'nin oldu. 1899'da Samoa adası İngiltere ile paylaşıldı. 1903'te Panama kanal bölgesi kuruldu. Amerika I. ve II. Dünya savaşlarına da girdi ve büyük ekonomik ve askerî gücü ile bu savaşların kazanılmasında başlıca rolü oynadı. Savaş yıllarında artan üretim faaliyeti ülkenin daha da zenginleşmesine ve güçlenmesine yol açtı. Bugün Pasifik'teki birçok ada (Mariana adaları, Karolin adaları, Marshal, Palau, Guam, Doğu adaları, Samoa, Wake, Midway, Palmira ve diğerleri) ile Antiller'deki Virgin adalarının bazıları, Panama kanal bölgesi ve Puerto Rico (Amerika'ya bağlı bağımsız ülke) Amerika Birleşik Devletleri'nin şu veya bu şekilde egemenliğinde ya da kontrolündedir. Filipinler 1946'da bağımsız bir devlet haline gelmiş, 1959'da Alaska ve 1960'ta da Havai federal devlet statüsüne alınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

N. M. Fennemann, Physiography of Western U.S.A., New York 1931; a.mlf., Physiography of Eastern U.S.A., New York 1983; H. Baulig, Amerique septentrionale Géographie universalle, Paris 1936, XIII; C. L. White # E. J. Foscue, Regional Geography of Anglo-America, New York 1950; R. Caves, American Industry: Structure, Condyct, Performance, Englewood Cliffs 1964; L. Ofenberg, La Géography de l'Amerique II: les Etats-Unis, Bruxelles 1964; V. H. Parker, Anglo-America, London 1966; C. B. Hunt, Physiography of the U.S.A., San Francisco 1967; J. Beaujen-Garnier, Les Régions des Etats-Unis, Paris 1969.

Sırrı Erinç

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

En Eski Zamanlar ve Kölelik Devri. Amerika'da İslâmiyet'in uzun bir geçmişi bulunmaktadır. Arap coğrafyacılarının verdikleri bilgiler, Kristof Kolomb'un Amerika'yı keşfinden (1492) önce müslüman denizcilerin Atlas Okyanusu'nu aşarak Yeni Dünya'ya ayak basmış olduklarını göstermektedir. Batı Afrika'daki eski Mali İmparatorluğu'ndan bazı müslümanların Amerika kıtasına ulaştıklarına dair kuvvetli rivayetler mevcuttur. Kristof Kolomb ve Vasco Nunez Balboa gibi İspanyol kâşiflerinin zorla hıristiyanlaştırılmış bazı müslümanları yanlarında getirdikleri bilinen bir husustur. Bu hıristiyanlaştırılmış müslümanların en meşhuru, İspanyol rahibi Marcos de Niya ile beraber Florida, Texas ve Arizona bölgelerinde seyahat eden ve 1539 yılında ölen Esteban'dır (Estefan). Gene XVI. yüzyılda Amerika'ya gelen Nasîrüddin adında bir

Mısırlı'nın Mohawk kabilesinin dostluğunu kazanarak birkaç yıl onların arasında yaşadığı, fakat kabileden bir kadını öldürünce yakılarak idam edildiği bilinmektedir.

Amerika'da asıl müslümanlık tarihi, XVII. yüzyıldan XIX. yüzyılın ortalarına kadar Batı Afrika'dan kaçırılan ve köle haline getirilen zencilerle başlar. Köleler arasında müslümanların nisbeti tahmin edilemiyorsa da mevcut belgelerden sayılarının binlerce olduğu anlaşılmaktadır. 1717 yılına ait bir kayıttan kölelerin arasında "domuz eti yemeyen ve Allah'a inananlar"ın varlığı öğrenilmekte, hatta bu kölelerin bazılarının isimleri de bilinmektedir. Meselâ 1731 yılında Afrika'dan kaçırılan Eyyûb b. Süleyman Diallo, Georgia eyaletinde sahibi tarafından âzat edilerek vatanına kavuşturulmuştur. Yine 1807 yılında Güney Carolina'da satılan Ömer b. Saîd adlı bir kölenin sahibinden kaçtığı, ancak Kuzey Carolina'da yakalanarak hapsedildiği ve hücresinin duvarına yazdığı Arapça yazıları incelemeye gelen vali tarafından serbest bırakıldığı bilinmektedir. Kayıtlar arasında, hayatının sonuna kadar valinin himayesi altında yaşayan Ömer b. Saîd'in bugün mevcut olmayan on beş sayfalık bir hal tercümesi yazdığı da bulunmaktadır. XIX. yüzyılın ortalarında Georgia eyaletine ait Chapelo adasında birçok müslüman zencinin bulunduğu ve bunların en meşhuru olan Bilâlî Muhammed'in dinî inançlarını çocuklarına da intikal ettirebildiği bilinmektedir. Bu zatın 1930'larda hayatta olan bir torununun, annesinin namaz kıldığını hatırladığı kaydedilmektedir. Amerika'ya getirilen müslüman zencilerin dinlerini ne derece ve ne kadar muhafaza edebildikleri bilinmemektedir. Georgia Eyaleti Tarih Kurumu'nun müzesinde saklanan kölelik devrinden kalma ism-i celâl yazılı bazı levhalarla mushaflar, köleler arasında dinî duyguların hemen kaybolmadığını göstermektedir. Ancak köleliğin kaldırılmasından sonra da bu talihsiz müslümanlar kalıcı bir şekilde cemaatleşememişlerdir. Tesbit edilemeyen bir tarihte zenciler arasında müslümanlık bir din olarak kaybolmuşsa da birtakım hâtıralar kalmış ve muhtemelen bunlar sonradan türeyen hareketlere zemin hazırlamıştır. Bu hareketlerin bazıları, İslâmiyet'in sahih inançlarından uzak olmalarına rağmen kendilerini İslâmî addettikleri ve İslâmiyet'i en azından bir isim olarak zenciler arasında yaydıkları için önem taşımaktadır.

Zenci Müslüman Hareketleri. 1886'da Kuzey Carolina'da doğan Timothy Drew adında bir kişi 1913 yılında ismini Noble Drew Ali olarak değiştirdi

ve New Jersey eyaletinin Newark şehrinde Mağribî Amerikan İlim Mâbedi (Moorish-American Science Temple) isminde bir cemaat kurdu. Noble Drew Ali, bütün zencilerin aslen Asyalı olduklarını ve Asyalılar'ın dini olan İslâmiyet'e dönmeleri gerektiğini ileri sürdü; bu arada zencilere hıristiyan beyazlardan da mümkün olduğu kadar uzak kalmalarını tavsiye etti. Bu cemaatin dinî kitabı The Holy Koran (Mukaddes Kur'an) diye adlandırılıyorsa da aslında Noble Drew Ali'nin Kur'an ve Kitâb-ı Mukaddes'ten yaptığı seçmelerden ibarettir. Noble Drew Ali'nin Fas'ta bulunduğunu iddia etmesine rağmen orada veya bir başka yerde din eğitimi görmediği açıktır. Onun kurduğu hareketi, zencileri beyazların tahakkümünden kurtarıp onlara yeni bir hüviyet kazandırma çabası şeklinde değerlendirmek yerinde olacaktır. Binlerce taraftar toplayan Noble Drew Ali 1929 (veya 1930) yılında ölünce hareketin başına Drew Ali'nin ruhunu taşıdığını iddia eden John Givens El ve ondan sonra da Abdullah Muhammed geçti. İslâm Milleti (The Nation of Islam) hareketinin ortaya çıkmasıyla Mağribî Amerikan İlim Mâbedi büyük ölçüde önemini kaybetmişse de Amerika'nın bazı şehirlerinde bugüne kadar varlığını devam ettirebilmiştir.

İslâm Milleti, 1930 yılında Amerika'ya göçmen olarak gelen Wallace D. Fard (İslâmî adı Wallace Fard Muhammed) tarafından kuruldu. Mekkeli bir baba ile Avrupalı bir annenin çocuğu olduğunu iddia eden Fard'ın İranlı, Türk veya Hindistan menşeli olması da mümkündür ve hakkında dolaşan söylentiler arasında aslen Bahâî, Dürzî veya Kadıyânî olduğu rivayetleri de yer almaktadır. Detroit şehrinde faaliyetine başlayan Fard, Drew Ali'nin öğretilerini benimseyerek Mağribî Amerikan İlim Mâbedi'nin müntesiplerinin pek çoğunu kendi tarafına çekmeyi başardı ve onlara İslâm Milleti'ne has birtakım yeni inançlar da aşıladı. Bunların en önemlisi, Amerikan zencilerinin dramını yansıtan ve onların eziklik içindeki duygularını yüceltmeyi amaçlayan, ilk insanların siyahî, Amerikan zencilerinin atalarının da Arabistan ve Mısır'da yaşayan ve Şehbaz denilen bir kavim olduğu, beyazların ise kötü ruhlu bir bilim adamının genetik tecrübelerinin sonucu oldukları ve kendilerini medenîleştirmek için Allah tarafından gönderilen Hz. Mûsâ'nın başarılı olmaması üzerine bütün dünyada zulme dayalı bir düzen kurdukları, cehennemin Amerika, cennetin kalkınması beklenen İslâm dünyası, Kur'an'da anlatılan kıyametin de beyaz tahakkümünün sona ermesi olduğunu öne süren inançtır. Fard önceleri J.

Givens El gibi Drew Ali'nin ruhunu taşıdığını, daha sonra da sırası ile mehdî, peygamber ve nihayet "şahsen Tanrı" (God in person) olduğunu iddia etmiş, 1934 yılında da esrarengiz bir şekilde ortadan kaybolmuştur.

Fard'ın yerine, kaybolmasından üç yıl önce ona intisap etmiş olan Elijah (Eliya) Muhammed geçti. Asıl adı Elijah Poole olan E. Muhammed, 1897 yılında Georgia eyaletinde fakir bir çiftçinin oğlu olarak dünyaya geldi. 1923'te iş aramak maksadıyla Detroit'e gitti ve sekiz yıl sonra Fard'la tanıştı. 1931 yılında Chicago'ya geçerek İslâm Milleti'nin ikinci mâbedini kurdu ve burası Fard'ın kaybolmasından sonra hareketin merkezi haline geldi. Kendini zencilere gönderilmiş bir peygamber olarak ilân eden E. Muhammed zencilerin kurtuluş yolunu, Birleşik Devletler toprağında şeytanî beyazlardan bir veya birkaç eyaleti koparıp kendilerine has bir bölge kurmakta buluyordu. Ancak polisin devamlı baskı ve eziyetlerine mâruz kaldıkları halde İslâm Milleti mensupları hiçbir zaman kuvvete başvurmadılar; sadece kendilerini Amerikan milletinden saymadıkları için II. Dünya Savaşı'nda ve daha sonra Kore ve Vietnam savaşlarında hizmet görmeyi reddettiler. İslâm'ın sahih inançlarından tamamen uzak bulunan E. Muhammed, taraftarlarına belli bir ibadet sistemi getirmedi. Vaaz ederken hem Kitâb-ı Mukaddes'ten hem Kur'an'dan nakillerde bulunur ve bazı acaip te'viller yapardı. E. Muhammed, bu tutumunun ve öğretilerinin dünya müslümanlarınca tasvip edilmediğini biliyordu ve 1959 yılında umreye giderken yaptığı Türkiye, Mısır, Suriye, Ürdün, Sudan, Habeşistan, Suudi Arabistan ve Pakistan ziyaretlerinde bazı İslâm âlimlerinin kendisini gerçek İslâm dinine yöneltmeye çalışması da sonuç vermemişti. İslâm Milleti'nin mâbedlerinde ibadet olarak yalnız Fâtiha'nın İngilizce meâli ayakta veya otururken okunuyor ve her yıl aralık ayında otuz gün oruç tutuluyordu. Beyazların sürekli düşmanlık ve zulmüne uğrayan zenciler E. Muhammed'in etrafında toplandılar; bütün Amerika'da bilhassa doğu ve orta batının büyük şehirlerinde birçok İslâm Milleti mâbedi kuruldu.

İslâm Milleti'nin asıl inkişafı Malcolm X'in harekete katılmasıyla başladı. 19 Mayıs 1925 tarihinde Omaha'da dünyaya gelen Malcolm X, gayet zeki, cesur ve tesirli bir hatipti. Babası, kendisi henüz küçük yaştayken Ku Klux Klan adlı beyaz ırkçı örgüt tarafından öldürüldü. Birçok maceradan sonra hapse giren Malcolm X, 1952 yılında İslâm Milleti'ne katıldı ve kısa zamanda Elijah Muhammed'in güvenini kazanıp hareketin resmî sözcüsü

olarak Amerika'nın pek çok yerinde ateşli konuşmalar yaptı. Bu konuşmalar üzerine zenciler akın akın İslâm Milleti'ne girdiler ve hareket beyazların tahakkümü için ciddi bir tehlike haline geldi. Bu gelişmede, Malcolm X'in şahsiyetinin ve yoğun faaliyetlerinin yanı sıra, aynı yıllarda Amerika zencileri arasında başlayan genel uyanış ile Afrika ve İslâm dünyasında zirveye ulaşan özgürlük mücadeleleri de etkili olmuştur.

1961 yılından itibaren Malcolm X ile hizmet ettiği E. Muhammed'in arasının açıldığı görülmektedir. Malcolm X'in, bütün konuşmalarında ona kendisinden çok daha üstün yer vermesine rağmen E. Muhammed Malcolm X'in gittikçe artan nüfuzundan korkmaya başladı. Bu sırada oğullarından Wallace'ın (şimdiki adıyla Warith=Varis), Malcolm X'e babasının kendi sekreterleriyle zina ettiğini bildirmesi üzerine Malcolm X'in liderine olan güveni tamamen sarsıldı ve durumu hareketin diğer sorumlularına bildirmeye karar verdi. 1963 yılında Cumhurbaşkanı John F. Kennedy bir suikasta kurban gidince Malcolm X'in memnuniyet ifade etmiş olması E. Muhammed'e fırsat verdi ve onu susturmak için sözcülükten atıp cemiyet içinde kendisiyle konuşulmasını yasakladı. Bunun üzerine Malcolm X, 8 Mart 1964 tarihinde İslâm Milleti'nden ayrılarak New York'ta Müslüman Camii (Muslim Mosque) adı altında tamamen müstakil yeni bir cemiyet kurdu; ardından da hacca gitti.

Hac, Malcolm X'in hayatında bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Daha İslâm Milleti'nden ayrılmadan önce üniversitelerde konuşmalar yaparken Ortadoğulu müslümanlarla tanışmış ve E. Muhammed'in öğretilerinin gerçek İslâmiyet'ten çok uzak olduğunu görmüştür. E. Muhammed'den koptuktan sonra daha serbest düşünmeye ve hakiki İslâm'a yönelmeye başladı. Hacda ise ayrıca değişik ırklara mensup insanların İslâmiyet sayesinde gerçek bir kardeşlik ve eşitlik kurabildiklerini anladı ve böylece yeni bir dünya görüşü kazandı. Amerika'ya dönünce el-Hâc Melikü'ş-Şehbâz adını aldı (fakat eski adı kullanılmaya devam etmiştir) ve İslâmiyet'in bütün insanları birleştirecek bir mahiyet ve güçte olduğunu anlatmaya başladı. Her zaman öncelik verdiği siyahların mücadelesini daha etkili bir şekilde sürdürebilmek için bir de bütün zencilere açık olan Afrikalı-Amerikalılar Birliği Derneği (Afro-American Unity Organization) adında yeni bir cemiyet daha kurdu. Amerika'da İslâmiyet'i yaymak için çok büyük bir potansiyele sahip olan Malcolm X amaçlarını

gerçekleştiremeden, 21 Şubat 1965 tarihinde New York'ta, yapacağı bir konuşmaya başlamadan önce 500 kişinin önünde şehid edildi. Öldürülmesinden birkaç yıl sonra katillerinin İslâm Milleti mensupları oldukları, fakat FBI'ın (Amerika Federal Polisi) emrinde hareket ettikleri anlaşılmıştır.

Elijah Muhammed'in 1975'te ölümü üzerine hareketin başına geçen oğlu Wallace resmî öğretilere önemli değişiklikler getirdi. Fard'ın tanrılığı, E. Muhammed'in peygamberliği ve beyazların şeytan olduğu inançları terkedildi; başta namaz olmak üzere İslâmî ibadetler yerine getirilmeye başladı. Hareketin ismi de önce Bilalians (Bilâlîler), sonra Batı'da Dünya İslâm Toplumu (World Community of Islam in the West) ve daha sonra da Amerikan Müslüman Misyonu (American Muslim Mission) olarak değiştirildi. Bu değişikliklerin sebeplerinden biri, şüphesiz ki Wallace Muhammed'in hakiki İslâmî anlayışa kavuşmuş olmasıdır; ancak aynı zamanda sosyal ve siyasî faktörlerin de gözden kaçırılmaması gerekir. Henüz E. Muhammed hayattayken hareketin bir sınıfa has mahiyeti değişmeye başlamıştı. 1930'larda E. Muhammed mesajını tebliğ etmeye başlarken müntesiplerinin hemen hepsi yoksul ve okuma yazma bilmeyen siyahlardan oluşuyordu. 1960'larda ise Amerikan toplumunda meydana gelen değişikliklerin oluşturduğu siyah burjuvaya hitap etmek için eski radikal ve ayrılıkçı dili değiştirmek icap ediyordu. Wallace, babasının tam aksine, Amerikan toplumuna entegrasyon politikası tatbik etmeye başladı. Bunun en açık delili, Bilâlîler'in haftalık gazetesinin baş köşesine Amerikan bayrağı konulmasıydı. Hareketin dış siyaseti de değişti. Elijah Muhammed'in İslâm dünyasındaki radikal ve milliyetçi cereyanları desteklemesine karşılık Wallace Mısır, Suudi Arabistan ve Birleşik Arap Emirlikleri gibi Amerikan yanlısı sayılabilecek ülkelerle iş birliği yaptı. 1979 Aralık ayında Tahran'daki Amerikan elçiliği mensupları rehin alınınca Wallace bizzat Washington'daki İran sefaretine gidip rehinelerin serbest bırakılmasını istedi. Wallace'ın hükümete karşı takındığı bu dostane ve yardım sever tutumu üzerine Amerikan yönetimi de Müslüman Misyonu'na, hapishanelerde bulunan zenciler arasında serbestçe faaliyet gösterme hakkı tanıdı.

Wallace, hareket içinde herhangi bir muhalefetin doğmasını önlemek için İslâm'ın Meyvesi (Fruit of Islam) denilen ve babasının zamanında iç

disiplini sağlamakla görevlendirilen grubu feshetti. Eski İslâm Milleti mensuplarının çoğu Wallace'ın getirdiği değişiklikleri benimsemeye hazırdı. Fakat E. Muhammed'in diğer oğullarından Emmanuel Abdullah ağabeyinin liderliğini ve getirdiği yenilikleri kabul etmeyip kendini halife ilân etti. Baltimore ve Chicago'da onun halifeliğini kabul eden cemaatler vardır. Bu ihtilâfın malî yönü de bulunmaktadır. E. Muhammed'in biriktirdiği servet hareketin yeni lideri olan Wallace'a geçince, Emmanuel paranın İslâm Milleti'ne değil babasının şahsına ait olduğunu, dolayısıyla onun yirmi iki çocuğu arasında dağıtılması gerektiğini iddia etti. Wallace'ın amcası olan John Muhammed de ona karşı çıkarak 1978 yılında Detroit şehrinde Elijah Muhammed'in öğretilerine sadık kalan yeni bir mâbed açtı. Yeniliklerden hoşnut olmayan en önemli kişi ise Malcolm'un azledilmesinden sonra yerini alan Abdülhalim Farrakhan'dır. Elijah Muhammed'in öğretilerine sadık kalan bazı mâbedler Farrakhan'ın lider liğini kabul etmektedirler. Kendi hareketini Son Çağrı (The Final Call) diye adlandıran Farrakhan ile Wallace arasındaki ilişkiler tamamen kopmuş değildir. 7 Ekim 1986 tarihinde Elijah Muhammed'in doğumunun seksen dokuzuncu yıl dönümünü kutlamak için Farrakhan tarafından Chicago'da tertip edilen törene Wallace da katılmış ve Farrakhan'la kucaklaşmıştır. Kuvvetli bir şahsiyete sahip olmayan Wallace'ın babasının yönettiği hareketi pek geliştiremediği söylenebilir.

Fard tarafından kurulan ve sıra ile Elijah Muhammed ve Wallace Muhammed tarafından sürdürülen bu hareket, zenciler arasında İslâmiyet'i yaymak bakımından en tanınmış gruptur. Ancak bunun yanında, üyelerinin toplamı belki İslâm Milleti'nin üyelerinden de fazla olan ve bazıları başlangıçtan beri hakiki bir İslâmî anlayışa sahip bulunan başka grup ve dernekler de vardır. Bunların ilki, New York'un Brooklyn bölgesinde Şeyh Dâvud Ahmed Faysal tarafından kurulan ve bugüne kadar faaliyetini sürdüren bir camidir. 1892 yılında Granada adasında doğan Şeyh Dâvud'un bir rivayete göre Arap asıllı olduğu iddia ediliyorsa da doğduğu adanın halkından olması daha muhtemeldir. 1924 yılında Amerika'ya gelerek adı geçen camiyi açtı ve Amerikan İslâm Misyonu (Islamic Mission of America) adında bir dernek kurdu. Binlerce kişinin ihtidasına vesile olan Şeyh Dâvud, göçmen olarak Amerika'ya gelen müslümanların da güven ve saygılarını kazandı. Elijah Muhammed'e mektup yazarak öğretilerindeki yanlışlıkları düzelttirmeye çalışan Şeyh Dâvud 1980 yılında vefat etti.

Yine 1920'lerde Kadıyânîliğin Ahmediyye koluna bağlı tebliğ görevlileri Hindistan'dan Amerika'ya gelmeye başladılar. İlk Ahmedî camii 1921 yılında Amerika'daki Ahmedîler'in reisi olan Dr. Müftü Muhammed Sâdık tarafından açıldı. Ahmedîler ırk farkı gözetmeksizin inançlarını bütün Amerikalılar arasında yaymaya çalışırken en çok siyahlardan ilgi gördüler. Özellikle 1950'lerde Ahmed Cemal, Yûsuf Latif, McCoy Turner ve Max Roach gibi meşhur caz sanatkârları Ahmedîliği seçtiler. Kendi cemaatlerinin dışında da nüfuz sahibi olan Ahmedîler, ileride İslâm Milleti'ni kendi taraflarına çekmek ümidiyle Elijah Muhammed'le de ilişki kurdular. İslâm Milleti mensuplarınca okunan tek Kur'an meâli, Ahmedîler'den Mevlânâ Muhammed Ali tarafından hazırlanmıştır. 1950'de merkezlerini Chicago'dan Washington'a taşıyan Amerikan Ahmedîleri'nin cemaat sayısı 1982 yılında yirmi altıya ulaşmıştır.

1930'da New York'un Harlem bölgesinde Sûfî Abdülhamid adında bir Amerikalı halkı İslâmiyet'e çağırmaya başladı. 1937 yılında vefat eden bu zat en az 300 kişinin ihtidasına vesile olmuşsa da kalıcı bir cemaat kuramamıştır. Aynı şekilde yine Amerikan siyahlarından olan Abdülvedud Bey tarafından 1938'de New York'ta kurulan Milletlerarası İslâm Cemiyeti (International Islamic Society) fazla devam etmemiş, fakat 1931 yılında Cleveland'da el-Hâc Veli Ekrem tarafından kurulan cami varlığını bugüne kadar sürdürebilmiştir. Halen mevcut cemiyetlerden biri de 1950 yılında el-Hâc Tâlib Dâvud tarafından kurulan Amerikan Müslüman Kardeşliği'dir (Moslem Brotherhood of America). Bu cemiyet Malcolm X'in kurduğu Müslüman Camii ile birleşerek İslâmî Kardeşlik (Islamic Brotherhood) adında yeni bir derneğe dönüştü. el-Hâc Tâlib Dâvud ölünce bir ara Ezher Üniversitesi'nde tahsil gören İmam Ahmed Tevfik, İslâmî Kardeşlik'in başına geçti. İmam Ahmed Tevfik, Dârü'l-İslâm (aş. bk.) hareketinin lideri İmam Yahyâ Abdülkerim'le temas kurarak iki grubun birleşmesi için çalıştı ise de Brooklyn Yasin Camii'nde iki grup üyeleri arasında çıkan silâhlı bir çatışmadan sonra bu birleşme teşebbüsünden vazgeçildi.

1972 yılında Ahmedîler'den Muzafferüddin Hamid, Amerika'da tahsil gören Pakistanlı öğrencilerle tanıştıktan sonra Kadıyânîlik'ten ayrılıp merkezi Washington'daki Community Mosque (Mescidü'l-Ümme) olan Kuzey Amerika İslâm Partisi (Islamic Party of North America) adında yeni

bir teşkilât kurdu. Pakistan'a gidip kendisiyle görüştüğü Mevlânâ Mevdûdî'nin fikirlerini benimseyen Muzafferüddin, Amerika'da İslâmî düzenin kurulmasının bütün müslümanların bir partide birleşmeleriyle mümkün olacağına inanıyordu. İslâm Partisi Washington, Baltimore ve Philadelphia gibi Doğu Amerika'nın büyük şehirlerinde ilk kurulduğu yıllarda oldukça başarı elde etti; fakat 1970'lerin sonunda gittikçe şiddetlenen iç çekişmeler yüzünden Muzafferüddin Amerika'dan ayrılmayı uygun gördü ve onun gitmesiyle kurduğu cemaat de dağıldı.

Dışarıdan etkilenmiş grupların en önemlisi, merkezi Pakistan'da olan Cemâat-i Teblîğ'in Amerika'daki üyeleri tarafından kurulan Dârü'l-İslâm hareketidir. Bu hareketin ilk merkezi, Cemâat-i Teblîğ vaizlerinin Brooklyn'de kaldıkları Şeyh Dâvud Ahmed Faysal'ın camii idi. Tebliğ Cemaati, müslümanlığı kabul edenlerin Pakistan geleneklerine göre kılık kıyafet değiştirmelerini istemekte ısrar edince ve Pakistan asıllı müslümanlar arasındaki faaliyetlerine ağırlık vermeye başlayınca Yahyâ Abdülkerim adında bir kişi Cemâat-i Teblîğ'den ayrılarak Dârü'l-İslâm'ı kurdu. Bu hareketin merkezi Brooklyn'deki Mescidü'l-mü'minîn'dir ve New York, Baltimore, Chicago, Detroit ve başka şehirlerde de yüze yakın mescidi bulunmaktadır. Amerika'da şimdiye kadar ortaya çıkmış hareketler arasında en radikal hareket olan Dârü'l-İslâm cemaatleşmeye büyük önem vermektedir. Birlikte oturan ve sayıları en az üç olan her grup, aralarından itaat edilmesi vâcip bir emîr seçmekle ve oturdukları evin bir odasını mescid olarak tahsis etmekle mükelleftirler. Silâh tâlimi yaptıkları da ileri sürülen Dârü'l-İslâm mensupları Amerika'daki mevcut düzeni tamamen reddetmekte ve evliliklerini nüfus dairelerine bildirmemektedirler. Hatîb et-Tebrîzî'nin meşhur eseri Mişkâtü'l-Mesâbîḥ'teki hadisleri aynen uygulamaya çalışmakta, sarık sarmakta ve ellerinde devamlı surette misvak ve tesbih bulundurmaktadırlar. Boş vakitlerini de mescid ve camilerde Kur'ân-ı Kerîm'i Arapça aslından okumakla geçirmektedirler. 1983 (veya 1984) yılında Yahyâ Abdülkerim Pakistan'da oturan bir Kadirî şeyhine intisap edince Dârü'l-İslâm hareketinin imamlığından ayrıldı ve hareketin bazı üyeleri de aynı yolu seçip Pakistan'da dinî tahsil görmeye gittiler; bazıları da Afgan mücahidlerle temas kurup Afganistan cihadına katıldılar. Dârü'l-İslâm hareketi halen İmam Emin Abdüllatif'in başkanlık ettiği on yedi kişilik bir heyet tarafından idare edilmekte ve bu heyetin üyeleri arasında, eski zenci milliyetçilerinden Cemil el-Emîn de (H. Rap Brown)

bulunmaktadır.

Bazı müslüman zenci gruplar Hindistan ve Pakistan kökenli kimselerce yönlendirilirken, Ensârullah veya Nübyeli Müslüman İbrânîler (Nubian Islamic Hebrews) adındaki cemaat de Sudan mehdîsinin kurduğu hareketin devamı olduğunu ileri sürmektedir. Mehdî'nin neslinden geldiğini iddia eden cemaat reisi Îsâ Abdullah el-Mehdî'nin bir ara Sudan'da bulunmuş olmasına rağmen yaymaya çalıştığı inançlarla Sudan mehdîsinin fikirleri arasında en ufak ilgi bulunmamaktadır. Ensârullah üyeleri, bütün peygamberlerin ve Arap milletinin siyah ırktan geldiğini, İslâm dünyasında liderliğin de sadece Sudanlılar'dan türeyen mehdîye ve onun halifesine ait olduğunu kabul etmektedirler. Bu cemaatin ilk üyeleri Siyah İbrânî (Black Hebrew) hareketinin son temsilcilerinden çıkmıştır. Siyah İbrânîler, Benî İsrâil'in gerçek evlâtlarının kendileri olduklarına ve yeryüzündeki yahudilerin Benî İsrâil'le ilgilerinin bulunmadığına inanıyorlardı. Gittikçe zayıflayan Siyah İbrânî hareketinin eski üyelerinden bazıları ile, Yahyâ Abdülkerim'in esrarın kullanılmasını haram ilân etmesi üzerine esrardan vazgeçemeyen bazı Dârü'l-İslâm üyeleri, uyuşturucu madde kullanmayı mahzurlu bulmayan Ensârullah'a katıldılar.

Son olarak İslâm Milleti'nden çıkan "Hanefî" müslümanları zikretmek gerekir. Hanefî fıkhını uygulamayan, her namazdan önce gusül abdestini vâcip kabul edip selâm yerine besmeleyi kullanan bu cemaatin kendine Hanefî adını niçin uygun gördüğü belli değildir. Kerim Abdülcebbar, Mehdi Abdurrahman (Walt Hazzard) ve Cemal Wilkes gibi meşhur basketbolcular bu gruba mensupturlar. Bu cemaat, asıl adı Ernest McGee olan Hamaas Abdul-Khalis tarafından kurulmuştur. 1950 yılında İslâm Milleti'ne katılan Hamaas sekiz yıl sonra bu hareketin genel sekreterliğine getirildi. Fakat 1968'de İslâm Milleti'nden ayrılarak New York'ta yeni bir cemaat kurdu ve iki yıl sonra Kerim Abdülcebbar'ın Washington'da satın aldığı büyük bir eve taşındı. Hamaas, Elijah Muhammed'in öğretilerini ve yaşayışlarını şiddetle tenkit etmeye başlayınca, İslâm Milleti'ne bağlı birkaç kişi Hanefîler'in merkezini basıp dördü çocuk olmak üzere yedi kişiyi öldürdü. Dört yıl sonra Hamaas ve bazı Hanefî hareketi mensupları yanlarına silâh alarak Washington Belediye Sarayı'nı, İslâm Merkezi'ni ve bir siyonist teşkilâtı olan B'nai B'rith'in merkezini işgal ettiler ve 139 kişiyi rehin aldılar. Rehineleri serbest bırakmak için yerine getirilmesini istedikleri, Hz.

Peygamber'in hayatını konu alan Resul filminin Amerika'da gösterimden kaldırılması, İsrail'in işgal ettiği topraklardan geri çekilmesi, Malcolm X'i ve kendi çocuklarını öldürenlerin kendilerine teslim edilmesi, Washington İslâm Merkezi'nin Wallace Muhammed'e yaptığı himayeye son vermesi şartlarının reddedilmesi üzerine teslim olmak zorunda kaldılar ve Hamaas yargılanarak kırk bir yıl hapse mahkûm edildi; kurduğu cemaat de kısa zamanda dağıldı.

Zenciler arasındaki müslümanlığın geleceği hakkında kesin bir söz söylemek güçtür. İslâmiyet'e büyük bir şevk ve ihlâsla sarılmalarına rağmen şahsî ve fikrî ihtilâflarından dolayı tesirli bir birlik kuramamaktadırlar. Dinî ve özellikle fıkhî bilgileri çok zayıftır. Bazı zenci müslümanlar Suudi Arabistan, Mısır, Pakistan ve İran gibi ülkelerde tahsil görmekte iseler de öğrendikleri bilgiler kaçınılmaz surette o ülkelerdeki hâkim görüşleri aksettirmektedir. Bu kişilerin, Amerika'nın şartlarına uygun bir ulemâ sınıfının teşekkül etmesine yardımcı olabilecekleri ise şüphelidir.

Göçmenler. 1783 yılında Amerika Birleşik Devletleri'ni resmen tanıyan ilk ülke Fas Krallığı oldu. Kuzey Afrika ile kurulan bu iyi ilişkilerin sonucunda Mağribî (Moor) denilen müslümanların bazıları Amerika'ya göç ettiler. 1790'da Güney Carolina eyalet meclisi onlara Avrupa asıllı Amerikalılar'a tanınan hakları verdi. Daha sonra 1805 yılında Amerikan Senatosu Türkler'i ve Araplar'ı vatandaş olmaktan meneden bir kanun çıkarmışsa da bu kanun bilinmeyen bir tarihte feshedilmiştir. XIX. yüzyılın son çeyreğinde Suriye, Lübnan ve Filistin'den müslüman Araplar oldukça büyük sayıda gruplar halinde Amerika'ya göç etmeye başladılar. Doğu eyaletlerinde yerleşen bu göçmenlerin bazıları Massachusetts eyaletinin Fall River şehrindeki mensucat fabrikalarında, bazıları da aynı eyaletin Quincy şehrine yakın taş ocaklarında iş buldular. Varlığını bugüne kadar sürdüren Quincy cemaati nihayet 1964 yılında büyük bir cami inşa etti. Bu ilk göçmenlerin çoğu işçi, köylü ve küçük esnaf olduğundan cami kuracak maddî imkânlara sahip değillerdi ve amaçları aileleri için belli bir refah seviyesi temin etmekten ibaretti. Üstelik bu müslümanlar kültür bakımından, Amerika'ya gelen Araplar arasında çoğunluğu oluşturan hıristiyanların nüfuzu altındaydılar. Amerika'ya gelen Arap müslümanlar arasında orta batıya yerleşenler de vardı. Halen en faal Arap müslüman cemaatlerinden biri olan İowa eyaletindeki Cedar Rapids cemaati 1885'te

kurulmuş, kubbeli ve minareli olan camisini 1934 yılında inşa etmiştir. 1914'te de Indiana eyaletinin Michigan şehrinde oturan Araplar bir İslâm merkezi, on yıl sonra da bütün orta batıda faaliyet gösteren Çağdaş Arap-İslâm Cemiyeti'ni (Asr al-Jadeed Arabian Islamic Society) kurdular. 1920'lerde bazı Araplar otomobil endüstrisi merkezi olan Michigan eyaletine yerleştiler. 1921 yılında orada kurulan Highland Park Camii birkaç yıl sonra kapatıldı, fakat bu camiyi günümüze kadar faaliyetlerini sürdüren camiler takip etti. Bunların en önemlisi, Lübnan Şiîleri'nden İmam Muhammed Cevad Şirri'nin yönettiği Detroit İslâm Merkezi'dir. Kesin olarak bilinmeyen bir tarihte, muhtemelen Süveyş Kanalı'nın açılmasından (1869) sonra Yemenli müslümanlar da Amerika'ya gelmeye başladılar ve onların bir kısmının Detroit'e yerleşmesi üzerine bu şehir Amerika'nın en büyük Arap müslüman yerleşme merkezi haline geldi. Yemenliler'in bazıları halen Kaliforniya'da çiftçi olarak yaşamaktadırlar.

XX. yüzyılın başlarında bazı müslüman Arnavutlar da Amerika'ya göç etmeye başladılar. Araplar gibi bunların da ilk yerleştikleri bölgeler Amerika'nın doğu eyaletleri idi. 1915 yılında Maine eyaletinin Biddeford şehrinde ve dört yıl sonra Connecticut eyaletinin Waterbury şehrinde birer cami yaptıkları bilinmektedir. Daha sonra Arnavutlar da yine Araplar gibi Michigan'a yerleşmeye başladılar. 1940 yılında Detroit şehrinde Arnavut-Amerikan Müslüman Cemiyeti (Albanian-American Muslim Society) kuruldu. Michigan'daki Arnavut camilerinin en faali, İmam Vehbi İsmâil'in yönettiği Detroit'e yakın Harper Woods Camii'dir. Arnavutlar tarafından yaptırılan en son cami 1973 yılında New York'ta hizmete açıldı. Bektaşî Arnavutlar ise Michigan eyaletinin Taylor kasabasında 1954 yılında bir tekke kurdular; halen bu tekkeyi Baba Recebi adında bir kişi idare etmektedir.

I. Dünya Savaşı'ndan sonra Avrupa kökenli olmayan göçmenlerin Amerika'ya gelmelerini engelleyen kanunlar çıkınca Amerika'ya göç eden müslümanların sayısı çok azaldı. Ancak Polonya'dan gelen Tatarlar New York'un Brooklyn bölgesinde 1922 yılında Tatar-Amerikan Cemiyeti (Tatar American Society) adlı bir dernek ve sekiz yıl sonra da bir cami kurdular; bunlara daha sonra Türkiyeli ve Türkistanlı müslümanlar da katıldı. 1930'larda Hindistan'ın Pencap eyaletinden bazı müslümanlar İngiliz sömürgeciliğinden kaçarak Kaliforniya'ya yerleştiler ve tarımla uğraşan bu

müslümanlar 1940'larda eyaletin ilk camisini Sacramento'da kurdular. II. Dünya Savaşı'nı takip eden yıllarda müslüman göçmenlerin sayısı çok arttı. Doğu Avrupa komünist idaresi altına girdikten sonra Yugoslavya'dan binlerce müslüman Amerika'ya geldi. 1950 yılında en önemli yerleşme merkezleri olan Chicago'da Boşnak İslâm Merkezi kuruldu; Amerika'da İslâmiyet için en çok uğraşan Yugoslav Dr. Kâmil Ardiç'tir. Savaş sırasında Sovyet ordusundan Almanlar'a esir düşen ve bazan da gönüllü olarak Alman ordusuna hizmet eden Türkistanlılar'la Kafkasyalılar savaş bitince Sovyetler Birliği'ne dönmeyi reddettiler ve bir kısmı Amerika'ya gelmeye muvaffak olup en çok New Jersey eyaletine yerleştiler. 1948 yılında Filistin siyonistler tarafından gaspedilince de bir hayli Filistinli müslüman Amerika'ya geldi. Ancak bunların dindar olmayan büyük çoğunluğu hıristiyan Filistinliler'le beraber milliyetçi dernekler kurmaya öncelik verdiler. Bolşevik İhtilâli'nden sonra Çin'e sığınan bazı Kazan Tatarları, 1949 yılında Çin'de de komünist idare kurulunca Amerika'ya iltica ederek Kaliforniya'ya yerleştiler; en önemli merkezleri San Francisco'ya yakın Burlingame şehridir. Komünist zulmünden kaçan diğer bir zümre de yakın yıllarda ülkelerini terkeden Afganlar olup Amerika'ya gelir gelmez San Francisco'ya yakın Hayward ve Concord şehirlerinde derhal birkaç mescid kurdular. 1960'lardan bu yana yüksek öğrenim görmüş meslek sahibi birçok Arap, İranlı, Türk, Hindistanlı ve Pakistanlı müslüman Amerika'nın çeşitli şehirlerine yerleşmekte, gittikleri yerlerde birer mescid veya İslâm cemiyeti kurulmasına ön ayak olmaktadırlar.

Öğrenciler. II. Dünya Savaşı'ndan önce sayıları az olan müslüman öğrencilerin Amerika'ya çok sayıda gelmeleri 1950 ve 1960'larda gerçekleşti. Bu öğrenciler okudukları üniversitelerde cuma ve bayram namazlarını kılmak başta olmak üzere bazı dinî faaliyetler gösterdiler. Bu faaliyetleri daha tesirli bir hale getirmek için on beş üniversitede okuyan talebeleri temsil eden yirmi beş kişi 1 Ocak 1963 tarihinde Birleşik Devletler ve Kanada Müslüman Öğrenci Birliği (MSA: Muslim Student Association of the United States and Canada) adında bir cemiyet kurdu. Kısa zamanda bütün Amerika'da çeşitli şubeler açan bu cemiyet Suudi Arabistan, Küveyt ve başka müslüman devletlerden malî destek gördü. Liderliğini çoğu zaman Arap ve Pakistanlı öğrencilerin yaptığı bu cemiyetin 1970'lerin başındaki kongrelerine binlerce kişi katılırdı.

1964 yılında, Amerika'da eğitim gören İranlı öğrenciler İslâmî Öğrenciler Birliği (Encümen-i İslâmî-yi Dânişçûyân) adında bir cemiyet kurdular. Bu cemiyet "Farsça Konuşanlar Grubu" adı altında MSA'ya da katıldı, ancak her zaman bağımsızlığını korudu ve 1978'de şah rejimine karşı mücadelesini serbestçe yürütebilmek için birlikten ayrıldı. "Farsça Konuşanlar Grubu"na paralel olarak üyeleri nisbeten az bir de "Türkçe Konuşanlar Grubu" ortaya çıktı.

1982 yılında eğitimlerini bitirdikten sonra Amerika'da kalmaya karar veren MSA'nın bazı eski üyeleri cemiyeti feshederek onun yerine Kuzey Amerika İslâm Cemiyeti (ISNA: Islamic Society of North America) adı altında yeni bir teşkilât kurdular. Merkezi Indiana eyaletinin Gary şehrinde olan bu kuruluş, amacının İslâmiyet'i bütün Amerika'da yaymak olduğunu iddia etmekte, fakat Suudi Arabistan'dan temin ettiği geniş maddî imkânlara rağmen henüz bu sahada ciddi bir faaliyet göstermiş bulunmamaktadır.

Avrupa Kökenli Mühtediler ve Tarikatlar. Beyaz Amerikalılar arasında ihtida olayları XIX. yüzyılın sonlarına doğru başlamıştır. Reverend Norman adında Türkiye'de misyonerlik yapan Amerikalı bir Metodist rahibi 1870 yılında müslüman oldu. Başka bir mühtedi ise 1916'da vefat eden Muhammed Alexander Russell Webb'dir. Meslekten gazeteci olan Webb, 1887 yılında Manila'da Amerikan başkonsolosluğuna tayin edildikten sonra Hindistan'daki bazı müslüman âlimleriyle mektuplaşmaya başladı ve onlardan iki kişi Manila'ya gelerek Webb'in ihtidasına vesile oldular. Webb başkonsolosluktan istifa edip Hindistan'a gitti ve oradaki müslümanların malî yardımıyla Amerika'ya dönerek Amerikan İslâm Tebliğ Hareketi (American Islamic Propaganda Movement) adında, yedi şehirde şubesi olan bir cemiyet kurdu. Webb ayrıca Sultan II. Abdülhamid'le temas edip New York'ta fahrî Osmanlı konsolosu unvanını aldı. Webb'in vefatından sonra Avrupa kökenli Amerikalılar arasında seyrek olarak görülmeye devam eden ihtida olayları son yıllarda daha önemli boyutlara ulaştı. Sayılarının 40.000 ile 75.000 arasında olduğu tahmin edilen müslümanların bir kısmı müslüman bir eşle evlendikleri için, büyük bir kısmı ise tasavvuf adı altında ortaya çıkan hareketlerin tesiri altında kalarak Müslümanlığı benimsemişlerdir. Zenci müslümanların aksine Avrupa asıllı mühtediler sosyal ve ekonomik durumları nisbeten iyi olduğundan, Amerikan toplumundan ilişkilerini kopararak ayrı bir toplum kurmak teşebbüsünde

bulunmamakta, sadece duydukları mânevî boşluğu doldurmak için çoğu zaman sahte bir tasavvuf anlayışına sarılmaktadırlar.

Amerika'da hemen hemen yalnız beyazlar arasında faaliyet gösteren tarikatlar şu şekilde sıralanabilir: 1. Şâzeliyye tarikatının Habîbiyye kolundan izinli olduğunu ileri süren İskoç asıllı Abdülkadir es-Sûfî'nin kurduğu cemaat. Sûfî 1973 yılında Kaliforniya'nın Berkeley şehrinde bir tekke kurdu, fakat buradaki faaliyeti fazla devam edemeyince memleketine döndü. 1970'lerin sonuna kadar Amerika'da epey taraftar ve mürid toplayan ve sık sık görüş değiştirdiği görülen Abdülkadir es-Sûfî'nin nihayet tasavvuftan da vazgeçmesi üzerine kurduğu cemaat tamamen dağıldı. 2. Texas eyaletinde San Antonio şehri yakınlarında Irak asıllı Şeyh Fazlullah Hâirî'nin başlattığı Câferiyye-Şâzeliyye hareketi. Şiî olan Hâirî önceleri Abdülkadir es-Sûfî'nin en yakın dostlarındandı; fakat Sûfî, Mâlikî mezhebini yegâne hak mezhep olarak ilân edince onunla ilişkilerini kesti ve Şiîliğe dayanan yeni bir cemaat kurdu. 3. Nakşibendî tarikatından olduğunu ileri süren Kıbrıslı Şeyh Nâzım'ın müridleri. Bunların bir kısmı Abdülkadir es-Sûfî'nin eski müridleridir. Bugüne kadar Amerika'ya gelmemiş olan Şeyh Nâzım'ın tayin ettiği halife Kaliforniya'da oturmakta ve Amerika'nın değişik yerlerindeki müridlerine önderlik etmektedir. 4. Merkezi Arizona eyaletinde bulunan Amerika Çiştî Tarikatı (Chishti Order of America) 1972 yılında Hindistanlı Hakim G. N. Çiştî tarafından kurulmuştur. 5. İstanbullu Muzaffer Ozak'ın teşebbüsüyle Halvetiyye-Cerrâhiyye tarikatının Amerika'da açılan şubesi. Bu tarikatın Amerika'daki merkezi New York'taki Mescidü'l-Ferah'tır. 6. Bir Şiî tarikatı olan Ni'metullahiyye'nin Nurbahşiyye kolu. Bu kolun mürşidi psikiyatr Dr. Cevad Nurbahş İran İslâm Devrimi'nden sonra Amerika'ya geldi. Müridleri arasında Amerikalılar'ın yanı sıra burada oturan bazı İranlılar da bulunmaktadır. 1980 yılında bu tarikatın Amerika'da altı tekkesi vardı. 7. Aynı tarikatın Melikniyâ Nâsır Ali Şah kolu. Bu kolun faaliyetlerini Ali Campbell adında bir Amerikalı yürütmektedir. 8. Kökü yine İran'da olan Üveysiyye tarikatı. Bu tarikatın reisi, İran İslâm Devrimi'nden sonra Amerika'ya yerleşen Şah Maksûdî Sâdık Anka isminde bir kişidir. 9. Sri Lanka müslümanlarından M. R. Bawa Muhaiyaddeen'in (Muhyiddin) Philadelphia şehrinde kurduğu sûfiyâne cemaat. Hangi tarikata mensup olduğu bilinmeyen Muhaiyaddeen'in Hindu dininden çok etkilenmiş olduğu Islam and World Peace adlı kitabından anlaşılmaktadır. 10. New York'un Brooklyn

bölgesinde bilhassa zenciler arasında mürid toplayan ve kökü Sudan'da olan Burhâniyye tarikatı.

Birleşik Devletler'de en azından prensip olarak şer'î ibadetleri vâcip bilen yukarıdaki tarikat hareketlerinden başka tamamen şeriattan kopmuş sözde tasavvufî hareketlere de rastlanmaktadır. Bunların en eskisi, 1910 yılında Hindistanlı İnâyet Han'ın kurduğu Batı Sûfî Tarikatı'dır (Sufi Order of the West). Müridlerine tek ibadet olarak kadınların ve erkeklerin beraber katıldıkları dansları tavsiye eden İnâyet Han'a göre tasavvuf bütün dinlerin müntesiplerini içine alıyordu. İnâyet Han 1927'de ölünce yerine oğlu Vilâyet Han geçti. Vilâyet Han'ın en yakın çalışma arkadaşı olan Yahudi Samuel Lewis homoseksüellik ve uyuşturucu maddeler kullanma gibi bazı meselelerde mürşidine karşı çıktı. Lewis 1971'de öldü, fakat altı yıl sonra Vilâyet Han homoseksüelliği ve uyuşturucu madde kullanmayı yasaklayınca Lewis'in görüşlerinde haklı olduğunu anlayan müridleri Vilâyet Han'dan ayrılıp Sûfî İslâm Ruhâniyet Cemiyeti (Sufi Islamia Ruhaniyat Society) adında yeni bir dernek kurdular. Bu cemiyet sadece Kaliforniya'nın San Francisco bölgesinde faaliyet göstermektedir. Yine Kaliforniya'da Mevlevî şeyhi olduğunu söyleyen İngiliz yahudisi Reşad Feild bazı faaliyetler yürütmekte ve yazdığı kitaplardan İslâmî görüşten tamamen uzak olduğu anlaşılmaktadır.

Bu şeriat dışı tarikatlardan başka bir de New Mexico çölünün Abique bölgesinde bazı beyaz müslümanların oturduğu bir köy bulunmaktadır. Zengin Suûdîler'den aldığı malî destekle köyü kuran Nûreddin Durkee önce Vehhâbî görüşleri benimsemişse de daha sonra Kahire'de oturan bir Şâzelî şeyhine intisap etmiş, bunun üzerine köy halkı Vehhâbî ve Şâzelî olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Aynı köyde, faaliyetleri hakkında pek bir şey bilinmeyen Geleneksel İslâmî Tetkikler Enstitüsü (The Institute for Traditional Islamic Studies) adında bir de eğitim kurumu bulunmaktadır.

Sonuç. Yukarıda verilen bilgilerden Müslümanlığın Amerika'da kesin şekilde yerleşmiş olduğu anlaşılmakta, ancak küçümsenmemesi gereken bazı problemlere sahip olduğu da görülmektedir. Bugün Amerika Birleşik Devletleri'nde en az 8 milyon müslüman yaşamakta, 1986 yılında yapılan ve şüphesiz eksik olan bir istatistiğe göre de bunların 598 cami, mescid ve İslâmî merkezi bulunmaktadır. Ancak sözü edilen çeşitli grup ve cemiyetler

arasında ne anlayış ne de organizasyon bakımından birlik vardır ve Amerika'da oturan müslümanlar ortak İslâmî bir şuura sahip değillerdir. 1954 yılında Lübnan asıllı Abdullah İgram, camilerin faaliyetlerine bir düzen vermek maksadıyla Birleşik Devletler ve Kanada İslâmî Dernekler Federasyonu (Federation of Islamic Associations in the United States and Canada) adında bir teşkilât kurdu. En çok Arap cemaatlerinin katıldığı bu federasyon yıllık bir kongre düzenlemek ve Muslim Star adında bir dergi çıkarmaktan başka faaliyet gösteremedi. 1957'de Suriye asıllı İbrahim Howar'ın himmetiyle kurulan Washington İslâm Merkezi'nin hedeflerinden biri, Amerika'daki bütün İslâmî faaliyetleri güçlendirmek ve onları mümkün olduğu kadar bir araya getirmekti. Fakat merkezin idaresi Amerika'da müslüman memleketlerini temsil eden elçilere devredilince merkez herhangi bir aktif rol oynayamadı. 1982 yılında Washington müslümanları merkezin yönetimini kendi ellerine alabildilerse de bir yıl sonra cemaatin seçtiği imam elçilerin çağırdığı polis kuvvetleriyle camiden uzaklaştırıldı. 1974'te New York'ta bir büro açan Dünya İslâm Birliği (Râbıtatü'l-Âlemi'l-İslâmî) üç yıl sonra Newark şehrinde ilk Kuzey Amerika İslâm Kongresi'ni düzenledi. 140'ı aşkın mescid ve cemaat temsilcilerinin katıldığı bu kongrede İslâmî faaliyetlerin düzenlenmesi için bazı kararlar alındı, fakat bugüne kadar bu kararların hiçbiri icra edilemedi.

Zencilere ait bazı mescidlerin dışında beş vakit namaz kılınan camilerin sayısı çok azdır; bir kısmı da sadece cuma ve pazar günleri açık olup fonksiyon bakımından kiliselere benzemektedir. Cami ve mescidlerden başka İslâmî müessese ise hemen hemen hiç yoktur. Bazı müslümanlar çocukları için birkaç ilkokul açmışlarsa da çocukların büyük çoğunluğu ancak pazar günleri mescidlerde düzenlenen derslerde dinî eğitim görürler. 1980 yılında Chicago'da Doğu-Batı Üniversitesi (East-West University) ve üç yıl sonra da Amerikan İslâm Koleji (American Islamic College) adlı iki öğretim kurumu açılmıştır; ancak istenilen ilmî seviyeye ulaşamadıklarından müslüman gençler normal Amerikan üniversitelerini tercih etmektedirler.

Filistin asıllı profesör İsmâil Râci Fârûkî (ö. 1986) tarafından hem Amerika'da Müslümanlığın ilerlemesine yardımcı olmak, hem de bütün dünyadaki İslâmî uyanışın gelişmesine katkıda bulunmak maksadıyla 1981 yılında Washington'da Milletlerarası İslâm Düşüncesi Enstitüsü

(International Institute of Islamic Thought) adında bir müessese kuruldu. Fârûkî'nin nezareti altında birkaç kongre yapıldı ve onun telif ettiği Islamization of Knowledge adlı risâle enstitünün ilk yayını olarak neşredildi. Virginia eyaletinin Herndorn şehrinde 30.000 kitap ve periyodiğe sahip bir araştırma kütüphanesi, konferanslar ve ilmî toplantıların yapılacağı salonları bulunan yeni bir merkeze kavuşan enstitünün İslâm dünyasının önemli bazı şehirlerinde de şubeleri vardır. Enstitü İslâm dünyasındaki çeşitli kurumlarla da yardımlaşarak genel merkez ile muhtelif İslâm ülkelerinde birçok ilmî kongre, konferans, seminer ve araştırma toplantıları düzenlemiştir. Arapça ve İngilizce çeşitli yayınları da bulunan enstitü, bu yayınlardan bir kısmını dünyanın çeşitli yerlerinde ücretsiz olarak dağıtmaktadır. İslâm düşünce ve kültürüyle ilgili bazı projeleri uygulamaya çalışan enstitüye maddî kaynak sağlamak üzere 1984 yılında bir de vakıf kurulmuştur.

Amerika Birleşik Devletleri'nde yaşayan müslümanlar, İslâmiyet'in telkin ettiği mânevî değerlerden mahrum olan ve İslâm'a karşı çoğu zaman şiddetli bir taassup gösteren bu ülkede benliklerini ve varlıklarını koruyabilmek için fazla zaman geçirmeden ciddi bazı tedbirler almak zorundadırlar.

BİBLİYOGRAFYA

Drew Noble Ali, The Holy Koran of the Moorish Holy Temple of Science, Chicago 1914; Morroe Berger, "Americans from the Arab World", The World of Islam (nşr. J. Kritzeck # R. B. Winder), New York 1959, s. 351-372; a.mlf., "The Black Muslims", Horizon, VI/1, s. 49-64; E. U. Essien-Udom, Black Nationalism: A Search for Identity in America, New York 1962; Xhevat Kallajxhi, Bektashizmi the tegeja shqiptare n'Amerike, New York 1964; L. E. Lomax, When the Word is Given, New York 1964; Malcolm X, Autobiography, New York 1964; a.mlf., Köklerimiz (trc. Ahmet Kot), İstanbul 1983; Charles E. Silberman, Crisis in Black and White, New York 1964; Abdo A. Elkholy, The Arab Moslems in the United

States, New Haven 1966; Kadir Mısıroğlu, Amerika'da Zenci Müslümanlık Hareketi, İstanbul 1967; Ebrahim Ahmad Bawany, Islam-Our Choice, Karachi 1970, s. 11-12, 30-31, 39-41, 96-97, 137-140; C. E. Lincoln, The Black Muslims in America, Boston 1973; Muhammad Abdul-Rauf, History of the Islamic Center, Washington 1978; a.mlf., "Islam and Islamic Insitutions in the Americas", Impact International, VI/7, London 1976, s. 43-46; E. A. Richardson, Islamic Cultures in North America, New York 1981; Kareem Abdul-Jabbar, Giant Steps, New York 1983, s. 139-141, 167-181, 224-235, 257-266, 277-281; C. E. Marsh, From Black Muslims to Muslims, New York 1984; Akbar Muhammed, "Muslims in the United States: An Overview of Organisations, Doctrines and Problems", The Islamic Impact (nşr. Y. Y. Haddad # B. Haines # E. Findly), Syracuse 1984, s. 195-217; Elijah Muhammad, Message to the Blackman, Muhtelif basımlar; Y. Y. Haddad, A Century of Islam in America, Washington 1986; a.mlf., "The Muslim Experience in the United States", The Link, II/4 (1979), s. 1-12; a.mlf. # Adair T. Lummis, Islamic Values in the United States, New YorkOxford 1987; Sulayman Shahid Mufassir, "Islam among the Afro-Americans", Impact International, II/14, London 1972, s. 5; Zafer Ishaq Ansari, "The Religious Doctrines of the Black Muslims of America", JIMMA, III (1981), s. 199-201; Sulayman S. Nyang, "Islam in the United States: Review of Sources", a.e., III/1 (1981), s. 189-198; a.mlf., "Islam in the United States of America", The Search: Journal for Arab and Islamic Studies, I/2, 1980, s. 164-182; William Yahya Aossey, "The First Mosque in America", JIMMA, V/1 (1984), s. 60-63; Arif Ghayur, "Ethnic Distribution of American Muslims and Selected Socio-Economic Characteristics", a.e., V/1 (1984), s. 47-59; Adele L. Younis, "The First Muslims in America: Impressions and Reminiscences", a.e., V/1 (1984), s. 17-28; a.mlf. # Mumtaz Ahmad, "A New Beginning for the Black Muslims", Arabia, IV/47, London 1985, s. 50-51; Clyde Ahmad Winters, "Going back to the Roots", Afkar/Inquiry, II/4, London 1985, s. 56-57; Hasnain Walji, "The Prodigal Return", a.e., IV/7 (1987), s. 54-56; J. G. Melton, The Encyclopedia of American Religions, Wilmington 1978, II, 335-346, 524-525; a.mlf., Supplement to the Encyclopedia of American Religions, Detroit 1985, s. 70-73.

Sırrı Erinç - İhsan Taşer - Hamid Algar

A‘MEŞ

الأعمش

Ebû Muhammed Süleymân b. Mihrân el-Kûfî (ö. 148/765)

Hadis, kıraat ve ferâiz sahalarındaki bilgisiyle tanınan tâbiîn nesline mensup âlim.

Aslen Taberistanlıdır. Rey yöresinde Dünbâvend’de (Dübâvend) doğdu (61/680-81); Kûfe’de doğduğu da rivayet edilmiştir. Hıfzını tamamladıktan sonra öğrenimine kıraat ilmiyle başladı. Bu ilmi, Irak kıraati temsilcisi sayılan Yahyâ b. Vessâb’dan tahsil etti. Ayrıca onun zamanında Kûfe’nin en meşhur âlimleri olan Zeyd b. Vehb, İbrâhim en-Nehaî, Mücâhid b. Cebr, Ebü’l-Âliye er-Riyâhî ve Âsım b. Ebü’n-Necûd gibi âlimlerden ders okudu. Bunun yanında hadis ve fıkıh ilimleriyle de meşgul oldu. Bilhassa hadis ilminde şöhreti kısa zamanda her tarafa yayıldı. Rivayette bulunduğu meşhur muhaddisler arasında Saîd b. Cübeyr, Kays b. Ebû Hâzim, Ebû Vâil Şakık b. Seleme ve Şa‘bî zikredilebilir. Kendisinden de Ebû Hanîfe, Şu‘be, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne, Abdullah b. Mübârek gibi hicrî II. yüzyılın meşhur âlimleri hadis rivayet etmişlerdir.

A‘meş kıraat, hadis ve ferâiz ilimlerinde devrinin Kûfe’deki en önemli âlimi kabul edilmiştir. A‘meş’in kıraati her ne kadar meşhur yedi veya on kıraat arasında yer almamış ise de on imamın kıraatlerine diğer bazılarını da ekleyerek kaleme alınan eserlerde onun kıraatine, on kıraatten sonra öncelikle yer verilmiştir. Ebû Ali el-Hasen b. Muhammed el-Bağdâdî’nin Kitâbü’r-Ravza fi’l-kırâ᾿âti’l-ihdâ ᾿aşere’si (bk. İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, I, 74; Brockelmann, I, 721), Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed el-Hayyât el-Bağdâdî’nin Kitâbü’l-Câmi᾿ fi’l-kırâ᾿âti’l-᾿aşr ve kırâati’l-A᾿meş’i (bk. İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, I, 84) ve on dört imamın kıraatini ihtiva eden Ahmed b. Muhammed el-Bennâ’nın İthâfü fuzalâ᾿i’l-beşer fi’l-kırâ᾿âti’l-erba᾿ati ᾿aşer adlı eseri bu konuda misal olarak zikredilebilir. Bundan da anlaşılacağı üzere A‘meş, kıraatiyle ilgili kaideler ve hususiyetler zamanımıza kadar ulaşmış sayılı kurrâ arasında yer almıştır. Hadis ilminde

ise hâfız*lık mertebesine yükselmiş, Enes b. Mâlik ve Abdullah b. Ebû Evfâ'dan mürsel* olarak rivayet ettiği hadislerde tedlîs* yapması dışında umumiyetle sika* sayılmıştır. Zehebî, A'meş'i bazı râvilerin kusurlarını örtbas etmekle, cerh ve ta'dîl* imamlarından Ali b. Medînî de vehim* sahibi olmakla itham ederler. Buna rağmen o, kendi döneminde Kûfe âlimleri arasında Kur'ân-ı Kerîm'i kaidelerine en uygun bir şekilde okuyan, Hz. Peygamber'in hadislerini en iyi bilen ve kendisine yöneltilen sorulara en isabetli cevaplar veren bir kişi olarak ün yapmıştır. Rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer almış, dürüstlüğü ve doğru sözlülüğü sebebiyle "mushaf" diye anılmıştır. Devrinin en büyük münekkidi Yahyâ el-Kattân onun hakkında "allâmetü'l-İslâm" tabirini kullanmıştır. Fakir bir âlim olmasına rağmen son derece kanaatkâr idi. Beytülmâlden aldığı beş dirhem aylıkla geçinir, zenginlere iltifat etmezdi. Nüktedan ve hazırcevap olmasıyla da tanınmıştır. İbn Tolun onun bu yönünü ez-Zehrü'l-enaş fî nevâdiri'l-Ameş adlı eserinde (bk. Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 241) dile getirmiş, Ahmed Muhammed ed-Dabîb de A'meş'in hayatına dair olan el-Ameşü'z-zarîf (Cidde 1401/1981) adlı kitabında 105 nüktesini yayımlamıştır.

Bazı rivayetlere dayanarak Aʿmeş'in Zeydiyye veya İmâmiyye kollarından birine mensup bir Şiî olduğunu ileri sürenler olmuştur (bk. EIr., I, 926-927). Söz konusu rivayetlerde, Halife Hişâm b. Abdülmelik'in, A'meş'ten, Hz. Osman'ın meziyetleri ve Hz. Ali'nin kusurları hakkındaki hadisleri toplamasını istediği ve onun bu teklifi reddettiği, Halife Mansûr'a Ali'nin faziletlerine dair on bin hadis bildiğini söylediği, Ebû Hanîfe'nin kendisinden Ali'nin faziletleri hakkındaki hadisleri rivayet etmekten vazgeçmesini istediği ve onun bu teklifi kabul etmediği, Hz. Hüseyin'in lehinde bazı hadisler rivayet ettiği ve kabrinin ziyaret edilmesi için teşvikte bulunduğu, ayrıca Kur'an'ın bir kısım âyetlerini Şiî anlayışa uygun olarak yorumladığı iddia edilmektedir. Bu iddiaların doğru olduğunu kabul etmek, hem rivayet tekniği açısından hem de ihtiva ettikleri fikirler bakımından mümkün görünmemektedir. Zira bütün Sünnî müslümanların Hulefâ-yi Râşidîn'den kabul ettiği ve büyük bir saygı beslediği Hz. Ali'nin kusurları hakkında hadis toplama işi, hiçbir Ehl-i sünnet âliminin dahi kabul edemeyeceği bir husustur. Resûl-i Ekrem'in amcazadesi ve damadı, ilim ve fazilet kaynağı, kahraman Hz. Ali'ye karşı beslenen bu duyguların Şiîlik'le bir ilgisi yoktur. Hz. Ali'nin, ayrıca diğer birçok sahâbînin faziletlerine dair Şiî-Sünnî birçok hadis ve tabakat kitabında ve benzeri kaynaklarda

rivayetler mevcuttur. Ehl-i sünnet âlimleri bunlardan sahih kabul ettiklerini benimsemekte ve eserlerinde nakletmektedirler. Ali’nin faziletleri konusunda on bin hadisin bulunduğunu aşırı Şiîler’in bile iddia etmesi mümkün değildir. Ebû Hanîfe’nin mutedil bir Ehl-i beyt taraftarı olduğu ve bu sebeple devlet ricâli tarafından cezalandırıldığı bilinmektedir. Bundan dolayı onun, ne vicdanî kanaati ne de siyasî görüşü açısından, A‘meş’ten Ali’nin faziletleri hakkındaki hadisleri rivayet etmekten vazgeçmesini istemesi mâkul değildir. A‘meş’in Hz. Hüseyin’in lehinde bazı hadisler rivayet etmesinin ve Peygamber torununa karşı beslediği saygı duygusuyla kabrinin ziyaret edilmesini istemesinin de Sünnîliğe aykırı bir tarafı yoktur. Bir kısım Kur’an âyetlerini Şiî anlayışla yoruma tâbi tuttuğu iddiasına gelince, bu da diğer iddialar gibi mesnetsiz bir söylentiden ibarettir. Sonuç olarak, devrinin en meşhur âlimlerinden ders görüp rivayette bulunmuş, birçok âlime hocalık yapmış ve özellikle titiz Sünnî hadis tenkitçileri tarafından Şiîlik’le itham edilmemiş olan, hâfızlık mertebesine ulaşmış bir muhaddis hakkındaki bu gibi iddiaların gerçekle bir ilgisi bulunmadığı kesinlikle söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakat, VI, 342-344; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, II, 2; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 489-490; el-Cerh ve’t-taʿdîl, II, 1-146; Hatîb, Târîhu Bagdâd, IX, 3-13; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 400-403; Zehebî, Mîzânü’l-iʿtidâl, II, 224; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VI, 226-248; a.mlf., Târîhu’l-İslâm, Kahire 1947, VI, 57; a.mlf., Maʿrifetü’l-kurrâʾ (Beşşâr), I, 9496; a.mlf., Tezkiretü’l-huffâz, I, 154; İbnü’l-Cezerî, Gayetü’n-nihâye, I, 315-316; a.mlf., en-Neşr, I, 74, 84; Hazrecî, Hulâsatü Tezhîb, s. 155; Süyûtî, Tabakatü’l-huffâz, s. 67; İbnü’l-İmâd, Şezerât, I, 220-223; Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, İthâfü fuzalâi’l-beşer (nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ‘), Kahire 1359, s. 7, 9; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 241; Brockelmann, GAL Suppl., I, 721; Ahmed Muhammed ed-Dabîb, el-Aʿmeşü’z-zarîf, Cidde 1401/1981; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn ve’l-edebü’l-ʿArabî, Tahran 1984, II, 20-25; E. Kohlberg, “Aʿmas”, EIr., I, 926-928.

Mücteba Uğur

ÂMİD

(bk. DİYARBAKIR)

AMÎD

عميد

Ortaçağ’da bazı İslâm ve Türk devletlerinde rastlanan bir unvan ve memuriyet.

Sözlükte direkle destek vermek, karar vermek ve kasdetmek gibi manalara gelen عمدkelimesinden türeyen عميدâşık, bir kavmin efendisi ve reisi demektir. Günümüzde ise dekan ve tuğgeneral anlamında kullanılmaktadır.

Bu memuriyet ilk defa Sâmânî devlet teşkilâtında görülmektedir. Sâmânîler’in devlet daireleri içinde Dîvânü’r-resâil yahut Dîvân-ı İnşâ ile aynı vazifeyi gören Amîdü’l-mülk divanının başkanına hâce amîd denilmekteydi. Terimin aynı mânada kullanılışına Gazneliler devrinde de rastlanmaktadır. Gazneli Sultan Mahmud (998-1030) ve Sultan Mesud (1030-1041) dönemlerinde Dîvân-ı Risâlet’in reisi hâce amîd unvanını taşıyor, Selçuklular devrinde de muhtemelen Tuğra Divanı’nın reisine bu unvan veriliyordu. Sultan Muhammed Tapar zamanında (1105-1118) bu divanın başında bulunan kişiden Emîr Amîd olarak bahsedilmektedir (Bündârî, s. 109-112). Abbâsî Halifesi Kaim-Biemrillâh devrinde (1031-1075) on altı yıl kâtiplik yapmış olan Ebû Tâlib b. Eyyûb ile Zimâm Divanı’na tayin edilen Ebü’l-Kasım b. Fahrüddevle b. Cehîr’e amîdü’r-rüesâ lakap ve unvanı verilmişti. Bu tabir Büveyhîler’de daha çok askerî bir mahiyet arzetmekteydi ve ordu kumandanlarına amîdülcüyûş denilirdi. Bununla beraber 1002 yılında hükümdarın vekili sıfatıyla Bağdat valiliğine tayin edilen Ebû Ali b. Üstâd Hürmüz’ün de amîdülcüyûş unvanıyla anıldığı görülmektedir.

Gazneliler’de Rey ve Cibâl gibi büyük vilâyetlerin idarî ve malî teşkilâtının başında geniş yetkilere sahip amîd unvanlı bir memur bulunmaktaydı. Bu sivil memurun yanında eyalet ordusunun kumandanı olarak genellikle bir Türk emîr yer alırdı. Selçuklular’ın Horasan’a yerleştikleri sırada bu eyaletin Gazneli amîdi Ebû Sehl Ahmed b. Hasan adında bir kişi idi. Sultan Mesud devrinde devlet kurmak için harekete geçen Selçuklular’la mücadele

eden Gazneli orduları için amîd ve ordu kumandanlarının iş birliği yapma mecburiyeti vardı. Selçuklular'a karşı sefer yapan orduların ücretleri Horasan amîdi tarafından ödendiği gibi Sultan Mesud, Amîd Sûrî'ye Gazneli askerlerini teçhiz etmesini de emretmişti. Gazneli Devleti'nde amîdlik müessesesinin daha sonraki devirlerde de devam ettiği görülmektedir. Sultan III. Mesud zamanında (1099-1115) devlet ileri gelenlerinden Merdan Şah ile Vezir Ali hâce amîd unvanıyla anılıyordu.

Büyük Selçuklu Devleti'nde Tuğrul Bey zamanından beri mevcut olan amîdin çeşitli görevleri vardı. Eyaletlerin başında bir çeşit vali olarak görev yapan amîd sivil idarenin en büyük memuru idi. Bazı önemli eyaletlerin amîdleri divan başkanları ile aynı seviyedeydi. Hatta Nizâmülmülk, ileri gelen devlet adamlarından bahsederken sırasıyla vezir, büyük divan üyeleri, ordu kumandanları ve amîdi sayar ki bu husus onların devlet kademesindeki yerini göstermesi bakımından önemlidir. Kaynaklarda doğrudan Selçuklu Devleti'ne bağlı olan Irak, Horasan, Hârizm, Bağdat, Hemedan, Belh, Urfa, Diyarbekir, Merv ve Meyyâfârikın amîdlerinden bahsedilmektedir. Amîd, bulunduğu eyalet veya şehirde siyasî, idarî, askerî ve malî konular başta olmak üzere hemen her meseleyle ilgilenirdi. Gerektiğinde ordu teşkil ve teçhizi, birliklerin bir şehre yerleştirilmesi, bir şehrin korunması ve seferin bizzat yönetimiyle ilgili bütün askerî konular, hil'atlerin yapımı, hac yollarında emniyetin sağlanması, terekenin dağıtılması ve zaman zaman Dîvân-ı Mezâlim'e başkanlık etmek amîdin görevleri arasına giriyordu. Nitekim bir ordunun başında Arslan Besâsîrî'ye karşı savaşan Amîdü'l-Irâk Ebû Nasr Ahmed b. Ali esir düşmüş ve öldürülmüştü (1058). Sultan Tuğrul Bey onun yerine Ebü'l-Feth Muzaffer b. Hüseyin'i tayin etti. Ancak Muzaffer b. Hüseyin hazineye taahhüt ettiği parayı tam olarak ödeyemediği için daha sonra yerine Ebû Ahmed b. Abdülvâhid adında bir başkası görevlendirildi (1061). Tuğrul Bey'in ölümü (1063) ve Alparslan'ın tahta geçmesinden sonra, Alparslan'ın hükümdarlığına ait formalitelerin tamamlanması için amîd unvanı taşıyan Ebü'l-Hasan adlı bir devlet adamı elçilik göreviyle Bağdat'a gelmişti (9 Cemâziyelevvel 456 / 29 Nisan 1064). Onun ardından Irak amîdliğine Reîsü'l-Irâkeyn Ebû Ahmed en-Nihâvendî tayin edildi. Daha sonra Ebü'l-Abbas ile Ebû Saîd Kainî Bağdat amîdi olarak görev yaptılar. Sultan Melikşah ve halefleri zamanında şahne*lik müessesesinin önem kazanmasıyla amîdler daha çok malî meselelerle uğraşmaya başladılar.

Cengiz Han'ın, Semerkant'ı zaptettikten sonra bu şehre ait 20.000 dinarlık verginin tahsili için Hârizmşah Muhammed'in (1200-1220) ileri gelen devlet adamlarından Emîr Amîd-i Büzürg unvanlı birini görevlendirmesinden, Hârizmşahlar'da da bu unvanın kullanıldığı anlaşılıyor. Yine Hârizmşahlar Devleti'nin ileri gelenlerinden Otrar'da vezir nâibliği yapmış olan Bedreddin adlı kişi de amîd unvanını taşıyordu.

Amîdülmülk, amîdüddin ve amîdüddevle gibi lakaplar önceleri devletin büyük memurlarına verilirken daha sonra ikinci derecede görevliler için de kullanılmaya başladı. Bu yüzden lakapların suistimal edilmesine karşı çıkan Nizâmülmülk vezir, tuğraî, müstevfî, ârız ve amîd-i Hârizm'den başka hiç kimsenin bu lakapları almaması gerektiğini söyler. Bazı kişiler ise görevlerinden ayrıldıktan sonra da amîd lakabıyla anılmaya devam etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (trc. M. Altay Köymen), Ankara 1982, s. 192, 203, 204; Ali b. Zeyd el-Beyhakī, Târîḫ (nşr. Ganî-Feyyâz), Tahran 1324 hş., s. 390, 595; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Bündârî, Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi (Zübdetü'n-Nusra ve nuhbetü'l-ʿUsra, trc. Kıvameddin Burslan), İstanbul 1943, s. 9, 33, 109-112; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşây, I, 196; Ahbârü'd-devleti's-Selcukıyye (trc. Necati Lugal), Ankara 1943, s. 4; Hasan Enverî, Istılâhât-ı Dîvânî-yi Devreyi Gaznevî ve Selcûkı, Tahran 1355 hş./1936, s. 256-257; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1956, s. 268, 277; C. E. Bosworth, The Ghaznavids, Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran 994-1040, Edinburgh 1963, s. 84-85, 124; a.mlf., The Later Ghaznavids, Edinburgh 1977, s. 73-74; Mafizullah Kabir, The Buwayhid Dynasty of Baghdad, Calcutta 1964, s. 84-88, 93, 122-123, 126, 129, 138, 140, 155, 208, 212; Uzunçarşılı, Medhal, s. 42; Barthold, Türkistan, s. 292-293; M. Altay Köymen,

Alparslan ve Zamanı, Ankara 1983, II, 175-199; M. Fuad Köprülü, “Amîd”, İA, I, 399-400; Cl. Cahen, “Amîd”, EI² (İng.), I, 434.

Erdoğan Merçil

ÂMİDÎ, Hasan b. Bişr

حسن بن بشر الآمدي

Ebü'l-Kasım el-Hasen b. Bişr b. Yahyâ el-Âmidî (ö. 371/981)

Arap dili ve edebiyatı münekkitlerinden.

Aslen Âmidli (Diyarbakır) olduğu için Âmidî nisbesiyle tanınan Hasan b. Bişr Basra'da dünyaya geldi ve çocukluğu orada geçti. Öğrenim için gittiği Bağdat'ta başta Zeccâc olmak üzere İbn Düreyd, İbnü's-Serrâc, Ahfeş el-Asgar ve Niftaveyh gibi ünlü âlimlerden dil ve edebiyat tahsil etti. Edebiyat alanında geniş bir kültüre ve derin bir anlayışa sahip olan Âmidî'nin yazısı da çok güzeldi. Bu sebeple geçimini Bağdat ve Basra mahkemeleriyle devlet ve evkaf dairelerinde kâtiplik yaparak sağladı. Daha sonra evine kapanıp vefatına kadar eski Arap şiiri ve kültürü ile meşgul oldu. Yazdığı şiirlerde edebî sanatları sade bir üslûp içinde işleyerek büyük bir sanatkâr olduğunu ortaya koydu. İlk devir şairlerinin şiirlerini araştırıp tenkide tâbi tutmasıyla tanınan ve ilk edebiyat münekkitleri arasında haklı bir şöhrete sahip olan mümtaz bir şahsiyettir. Eserlerinde Câhiz'in metodunu benimsemiş, incelediği konuyu bütün yönleriyle ele alırken sık sık istitrat*lara başvurmuştur. Doğup büyüdüğü ve hayatının önemli bir kısmını geçirdiği Basra'da vefat etti.

Eserleri. Âmidî'nin bugün elde bulunmayan divanından başka belli başlı eserleri şunlardır: 1. Kitâbü'l-Muvâzene beyne't-Tâʾiyyeyn (el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhtürî). Müellif bu eserinde, Tay kabilesinin iki ünlü şairi Ebû Temmâm ile Buhtürî'nin şiirlerini estetik açıdan, lafız ve mâna uygunluğu ile şiirlerin muhtevasının çalıntı olup olmadığı bakımlarından mukayese etmektedir. Bazılarına göre Âmidî bu tenkitlerinde objektif davranmamış ve çalışmasında Buhtürî'nin tarafını tutarak Ebû Temmâm'a haksızlık etmiştir. Bununla beraber Kitâbü'l-Muvâzene Arap edebiyatında tenkit metodunun yerleşmesi hususunda önemli tesirler icra etmiştir. Dr. İhsan Abbas, Târîhu'n-nakdi'l-edebî ʿinde'l-ʿArab adlı eserinde Kitâbü'l-Muvâzene'nin geniş bir değerlendirmesini yapmıştır (s.

157-185). Şiir tenkidi alanında önemli bir yeri bulunan eser birçok defa neşredilmiştir (İstanbul 1287; Beyrut 1332; Kahire 1928; nşr. Mahmûd Tevfik, Kahire 1932; nşr. M. M. Abdülhamîd, Kahire 1944; nşr. Ahmed Sakr, Beyrut 1944; I-II, Kahire 1961-1965; nşr. Kasım Mûmenî, Bağdat 1985). Eser ayrıca Veled Çelebi tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1311). 2. el-Müʾtelif ve'l-muhtelif*. Belli bir sahada, meşhur adları (isim, künye, lakap) aynı olan şahısları birbirinden ayırmak maksadıyla yazılan bu tür eserlerin şairler için kaleme alınmış güzel bir örneğidir. Bu kitabı ilk defa Fritz Krenkow, Merzübânî'nin Muʿcemü'ş-şuʿarâʾ adlı eseriyle birlikte Kahire'de neşretmiştir (1354). Daha sonra Abdüssettâr Ahmed Ferrâc tarafından yine Kahire'de yayımlanmıştır (1381).

Kaynaklarda zikredilen, ancak günümüze intikal ettiği bilinmeyen önemli eserlerinden bazıları da şunlardır: Kitâbü İslâhı mâ fî ʿİyâri'ş-şiʿr li'bni Tabâtabâ mine'l-hataʾ; Kitâbü'l-Hâs ve'l-müşterek; Kitâb fî enne'ş-şâʿireyn lâ tettefiku havâtıruhümâ; Feʿaltü ve efʿaltü; el-Hurûf mine'l-usûl; Muʿcemü'ş-şuʿarâʾ; el-Emâlî; Tebyînü galatı Kudâme b. Caʿfer fî Kitâbi Nakdi'ş-şiʿr; er-Red ʿalâ İbn ʿAmmâr fîmâ hattaʾe bihî Ebî Temmâm; Tafzîlü şiʿri İmriʾilkays ʿale'l-câhiliyyîn.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 155; Yâkut, Muʿcemü'l-üdebâʾ, VIII, 75-95; a.mlf., Muʿcemü'l-büldân, I, 67; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, I, 285-289; Süyûtî, Bugyetü'l-vuʿât, I, 500-501; Serkîs, Muʿcem, I, 9; Brockelmann, GAL Suppl., I, 171-172; a.mlf., "el-Âmidî", İA, I, 401; Sezgin, GAS, II, 39, 41, 42, 44, 60, 68, 96, 101, 105, 106, 550, 553, 554, 562, 634, ayrıca bk. Fihrist; Müneccid, Muʿcem, II, 9-10; Ömer Ferrûh, Târîhu'l-edeb, II, 524-527; G. J. H. Van Gelder, Beyond the Line, Leiden 1982, s. 68-75; İhsan Abbas, Târîhu'n-nakdi'l-edebî ʿinde'l-ʿArab, Beyrut 1404/1983, s. 154-185; Ali Muhammed Hasan el-İmârî, "el-Âmidî ve kaziyyetü'l-lafz ve'l-maʿnâ", Mecelletü'l-Bahsi'l-ʿilmî ve't-türâsi'l-İslâmî, III, Mekke 1400, s.

209-220; Susan P. Stetkevych, “Ebû Temmâm fî müvâzeneti’l-Âmidî Hasrü’l-müʾesseseti’n-nakdiyye li-şiʿri’l-bedîʿ” (trc. Ahmed Atman), Fusûl, VII/2, Kahire 1986, s. 42-57; Ömer Nasûhî [Bilmen], “Âmidî”, İTA, I, 384.

İsmail Durmuş

AMÎDÎ, Rükneddin

ركن الدين العميدي

Ebû Hâmid Rüknüddîn Muhammed b. Muhammed el-Amîdî es-Semerkandî (ö. 615/1218)

Özellikle cedel ilminde tanınmış Hanefî fıkıh âlimi.

Semerkantlı olup doğum tarihi belli değildir. Devrin önde gelen âlimlerinden ve özellikle Razıyyüddin en-Nîsâbûrî'den ders aldı. Cedel* ve hilâf* ilminde temayüz etti. Bengal'in eski başşehri olan Leknevtî'de bir süre kadılık yaptı. Nîsâbûrî'nin cedel sahasında derinleşen ve Rükn lakabıyla anılan dört talebesinden biri olan Amîdî, cedelin Farsça'da cüst (Ar. bahs) denilen dalını müstakil olarak ele alan ve bu konuda ilk defa eser veren âlimdir. İbn Haldûn cedel ilminden bahsederken bu konuda biri Pezdevî diğeri de Amîdî tarafından geliştirilen iki metot bulunduğunu belirtir. Birincisinde nas, icmâ ve istidlâl gibi şer'î deliller esas alınırken daha geniş bir çerçeveye oturan Amîdî'nin metodunda ise dayandığı ilim dalı ne olursa olsun her nevi delil kullanılmaktadır (bk. el-ʿİber, I, 382; Keşfü'z-zunûn, I, 578-579). Amîdî, 9 Cemâziyelâhir 615'te (2 Eylül 1218) vefat etmiştir.

Amîdî'nin cedel konusunda bazı eserler kaleme aldığı bilinmektedir. Bunlar, fukaha arasında meşhur olan et-Tarîkatü'l-ʿAmîdiyye (bk. Brockelmann, GAL, I, 568), Şemseddin Ahmed b. Halîl el-Huveyyî ve diğer bazı âlimler tarafından şerhleri yapılan el-İrşâd (bk. Keşfü'z-zunûn, I, 69; II, 1113; yazmaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 568; Suppl., I, 786, 924) ve yine Huveyyî tarafından Arâ'isü'n-Nefâis adıyla ihtisar edilen en-Nefâ'is'tir (bk. Keşfü'z-zunûn, II, 1966). Amîdî'nin adı, biyografisini veren müelliflerin bahsetmediği Amrtakunda (âb-ı hayât havuzu) isimli Sanskritçe bir eserin tercümesi münasebetiyle de geçmektedir. Genel olarak mikrokosmos ile makrokosmos arasındaki münasebet, insanın kâinattaki yeri, mahiyeti, kalp, nefis, ölüm, yoga vb. konuları ihtiva eden bu eserin Arapça tercümesi (Havzü'l-hayât), Yûsuf Hüseyin tarafından beş yazma

nüshası esas alınarak neşredilmiştir (“Haud al-Hayāt: La Version Arabe de l’Amratkund”, JA, sy. 213 [1928], s. 291-344). Adı zikredilmeyen mütercim eserin baş tarafında, Alâeddin Ali Merdân’ın hükümdarlığı zamanında (1207-1212) Kâmrûp’tan (şimdiki Assam) Leknevtî’ye gelen ve Amîdî vasıtasıyla müslüman olan Bahuçara adlı bir Brahman yogiden söz eder. Amîdî’nin bu yogi vasıtasıyla Amrtakunda adlı esere muttali olduğunu ve ondan yoga öğrendiğini kaydeden mütercim, eseri daha sonra Kâmrûp’tan gelerek müslüman olan Anbhubanha adlı bir yogiye okuduğunu ve ondan da dinlediğini belirterek bunu Sanskritçe’den Mirʾâtü’l-meʿânî li-idrâki’l-ʿâlemi’l-insânî adıyla Arapça’ya tercüme ettiğini söyler. Bu tercümenin bazı nüshalarında Amîdî’nin Bahuçara ile olan münasebetinden bahsedilirken onun eseri önce Farsça’ya, Farsça’dan da Arapça’ya tercüme ettiği kaydedilmekte ise de bu bilgi, gerek neşredilen Arapça tercüme gerekse Muhammed Gwaliari tarafından Bahrü’l-hayât adıyla yapılan yazma halindeki Farsça tercümede Amîdî’nin yapı konusunda yeterince aydınlatıcı değildir. Diğer taraftan eserin Arapça tercümesinin İbnü’l-Arabî’ye nisbetine gelince (bk. Brockelmann, GAL, I, 579), onun Hint dünyasıyla münasebetinin bulunmaması ve Sanskritçe bilmemesi göz önüne alınırsa, bunun uzak bir ihtimal olduğu söylenebilir (bk. Yusuf Husain, s. 291-344). Osmanlıca’ya da tercüme edilen eserin (Havzü’l-hayât Tercümesi, nşr. Hâfız İhsan, İstanbul 1328, 44 sayfa) mütercimi belli değildir. Bu tercümenin baş tarafında, sözü edilen yoginin Amîdî ile görüşmesi ve müslüman oluşundan bahsedilmekte, ayrıca İbnü’l-Arabî’nin eseri okuyup beğendiği de belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 257-258; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXII, 76-77, 97-98; Safedî, el-Vâfî, I, 280-281; Kureşî, el-Cevâhirü’l-mudiyye, III, 355-356; İbn Haldûn, el-ʿİber, Bulak 1284 → Beyrut 1399/1979, I, 382; İbn Kutluboğa, Tâcü’t-terâcim, Bağdad 1962, s. 58; Keşfü’z-zunûn, I, 69, 578-579; II, 1113, 1966; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 200; Brockelmann,

GAL, I, 568, 579; Suppl., I, 785-786, 924; a.mlf., “Amîdî”, İA, I, 401-402; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 254; Özege, Katalog, II, 521; G. Sarton, Introduction, New York 1975, II/2, s. 598-599; Yusuf Husain, “Haud al-Hayāt: La Version Arabe de l’Amratkund”, JA, sy. 213 (1928), s. 291-344; S. M. Stern, “al-Amīdī”, EI[2] (İng.), I, 434-435.

Ahmet Özel

ÂMİDÎ, Seyfeddin

سيف الدين الآمدي

Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kāsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî (ö. 631/1233)

Eş'arî kelâmcısı ve usûl-i fıkıh âlimi.

551'de (1156) Âmid'de (Diyarbakır) doğdu. Ailesi hakkında fazla bilgi yoktur. İlk öğrenimini doğduğu yerde yaptıktan sonra tahsilini tamamlamak üzere Bağdat'a gitti. Burada Hanbelî âlim İbnü'l-Mennî'den fıkıh, cedel ve münazara âdâbı okudu. Dönemin büyük hadis bilgini İbn Şâtil'in derslerini takip etti. Bağdat'ın Kerh yakasındaki hıristiyan ve yahudi bilginlerden felsefe ve mantık öğrendi. Ancak Hanbelî iken Şâfiî mezhebine geçen Âmidî'nin felsefe öğrenmesini hoş görmeyen Şâfiî fakihleri onun inancının bozulduğunu iddia ettiler. Bunun üzerine Âmidî Şam'a gidip (1196) aklî ilimler üzerindeki çalışmalarına orada devam etti. Bir müddet sonra kelâm, felsefe ve fıkıh usûlünde devrin en büyük otoriteleri arasında yer aldı. Aynı yıl Eyyûbîler'den Azîz b. Selâhaddin'in idaresi altındaki Mısır'a gitti. İmam Şâfiî'nin kabri yanındaki Nâsıriyye Medresesi'nde müderrisliğe başladı. Ayrıca Kahire'nin Zâfir Camii'nde ders okuttu. Fakat Mısır fakihleri de onu inanç bozukluğu ve felsefî fikirleri yaymaya gayret göstermekle itham ettiler; hatta katline fetva verdiler. Bunun üzerine Hama'ya kaçan Âmidî, Eyyûbî Hükümdarı Muhammed b. el-Melikü'l-Muzaffer'in himayesine girdi. İki yıl sonra el-Melikü'l-Muazzam Şerefeddin Îsâ'nın daveti üzerine Şam'a giderek Aziziye Medresesi'nde on yıl kadar müderrislik yaptı. Fakat el-Melikü'l-Eşref'in o sıralarda işgal ettiği Diyarbekir'in eski hükümdarı ile gizlice mektuplaştığı ileriye sürülerek müderrislikten azledildi. Daha sonra evine çekilip münzevi bir halde yaşayan Seyfeddin el-Âmidî, 4 Safer 631 (9 Kasım 1233) tarihinde vefat etti ve Şam'daki Cebel-i Kāsiyûn Kabristanı'na defnedildi.

Âmidî kelâm, usûl-i fıkıh, felsefe ve mantık sahasındaki eserleriyle meşhurdur. Kaynaklar onun müdekkik bir âlim, kuvvetli bir hatip ve iyi bir

müderris olduğunu bildirirler. Usûl-i fıkıhta meseleleri fürû*dan tecrit edip aklî istidlâl yolunu seçen ve mezhepleri tahkike önem veren bir usul*cü olarak tanınır. Özellikle hilâf* ve cedel* ilminde önemli bir yer işgal eden Âmidî, hilâf ilminde kendine has bir usul ortaya koymuş, bu sahanın en büyük isimlerinden Es‘ad b. Muhammed el-Mîhenî ve Şerîf el-Merâgî’in eserlerini şerhederek metotlarını takviye etmiştir. Müteahhir kelâmcılardan olan Âmidî, kendisinden önceki kelâm âlimlerinin fikirlerini dikkatli bir şekilde tenkide tâbi tutmuş, Fahreddin er-Râzî’nin geliştirdiği felsefe-kelâm yakınlaşmasını daha da ileriye götürmüş, hatta kemalâtın ancak aklî ilimlere tam mânasıyla vâkıf olmak suretiyle elde edileceğini savunmuştur. Böylece İslâm dünyasına asırlarca hâkim olan felsefî kelâm anlayışının öncüleri arasında yer almış, mütekaddim kelâmcıların çeşitli konulara ait görüşlerini zayıf bularak eserlerinde tenkit etmiştir. Bu arada kavramların reel olduğu görüşünü, ilzam metodunu ve “gaib”in “şâhid”le (duyular ötesinin duyular âlemiyle) kıyaslanmasını reddetmiştir. Naklî ve sem‘î delillerin hatâbî (bk. HATÂBE) bir değer taşıdığını kabul eden Âmidî, âlemin hudûs*una cevher ve arazın hudûsuyla değil, mümkin*in ademden sonra var olması yoluyla istidlâl etmiştir (bk. Hasan Mahmûd Abdüllatîf, s. 11-16). Ona göre Allah’ın sıfatları aklî delillerden ziyade üzerinde icmâ vuku bulan naklîsem‘î delillerle bilinir. O, kelâmcıların vahdâniyet delilini de zayıf bularak orijinal bir delil getirmiş (bk. a.g.e., s. 151-153, 262), sıfât-ı sübûtiyyeye “nefsiyye” adını vererek sıfât-ı hâliyyeyi reddetmiş ve haberî sıfatları te’vile tâbi tutmuştur. Rü’yetullah*, Allah’ın cihetten tenzihi ve ef‘âl-i ilâhiyye konularındaki aklî delilleri de yeni bir tarzda ele alan Âmidî kelâm ilminde birtakım yenilikler meydana getirmeyi başarmış, böylece orijinal görüşler ortaya koyabilen mütefekkir bir âlim olduğunu göstermiştir. İbn Teymiyye, Âmidî’nin, kelâmcıların dayandıkları delilleri tenkit edip bunları yeniden ele alışını kelâm ilminin aleyhinde bir delil kabul eder ve kelâmcıların delillerine itiraz ederken bu hususu bazan malzeme olarak kullanır (bk. Mecmûʿu fetâvâ, V, 562; VI, 280), bazan da onun itirazlarını çelişik bulur (bk. a.g.e., VI, 336).

Eserleri. Âmidî’nin yirmiden fazla eser yazdığı nakledilir. Ona nisbet edilen kitapların belli başlıları şunlardır: 1. Ebkârü’l-efkâr*. Kelâma dair olan bu hacimli eser henüz basılmamıştır. Çeşitli yazma nüshaları vardır (meselâ Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5452, Süleymaniye, nr. 747; Köprülü Ktp., nr. 794). 2. Gayetü’l-merâm fîʿilmi’l-kelâm. Ebkârü’l-efkâr’dan daha muhtasar

bir kelâm kitabı olup Hasan Mahmûd eş-Şâfiî'nin tahkikiyle yayımlanmıştır (Kahire 1971). 3. Risâle fîʿilmillâh (Medine, ts.). 4. el-İhkâm* fî usûli'l-ahkâm. Mütekellimîn metoduna göre yazılmış en önemli fıkıh usulü kitaplarından biri olup Kâdî Abdülcebbâr'ın el-'Umed, Cüveynî'nin el-Burhân, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Muʿtemed ve Gazzâlî'nin el-Müstasfâ adlı eserlerinin mükemmel bir hulâsası mahiyetindedir. Kahire'de (1332) ve son olarak İbrâhim el-Acûz'un eklediği hâşiyelerle birlikte dört cilt olarak Beyrut'ta yayımlanmıştır (1985). 5. Müntehe's-sûl fîʿ ilmiʾl-usûl. el-İhkâm'ın muhtasarıdır (Kahire, ts.). 6. Kitâbü'l-Cedel (Bibliothèque Nationale, nr. 5318). 7. Dekāʾiku'l-hakāʾik fi'l-mantık (Bârûdî Ktp., Beyrut; bk. RAAD, V, 134). 8. el-Mübîn fî meʿânî elfâzı'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn. Felsefe ve mantıkla ilgili terminolojik sözlükten ibaret olan bu kitap Hasan Mahmûd eş-Şâfiî'nin tahkikiyle yayımlanmıştır (Kahire 1983). 9. Keşfü't-temvîhât. İbn Sînâ'nın el-İşârât adlı eserinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2519). 10. el-Meʾâhizʿ âle'r-Râzî. Bu kitapta Fahreddin er-Râzî'nin el-Metâlibü'l- ʿâliye adlı eserini ihtisar ederek tenkide tâbi tutmuştur. 11. el-Bâhir fî ʿulûmi'l-evâʾil ve'l-evâhir. Müellifin felsefeye dair en hacimli eseridir. 12. Rumûzü'l-künûz. Orta boy 118 varak olan eser, konularının büyük çoğunluğu mantık, cedel ve tabiat felsefesine ayrılmasına rağmen, sonuna sıfat, nübüvvât, âhiret ve imâmet bahislerinden oluşan çok kısa bir ilâhiyyât kısmı eklenerek kelâmî bir kitap hüviyetine büründürülmüştür. Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde bir yazma nüshası mevcuttur (nr. 2688). Ayrıca et-Tercîhât fi'l-hilâf, Muʾâhazât fi'l-hilâf, Lübâbü'l-elbâb, Menâʾihu'l-karâʾih, Şerhu Cedeli'ş-Şerîf adlı eserleri kaynaklarda zikredilmektedir. Süleymaniye Kütüphanesi kataloglarında Âmidî'ye atfedilen Şerhu't-Tehzîb ona ait değildir (bk. Süleymaniye Ktp., Mihrişah, nr. 292).

BİBLİYOGRAFYA

Hasan Mahmûd Abdüllatîf, Gayetü'l-merâm [Âmidî], Kahire 1971, Mukaddime, s. 8-16, 151-153, 262; İbnü'l-Kıftî, İhbârü'l-ʿulemâʾ, Leipzig 1903, s. 240; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân, II, 691; İbn Ebû Usaybia,

ʿUyûnü’l-enbâʾ (nşr. Nizâr Rızâ), Beyrut 1965, s. 650-651; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 293; Sübkî, Tabakât, VIII, 306; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, V, 562; VI, 73, 247, 280, 336; XII, 203; Zehebî, el-ʿİber, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3079, II, vr. 83b; İbn Tağriberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, Kahire 1936, IV, 285; Süyûtî, Hüsnü’l-muhâdara, I, 451; Taşköprizâde, Miftâhu’s-saʿâde, II, 179; İbnü’l-İmâd, Şezerât, V, 144; Sıddîk Hasan Han, Ebcedü’l-ʿulûm, Behopal 1296, III, 803; Brockelmann, GAL, I, 393; Suppl., I, 678; a.mlf. # D. Sourdel, “al-Âmidî”, EI² (Fr.), I, 446; Ramazan Şeşen, Salahaddin Devrinde Eyyûbîler, İstanbul 1983, s. 368-370; RAAD, V, 134; İsmail Hakkı İzmirli, “Âmidî”, İTA, I, 379-384; M. Şerefeddin Yaltkaya, “Âmidî”, İA, I, 400.

Emrullah Yüksel

ÂMİL

العامل

İslâm tarihinde genel olarak memur ve özellikle vergi memuru anlamında kullanılan bir terim.

Sözlükte, “bir iş yapan, işçi, zanaatkâr; mızrağın üst kısmı” gibi mânalara gelmektedir. Bu kelime Kur’an ve Sünnet’te hem sözlük hem de terim anlamlarında kullanılmıştır. Âmil Kur’ân-ı Kerîm’de daha çok iyi veya kötü amel işleyenlerle ilgili olarak geçmekte (bk. Âl-i İmrân 3/136, 195; Hûd 11/121; el-Mü’minûn 23/63), ayrıca zekât işlerinde çalışan memur anlamında zikredilmekte ve âmillerin zekâttan pay alacakları belirtilmektedir (bk. et-Tevbe 9/60). Hadislerde ise genel olarak idareci ve özellikle vergi tahsildarı mânasında kullanılmaktadır. Bunun yanında hadislerde hemen hemen aynı anlamda olmak üzere arîf, âşir, câbî, emîn, hâzin, sâî ve musaddık kelimelerinin kullanıldığı da görülmektedir (bk. Wensinck, Muʿcem, ilgili maddeler). Ayrıca mudârebe* şirketinde bilfiil çalışan kimseye mudârib dendiği gibi âmil de denmektedir.

Zekât gelirlerinin -bunlar ister açık malların (emvâl-i zâhire) ister gizli malların (emvâl-i bâtına) zekâtı olsun-Hz. Peygamber döneminden itibaren âmiller vasıtasıyla toplandığı bilinmektedir. Yine bu dönem uygulamalarından anlaşıldığına göre âmil sadece zekât gelirlerini değil ganimet, fey, cizye, haraç gibi İslâm devletinin diğer gelir ve vergilerinin tarh, tahakkuk, tahsil ve taksimleriyle de görevli olan kimsedir. Nitekim Hz. Peygamber ganimet gelirlerinden devletin hissesine düşen beşte bir (humus) ile ilgili olarak Mahmiye b. Cezz’i, altın-gümüş maden ve paralar için Bilâl-i Habeşî’yi, genel olarak zekât gelirleri konusunda Zübeyr b. Avvâm ve Cehm b. Salt’ı, özellikle hurmaların zekâtıyla ilgili olarak da Abdurrahman b. Avf’ı âmil tayin etmiştir. Bunun dışında bir bölgeye geniş idarî ve malî yetkilerle donatılmış âmillerin tayin edildiği de bilinmektedir. Yemen’e âmil olarak gönderilen Muâz b. Cebel bir vergi memurunun yetkilerine sahipti. Özellikle ilk dönemlerde âmilin sadece bir vergi memuru değil, genel olarak İslâm devletinde görevli memur olduğu görülmektedir. Hatta bu

anlamda halifeye de âmil denmiştir. Hz. Peygamber döneminde âmillerin görev ve yetki sınırlarının gönderildikleri bölgelere ve gönderilen şahıslara göre farklılık gösterdiği ve umumiyetle Medine dışına gönderilen âmillerin görev ve yetkilerinin daha geniş tutulduğu anlaşılmaktadır. İslâm tarihinin sonraki dönemlerinde âmillerin görev ve yetkileri dönemlere ve bölgelere göre daralmış veya genişlemiştir.

Hulefâ-yi Râşidîn döneminde de âmil kelimesiyle hem genel olarak devlet memuru hem de vergi memurunun kastedildiği bilinmektedir. Nitekim Hz. Ebû Bekir Enes b. Mâlik'i Bahreyn'e vali tayin ederken ona vergi tahsildarlığı sorumluluğunu da yüklemiştir. Hz. Ömer de Arfece b. Herseme'yi Musul'a, Mücâşi' b. Mes'ûd'u Basra'ya haraç ve zekât âmili olarak gönderirken Abdullah b. Mes'ûd'u Kûfe'ye hem vergi tahsili hem de kadılık yetkisiyle tayin etmiştir. Aynı şekilde Hz. Osman döneminde Suriye ordularının kumandanına âmil denildiği (bk. EI² [İng.], I, 435), Abdullah b. Abbas'ın Hz. Ali tarafından Basra'ya âmilvali olarak tayin edildiği bilinmektedir (bk. Aʿyânü'ş-Şîʿa, VIII, 56). Kaynaklarda belirtildiğine göre Hz. Ömer tayin ettiği âmillere görev ve yetkilerini belirten bir berat verir, uymaları gereken esasları belirtir ve lüzumlu tavsiyelerde bulunurdu. Ayrıca hac mevsiminde âmillerini Medine'ye çağırır, kendilerinden bilgi alırdı. Haklarında şikâyet bulunanlar için soruşturma açar, bunun sonunda suçlu bulduklarını azlederdi. Hz. Ömer âmillerinden görevlerine başlamadan önce mal beyanında bulunmalarını da ister, sonradan mal varlıklarında şüpheli artış görülenlerin durumlarını araştırırdı.

Emevî ve Abbâsî dönemlerinde âmil teriminin vali için kullanılması yanında daha çok vergi memuru anlamında kullanıldığı görülmektedir. Abbâsîler'de âmiller merkezden tayin edildiği gibi uzak bölgelerde geniş yetkileri olan bölge valileri tarafından da tayin edilmişlerdir. Şiî Büveyhîler'de bu kelime genel olarak vergi memuru anlamındadır. Kalkaşendî'nin naklettiği bu döneme ait iki emannâmede "haraç âmilleri" (ummâlü'l-harâc) terimine rastlanmaktadır (bk. Subhu'l-aʿşâ, XIII, 337-338).

Müslüman Türk devletlerinde âmil kelimesi genel olarak malî işlerle ilgili memur anlamında kullanılmıştır. Sâmânîler'de âmil vergi tahsildarı demektir. Karahanlılar'da, özellikle Batı Karahanlılar'da XI. yüzyıldan

itibaren bir maliye memuru olarak âmilin varlığına rastlanmaktadır (bk. Genç, s. 263). Gazneliler ve Selçuklular'da âmil hem vergi memuru hem de genel anlamda devlet memurudur (bk. Nizâmülmülk, s. 46, 76, 221, 231, 235; Köymen, II, 16, 230, 273). Hârizmşahlar'da ise âmillerin malî yetkilerinin yanı sıra bazı idarî yetkilerinin de olduğu görülmektedir. Memlükler'de ve Osmanlılar'da da âmil terimine rastlanmaktadır (bk. Uzunçarşılı, Medhal, s. 364; a.mlf., Merkez-Bahriye, s. 342). Osmanlı Devleti'nde âmil, çeşitli tarihî metinlerde ve muhtelif kanunnâmelerde vergi tahsili ile görevli memur, mültezim* veya mültezim adına tahsilât yapan kimse anlamında kullanılmıştır (bk. Heyd, s. 14, 89, 242, 245, 295, 297). Devlet adına vergi toplamakla görevli olan âmil, kanunnâmelere göre ayrıca bazı önemli yetkilere de sahipti. Meselâ İstanbul civarındaki ortakçı köylerde belirli şartlarla mahsulü istediği gibi toplayabilir, ancak köylerin idaresi ile ilgili hususlarda tek başına karar veremezdi. Bunun için muayyen bir zamanda emin*in evinde meseleler görüşülür ve ilgili konularda ortaklaşa karar alınırdı. Mısır'da uygulanan Osmanlı kanunnâmesinde buradaki âmillerin görevleri belirlenmiş ve tâbi oldukları nizam, kanun maddesi haline getirilmişti. Bu âmillerin başında bir emin bulunurdu.

Âmil kelimesinin yanı sıra Osmanlılar'da, Gazneliler'de ve Kırım Türkleri'nde, aynı anlamda olmak üzere ameldar kelimesine de rastlanmaktadır. Genellikle Farsça'nın devlet dili olduğu ülkelerde yine âmilin eş anlamlısı olarak ameldar, kârdar, kârdan terimlerinin kullanıldığı görülür (bk. İA, I, 403). Osmanlı kaynaklarında bu anlamda iş eri, iş-güzâr ve maslahat-güzâr tabirleri de bulunmaktadır.

Fıkıh kaynaklarında âmil daha çok zekât memuru olarak ele alınmakta ve bununla ilgili bilgiler zekât bölümünde verilmektedir. Mâverdî, zekât âmillerini geniş yetkili âmil (tefvîzî) ve sınırlı yetkili âmil (tenfîzî) olmak üzere ikiye ayırır (bk. el-Ahkâmü's-sultâniyye, s. 148-149). Geniş yetkili âmil zekâtla ilgili her türlü muameleyi yapmaya ve çıkan ihtilâfları kendi ictihadına göre çözmeye yetkilidir. Sınırlı yetkili âmil ise sadece kendisine verilen yetki çerçevesinde görevini yürütmek, bir ihtilâf çıktığında kendi görüşünü değil devlet başkanının görüşünü uygulamak zorundadır. Yine zekât âmillerinden bir kısmının zekâtı hem toplamak hem dağıtmakla, diğer kısmının ise sadece toplamakla görevli olduğu görülmektedir.

Zekât âmilinin müslüman, tam ehliyetli, güvenilir (emin), zekât hükümlerine vâkıf ve hür olması gerekmektedir (âmilde bulunması gereken nitelikler konusunda geniş bilgi için bk. Ebû Yûsuf, s. 115-116). Müslüman olma şartı yalnız geniş yetkili âmiller için söz konusudur, diğerleri zimmî de olabilir. Ayrıca fıkıh âlimleri arasında ağırlık kazanan görüşe göre zekât âmillerinin Hz. Peygamber soyundan olmaması gerekmektedir. Zira âmillerin maaşları zekât gelirlerinden karşılanır. Halbuki Hz. peygamber soyundan gelenler zekât alamazlar. Fakat âmillerin maaşlarının zekâttan bir pay değil, yaptıkları iş karşılığında bir ücret olduğunu ileri sürenler, Hz. Peygamber soyundan gelenlerin de âmil olarak çalışabileceği görüşündedirler (bk. ÂL).

Maaşları zekât gelirlerinden karşılanan âmiller sadece zekât âmilleridir. Devlet teşkilâtında bu ad altında çalışan diğer memurların maaşları zekât gelirlerinden karşılanamaz. Zekât memuruna yaptığı işle orantılı bir ücret verilir. Bunun miktarı şartlara göre değişebilir. İslâm'ın ilk dönemlerinde bu maaşın oldukça yüksek olduğu görülmektedir. Yalnız İmam Şâfiî, zekât gelirlerinin hak sahipleri arasında sekiz eşit parçaya bölünerek dağıtılacağı görüşünden hareketle, âmiller sınıfına da, yaptıkları iş ne olursa olsun, sekizde bir pay verilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Ancak bu payı aşmamak veya daha az almamak şartıyla âmiller kendi aralarında farklı pay alabilirler. Zekât âmillerinin ücrete hak kazanabilmesi için fakir olması şart değildir. Hz. Peygamber zekâtın beş kişi müstesna zengine helâl olmayacağını belirtmiş ve beş kişi arasında zekât memurlarını da saymıştır (bk. Ebû Dâvûd, "Zekât", 25). Zekât işinde çalıştığı halde ondan pay almak istemeyen Ömer'e Hz. Peygamber, "Bunu al, ihtiyacın yoksa sadaka olarak dağıt" demiştir (Buhârî, "Ahkâm", 16).

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, Muʿcem, "arîf", "âşir", "câbî", "emîn", "hâzin", "sâî" ve "musaddık" md.leri; el-Muvattaʾ, "Zekât", 17; Buhârî, "Ahkâm", 16; Ebû

Dâvûd, “Zekât”, 25; Ebû Yûsuf, el-Harâc, s. 38-39, 86-87, 115-116, 125-131, 202; Şâfiî, el-Üm, II, 65; İbn Hişâm, es-Sîre, III, 4; Ebû Ubeyd, el-Emvâl, s. 68-69, 596-597; İbn Sa‘d, et-Tabakat, III, 153; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 81, 115-116, 220-221, 377-378; Taberî, Târîh, Kahire 1939-58, II, 617; İbn Abdürabbih, el-İkdü’l-ferîd, I, 14-15; Cehşiyârî, Kitâbü’l-Vüzerâ ve’l-küttâb (nşr. Mustafa es-Sekkâ v.dğr.), Kahire 1938, s. 12, 51; Mâverdî, el-Ahkâmü’s-sultâniyye, Kahire 1298, s. 145-149, 157; Serahsî, el-Mebsût, III, 9; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (trc. Nurettin Bayburtlugil), İstanbul 1981, s. 46, 76, 221, 231, 235; Bâcî, el-Münteka, Kahire 1332, II, 153, 156; Kâsânî, Bedâ˒i, II, 44; İbn Kudâme, el-Mugnî, II, 654; VI, 202-203, 426, 654; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, Kahire 1303, II, 161, 201, 203; III, 23, 114, 154, 159; VIII, 51; Münzirî, et-Tergîb ve’t-terhîb, Beyrut 1968, I, 144-145; Makrîzî, İmtâ˓u’l-esmâ˓, Süleymaniye Ktp., Amca Hüseyin Paşa, nr. 354-357, IV, 2099; Kalkaşendî, Subhu’l-a˓şâ, I, 91; VIII, 56; XIII, 337-338; Aynî, ˓Umdetü’l-kârî, İstanbul 1308-10, IV, 429; Süyûtî, Târîhu’l-hulefâ˒ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1371/1952, s. 20; A˓yânü’ş-Şî˓a, VIII, 56; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye, I, 225, 228, 267-268; Muhammed Kürd Ali, el-İdâretü’l-İslâmiyye, Kahire 1934, s. 8, 13-14; Uzunçarşılı, Medhal, s. 364; a.mlf., Merkez-Bahriye, s. 342; Barkan, Kanunlar, I, 22, 23, 44, 91, 94, 102, 108, 214, 365-367; S. A. Q. Husaini, Arab Administration, Madras 1948, s. 19-20, 44; U. Heyd, Studies in Old Ottoman Criminal Law, Oxford 1973, s. 14, 89, 242, 245, 295, 297; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, II, 951, 966, 1043; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, İstanbul 1981, s. 263; Salih Tuğ, İslâm Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı, İstanbul 1984, s. 105; M. Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1984, II, 16, 230, 273; Celâl Yeniçeri, İslâm’da Devlet Bütçesi, İstanbul 1984, s. 73-76, 203; Ömer Rıza Doğrul v.dğr., “Âmil”, İTA, I, 384-402; M. Fuad Köprülü, “Âmil”, İA, I, 402-404; A. A. Duri, “˓Amil”, EI² (İng.), I, 435-436; C. E. Bosworth, “˓Amel”, EIr., I, 930-931.

Mehmet Erkal

ÂMİLÎ, Bahâeddin

بهاء الدين العاملي

Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyn b. Abdissamed el-Âmilî (ö. 1031/1622)

Şeyh Bahâî diye tanınan İranlı âlim.

Lübnan'da Cebeliâmil bölgesinde bulunan Ba'lebek'te doğdu (953/1546-47). Babası ile birlikte İran'a giderek o devirde Safevî hânedanının başşehri olan Kazvin'e yerleştiler. Âlim yetiştiren bir aile içinde dünyaya geldiğinden daha küçük yaşlarda ilme karşı kendisinde merak uyandı ve ilk olarak babasından Arapça, hadis, tefsir, fıkıh okudu. Din âlimi olan babası bir müddet sonra Herat'a müftü tayin edilince kendisi Kazvin'de tahsiline devam etti. On yıl süren öğrenim hayatı boyunca devrin tanınmış âlimlerinden kelâm, felsefe, riyâzî ilimler ve tıp tahsil etti. Daha sonra Kudüs'e giderek Muhammed el-Makdisî'den Sahîh-i Buhârî okudu. Öğrenimini tamamladıktan sonra Herat'a yerleşti; bundan sonraki hayatını eser telif etmekle, Kâzımiyye ve Necef'te talebe okutmakla ve otuz yıl süren seyahatlerle geçirdi. I. Şah Abbas tarafından takdir edilerek kendisine şeyhülislâm unvanı verildi. Daha sonra zâhidâne bir hayat yaşamaya başladı. Derviş kılığında Mısır, Irak, Hicaz, Suriye ve Anadolu'yu gezdi; seyahatlerinde çeşitli âlim ve zâhidlerle görüştü; bazı eserlerini de bu sırada yazdı. Seyahatten döndükten sonra İsfahan'a yerleşti. 13 Şevvâl 1031'de (21 Ağustos 1622) vefat etti; cenazesi Tûs'a (Meşhed) nakledilerek orada defnedildi. Bazı kaynaklarda vefatı ile ilgili olarak 1030 (1621) ve 1035 (1626) tarihleri de verilmektedir. Mezarı günümüzde de ziyaret edilmektedir. Âmilî, âlimler arasında benzerine ender rastlanan efsanevî bir şöhrete sahip olmuş, servete ve makama önem vermeyen, insanları iç âlemleri ve yaptıkları iyi işlerle değerlendiren mütevazi şahsiyetiyle herkesin gönlünde yer etmiştir. Bazıları tarafından ise XI. yüzyılın müceddid*i olarak kabul edilmiştir.

Âmilî'nin, Hulâsatü'l-eser gibi bazı kaynaklarda Sünnî olduğu rivayet edilmekte ise de diğer kaynaklarda onun samimi bir Şiî olarak hayatını

sürdürdüğü üzerinde ısrarla durulmaktadır. Bu kaynaklarla kendisine ait bazı eserlerin incelenmesinden mutaassıp bir âlim olmadığı ve şeriata ters düşmeyen bir tasavvuf görüşüne sahip bulunduğu anlaşılmaktadır. Ders halkasında yetişmiş ve kendisinden icâzet almış sayıları otuza varan âlimlerin isimleriyle hayat hikâyeleri kaynaklarda mevcuttur. Yaşadığı dönemin hemen bütün ilim dallarında eser vermiş, dinî ilimlerdeki otoritesinin yanı sıra daha çok pozitif ilimlerdeki çalışmalarıyla tanınmıştır. Şevki Celâl, Riyâziyyâtü Bahâ ͗iddîn el-Âmilî (Halep 1976) adlı eserinde onun bu yönünü ele almış, Muhammed Altuncî de Bahâ ͗üddîn el-Âmilî (Dımaşk 1986; Beyrut 1406) adlı monografisinde onu edip, şair ve âlim olarak incelemiştir. Yazdığı eserler İran'da, Irak'ta ve Osmanlı ülkesinde asırlarca okutulmuştur. Ana dili Arapça olduğu halde Farsça yazdığı manzum eserleri, bilhassa Mevlânâ'yı örnek alarak terennüm ettiği didaktik mesnevileri kendi türünde başarılı sayılır. Şiirlerinde Bahâî mahlasını kullanmıştır.

Eserleri. Âmilî'nin kaleme aldığı doksan kadar kitap ve risâlenin en önemlileri şöylece gruplandırılabilir:

Tefsir. 1. Tefsîrü'l-ʿurveti'l-vüska. Fâtiha sûresinin tefsiridir (Tahran 1319, 1321). 2. Hâşiye alâ ʿtefsîri'l-Kadî Beyzâvî (Hâşiye ʿalâ Envâri't-tenzîl). Eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Şehid Ali Paşa, nr. 195, 144 varak). Ayrıca ʿAynü'l-hayât adlı yarım kalmış bir tefsirinden de söz edilmektedir (bk. Kays Âl-i Kays, III, 412).

Hadis ve Fıkıh. 1. Erbaʿûne hadîsen (Tahran 1274, 1310 taşbaskı). Ehl-i beyt tarikiyle rivayet edilen hadislerden derlediği bu eseri yine kendisi şerhetmiş ve bu şerh üzerine birçok hâşiye yazılmıştır. 2. el-Hablü'l-metîn fî ahkâmi'ddîn. Sahih ve hasen hadislerin şerhedildiği bir eserdir. 3. Meşrıku'ş-şemseyn ve iksîrü's-saʿâdeteyn. Ahkâm âyetlerinin tefsirine dair olup bu âyetleri 400 kadar sahih hadisle açıklamıştır. Son iki eser birlikte basılmıştır (Tahran 1319, 1321). 4. Câmiʿ-i ʿAbbâsî. Şîa fıkhıyla ilgili bu Farsça eserini Şah Abbas Safevî'ye ithaf etmiştir. Âmilî yirmi babdan meydana gelen bu kitabın ibadetlere dair ilk beş babını yazdıktan sonra vefat etmiş, eseri talebesi Nizâmeddîn-i Sâvecî tamamlamıştır. Kitabın pek çok baskısı vardır (Tahran 1230, 1243, 1312, 1325, 1327, 1329, 1331; Tebriz 1309, 1322, 1323, 1341, 1354; İsfahan 1341; Bombay 1298, 1310,

1319, 1323; Leknev 1272, 1298, 1318). 5. Kitâbü'z-Zübde. Usûl-i fıkha dair olup Zübdetü'l-usûl adıyla da bilinir (Leknev 1307; Tahran 1309). 6. er-Risâletü'l-İsnâ ʿaşeriyye (Tahran 1307, 1309). Biri manzum olmak üzere birçok defa şerhedilmiştir. 7. Miftâhu'l-felâh. Günlük ibadet ve dualarla ilgili hacimli bir eserdir (Bombay 1304; Tahran 1317; Kahire 1324). Âmilî'nin, Şîa'nın dört temel hadis kitabından biri olan Kummî'nin Men lâ yahduruhü'l-fakîh adlı eserine bir şerh ve hâşiye yazdığı da kaynaklarda belirtilmektedir.

Riyâzî İlimler. 1. Hulâsatü'l-hisâb*. Yirmiden fazla baskısı bulunan (meselâ Tahran 1275, 1276; Kalküta 1812; Keşmir 1285; İstanbul 1268, 1311; Kahire 1299, 1311) bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde otuz yedi yazma nüshası bulunmaktadır. Eserin çoğu basılmış kırk kadar şerhi vardır (bk. Kays Âl-i Kays, III, 415-418). Bunlardan 1076'da (1665-66) Ramazan Efendi tarafından yapılan Arapça şerhi Türk talebeler arasında Risâle-i Bahâiyye adıyla meşhur olmuştur. 2. Teşrîhu'l-eflâk. Muhtelif şerhleri bulunan eser (bk. Brockelmann, II, 595) Tahran'da basılmıştır (1284). 3. Risâle fî aʿmâli'l-usturlâbiyye. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir yazma nüshası vardır (Yenicami, nr. 1176/21). Kaynaklarda Âmilî'nin riyâzî ilimlere dair daha birçok eserinden bahsedilmektedir.

Arap Dili ve Edebiyatı. 1. el-Keşkûl*. Seçme sözler ve yazılar antolojisi mahiyetinde olan bu eser onun Doğu ülkelerinde en çok tanınan kitabıdır. Eser el-Mihlât'ın bir nevi devamı ve tamamlayıcısı mahiyetinde olup birçok defa basılmış (Tahran 1277, 1291, 1297, 1321; Kum 1337-1339 hş.; Bulak 1288, 1339; Kahire 1302, 1305, 1318) ve tercümeleri yapılmıştır. Ayrıca Tâhir Ahmed ez-Zâvî (Kahire 1961, I-II) ve Hasan Temîm (Beyrut 1983, I-II) tarafından da yayımlanmıştır. Farsça tercümeleri içinde S. A. Q. Ayetullâhî'nin notlarla yaptığı tercümeyi (Tahran 1357) özellikle zikretmek gerekir. 2. el-Mihlât. el-Keşkûl tarzındaki bu eserinde kırk konuda söylenen güzel söz ve şiirleri toplamıştır. Kitap önce Kahire'de basılmış (1317), Muhammed Halîl el-Bâşâ tarafından Beyrut'ta geniş bir fihristle birlikte tekrar yayımlanmıştır (1405/1985). 3. el-Fevâʾidü's-Samediyye. Kardeşi Abdüssamed için kaleme aldığı Arap nahvi ile ilgili bu kitabın muhtelif şerhleri vardır. Eser Leknev (1260), Delhi (1267) ve Tahran'da (1298) basılmıştır. 4. Tehzîbü'l-beyân. Bu eser de Arap nahviyle ilgili olup muhtelif şerhleri bulunmaktadır. 5. el-Fevz (Vesîletü'l-fevz ve'l-emân fî

medhi sâhibi'z-zemân). On ikinci imam Mehdî el-Muntazar'a dair olan bu Arapça kasidesi birkaç defa şerhedilmiş, Ahmed el-Menînî'nin şerhi el-Keşkûl'le birlikte basılmıştır (Bulak 1288). 6. Vüsûlü'l-ahyâr ilâ usûli'l-ahbâr (Kum 1401).

Farsça Manzum Eserleri. 1. Nân ü Halvâ (Tahran 1303; İstanbul 1268, 1282 taşbaskı). 2. Şîr ü Şeker (İstanbul 1282 taşbaskı; Tahran 1303). 3. Nân ü Penîr (İsfahan 1328; Kahire 1347). 4. Mûş u Gürbe (Kahire 1347). Nân ü Halvâ, Şîr ü Şeker, Nân ü Penîr mesnevileri ile Mûş u Gürbe adlı mensur mizahî eseri külliyatı içerisinde basıldığı gibi (Tahran 1341 hş.), ayrı veya birkaçı bir arada olmak üzere de yayımlanmıştır. Farsça şiirleri Gulâm Hüseyn-i Cevâhirî tarafından derlenerek Külliyyât-ı Eşar ü Âsâr-ı Fârsî-yi Şeyh Bahâî ve Külliyyât-ı Şeyh Bahâʾüddîn Muhammed el-ʿÂmilî adlarıyla (Tahran 1336, 1341 hş.) yayımlanmıştır (eserleri için bk. Kays Âl-i Kays, III, 403-425).

BİBLİYOGRAFYA

Âmilî, Külliyyât (nşr. Gulâm Hüseyn-i Cevâhirî), Tahran 1341 hş.; İskender Bey Münşî, Târîh-i ʿÂlem-ârâ-yı ʿAbbâsî, Tahran 1350 hş., I, 155-157; II, 967-968; Muhibbî, Hulâsatü'l-eser, III, 440-445; Hür el-Âmilî, Emelü'l-ʿâmil (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Bağdad 1385, I, 155-160; Reyhânetü'l-edeb, II, 382-396; Saîd Nefisî, Ahvâl ü Eşʿâr-i Fârsî-yi Şeyh Bahâʾî, Tahran 1316 hş.; Serkîs, Muʿcem, II, 1262-1264, 1808-1809; Brockelmann, GAL Suppl., II, 595-597; Ebü'l-Kasım Kurbânî, Zindegînâme-i Riyâzîdânân-i Devre-i İslâmî, Tahran 1365, s. 170-172; A. Hayyâmpûr, Ferheng-i Sühanverân, Tebriz 1340 hş., s. 91; Hânbâbâ, Fihrist; Ali Abdullah ed-Difâ', el-ʿUlûmü'l-bahte fi'l-hadâreti'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye, Beyrut 1403/1983, s. 279-293; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn ve'l-edebü'l-Arabî, Tahran 1986, III, 397-428; Abdullah Ni'met, Felâsifetü'ş-Şîʿa, Beyrut 1987, s. 446-465; DMF, II, 1522; Ş. Y. # A. A, "Âmilî", İA, I, 405-406; "al-ʿÂmilî", EI² (Fr.), I, 448-449; [İdâre], "Riyâziyyât", UDMİ, XIV/1, s. 273-274.

Ömer Okumuş

ÂMİLÎ, Muhammed b. Hasan

(bk. HÜR el-ÂMİLÎ)

ÂMİN

آمين

Duanın kabulünü temenni etmek niyetiyle sonunda söylenen bitiriş sözü.

Asıl şekli âmîn olan kelimenin kökeni ve anlamı hakkında bugüne kadar çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Üzerinde durulan tezlerin başlıcaları, Mûsevîler ile hıristiyanlar tarafından da amen şeklinde (âmen/âmen telaffuz edilir) ve aynı amaçla kullanılmasına dayanılarak İbrânîce veya Süryânîce'den Arapça'ya girdiği, Arapça emn "inanmak, güvenmek" kökünden türediği ve Allah'ın isimlerinden biri olduğu şeklindedir. Bunların ikincisi ile ilgili olarak ayrıca kelimenin yapısı, lugat ve terim mânaları gibi hususlarda çeşitli fikirler ileri sürülmüş ve lugat mânası "kabul buyur" veya "icâbet eyle" olmamakla birlikte, bu anlama gelmek üzere Allah'a hitaben kullanılan bir terim olduğu görüşü benimsenmiştir (bk. Lane, I, 102; İTA, I, 406-407).

Kitâb-ı Mukaddes'in pek çok yerinde amen şeklinde geçen âmîn kelimesi, Ana Sâmî dilin (Proto Semitik) ymn "sağ (taraf); doğru, emin, inanılır, güvenilir" kökünden türemiştir ve bütün Sâmî dillerde yer alır. En eski Sâmî dillerden Akkadca'da imnu(m) ve Eski Mısırca'da imn şeklinde görülen ymn kökü, Arapça'da iki ayrı kök halinde gelişmiştir: 1. ymn (يمين) "sağ taraf, sağ el; bereket; yemin" (yemin ederken sağ elin kaldırılması ve kitaba sağ el ile basılması da bu fiilin işaretle pekiştirilmesi içindir); 2. emn (أمن) "inanmak, güvenmek, emin olmak". Bu durumdan âmîn kelimesinin Arapça'nın öz malı olduğu, ileri sürüldüğü gibi İbrânîce veya Süryânîce'den geçmediği anlaşılmakta ve yapısı da bunu doğrulamaktadır. Çünkü âmîn, iddia edildiği gibi Arapça'da mevcut olmayan fâîl (فاعيل) vezninde değil, faîl (فعيل) veznindedir ve aslı bu vezinde emîn olup sonradan işbâ edilmiştir (harf eklenmiştir; krş. İTA, I, 406). Kelimenin her zaman nida etme, ünleme halinde (vokativ) bulunması sebebiyle başındaki vokal daima uzatılarak telaffuz edilmiş ve bu kullanımın yaygınlık kazanmasından dolayı da vurgulu telaffuz imlâyı etkileyerek hemzeden sonra uzatan elifin konulmasına yol açmıştır. Arapça'da ayrıca emîn

sıfatının muhaffefi emin ile yine aynı kökten başka vezinde türetilen ve aynı anlamı taşıyan âmin sıfatının da bulunması, kelimenin bu dile ait olduğu görüşünü desteklemektedir. Kitâb-ı Mukaddes'te âmîn kelimesinin amen şeklinde görülmesi ise İbrânîce ve Ârâmîce-Süryânîce ile Arapça arasında e/i değişikliğinin bulunması sebebiyledir (yine ortak kelimelerden İbr. koteb, ÂrâmîceSüryânîce kâteb, Ar. kâtib "yazıcı" gibi).

Klasik Arap dilcileri âmînin kök yapısından çok fonksiyonu üzerinde durarak onun "esmâ᾿ü'l-ef'âl" (fiil isimleri) grubundan bir isim veya bir "ismü's-savt" (ünlem) olabileceğini ileri sürmüşler, dolayısıyla da kelime anlamından çok terim anlamını tartışmışlardır. Yukarıda açıklandığı üzere âmînin aslı ise emîn sıfatı olup lugat mânası "doğru, inanılır, güvenilir"dir. Öte yandan Arapça'da "âmîn demek" fiili te'mîn kelimesiyle ifade edilmektedir ki eş anlamlısı tasdik "doğrulama" olan te'mînin lugat mânası da "inandırma, güvenlik hissi verme, pekiştirme"dir. Bu durumda âmînin İbrânîce ve Ârâmîce-Süryânîce'de olduğu gibi Arapça'da da "doğru, şüphesiz, gerçek" kelime mânasını taşıdığı ortaya çıkmakta ve uygulamadaki kullanılış biçimi de bunu desteklemektedir.

Âmîn hakkında ileri sürülen diğer bir görüş, Allah'ın isimlerinden biri olduğu yolundadır. Müfessirlerden Mücâhid b. Cebr'e (ö. 104/722) ait olan bu görüş klasik dilciler tarafından çeşitli lengüistik gerekçelerle reddedilmiştir (bk. Lisânü'l-ʿArab, "emn" md.). Burada üzerinde durulacak husus, Mücâhid'in bu görüşü Ehl-i kitap'tan almış olması ihtimalidir. Çünkü onun bazı şeyleri Ehl-i kitap'a sorup öğrendiği yolunda İbn Sa'd'ın naklettiği bir haber bu ihtimali akla getirmekte (bk. et-Tabakat, V, 467), Kur'an'la hadislerde Allah'ın böyle bir ismine rastlanmamasına karşılık Eski Ahid'in bir cümlesinde Allah kastedilerek Amen adının kullanılmış olması da bu ihtimali güçlendirmektedir (İşaya, 65/16). Bugün Kitâb-ı Mukaddes'te "gerçeğin tanrısı" şeklinde tercüme edilerek kullanılan bu ismin menşei tesbit edilememiştir (IDB, I, 105). Halbuki Firavunlar devrinde Mısır'ın baş tanrısı olan Amûn veya Amana "gizli gerçeklerin (gayb) tanrısı"dır ve Mısırca imn "inanmak, güvenmek, emin olmak" kökünden gelen amûn/amana kelimesi de aynen İbrânîce amen ve Arapça âmin/emîn gibi "içinde şüphe ve korku bulunmayan, güvenilir, inanılır" anlamını taşımaktadır (bk. IDB, I, 114). Buna göre, Grekler'in de Amon dedikleri ve en büyük tanrı Zeus ile bir tuttukları Mısır'ın baş tanrısı

Amûn/Amana'nın adının Kitâb-ı Mukaddes'e Allah'ın bir ismi gibi girdiği açık şekilde anlaşılmaktadır ki yüzyıllarca Mısır'da ve Mısır kültür çevresinde yaşayan İbrânîler için böyle bir etkilenme gayet tabiidir. Bu durumda Mücâhid'in Ehl-i kitap'tan veya doğruca Kitâb-ı Mukaddes'ten aldığı anlaşılan görüşünü reddetmek gerekmektedir. Çünkü Kur'an'da bir kısmı sıralanan ve Hz. Peygamber tarafından sayıları doksan dokuza tamamlanan esmâ-i hüsnâ arasında (el-Haşr 59/23; Tirmizî, "Daʿavât", 83), çok tanrılı sistemlerin tanrılarına çağrışım yapabilecek bir tek isim dahi bulunmamaktadır. Amen, Yeni Ahid'in bir cümlesinde ise Hz. Îsâ'nın unvanı olarak kullanılmıştır: "Amen, sadık (doğru sözlü) ve gerçek şahit" (Vahiy, 3/14). Kitâb-ı Mukaddes uzmanları tarafından, bu unvanın yukarıda söz konusu edilen Eski Ahid'deki Allah'ın adı Amen'in etkisi altında kullanılmış olması ve onunla aynı mânaya gelmesi ("gerçeğin tanrısı"; çünkü hıristiyan inanışına göre Allah'ın oğlu olan Hz. Îsâ da tanrıdır) kuvvetle muhtemel görülmektedir (bk. IDB, I, 105; DB², s. 25-26; NBD, s. 29-30). Bu durumda söz konusu unvanın, Hz. Îsâ'nın "gaybı bilme" özelliğinden dolayı kendisine verildiği ve tanrılaştırılmasında, müslümanlara göre peygamberlik mûcizesi olan bu vasfının da (Âl-i İmrân 3/49; es-Saf 61/6) etkili olduğu ileri sürülebilir.

Âmîn kelimesi, köken itibariyle Arapça'ya diğer bir Sâmî dilden geçmiş olmamakla birlikte, dua hâtimesi olmak vasfını Sâmî monoteizminden (vahdet dini) almıştır ve bu durum kelimenin ilk defa Tevrat'ta görülmesinden açıklıkla anlaşılmaktadır. Nitekim Süyûtî'nin Hâris b. Ebû Üsâme'nin Müsned'i ile İbn Merdeveyh'in Tefsîr'inden naklettiği bir hadiste, Hz. Peygamber'in "Bana namazda olsun duadan sonra olsun, Allah tarafından âmîn demek nimeti verildi. Bu, Mûsâ müstesna benden önce kimseye verilmemişti; Mûsâ dua eder Hârûn da âmîn derdi. Siz de duanızı âmîn ile bitiriniz! Bu suretle Allah onu kabul eder" buyurması da (bk. el-Câmiʿu's-sagîr, I, 38) bu görüşü desteklemektedir. Ayrıca Câhiliye Arapları arasında tanrılara karşı yapılan duaların sonunda âmîn denildiğine dair herhangi bir bilginin bulunmaması (bk. İbnü'l-Kelbî, s. 26-53) ve çok tanrılı başka toplumlarda da böyle bir olaya rastlanmaması (bk. ERE, X, 155-213), geleneğin vahdet dininden geldiğini gösteren diğer belirtilerdir.

Âmîn kelimesi Kur'an'da geçmemektedir. Ancak Hz. Peygamber çeşitli hadisleriyle imamın Fâtiha sûresini tamamlamasının arkasından cemaatin

âmîn demesini istemiş (Buhârî, “Tefsîr”, 2; Müslim, “Salât”, 62, 87) ve kendisi de namaz kıldırırken bizzat söylemek suretiyle, Fâtiha’yı yalnız duyanın değil okuyanın da âmîn demesi gerektiğini göstermiştir. Dolayısıyla Kur’an’ın ilk sûresi olan Fâtiha’nın sonunda, mushaflarda yazılı olmamakla beraber, âmîn kelimesinin okunması sünnet kabul edilmiştir. Bazı yörelerde, Bakara sûresinin son âyeti okunurken de واعف عنّا (bizi affet!), واغفر لنا(bizi bağışla!) ve وارحمنا (bize acı!) ibarelerinden sonra birer defa âmîn denildiği görülmekte ise de söz konusu ibarelerin en çok tekrarlanan dualar olmaları sebebiyle bu geleneğin sonradan benimsendiği anlaşılmaktadır. Kur’an âyetlerinden sonra âmîn deme sünnetinin yalnız Fâtiha’ya inhisar etmesinin sebebini, Fâtiha’nın ilk sûre olmasında, taşıdığı mânada ve namazın temel unsurlarından birini teşkil etmesinde aramak gerekmektedir. Çünkü Kur’an’ın özü olduğu kabul edilen ve “açış, giriş” anlamında bir isim taşıyan Fâtiha sûresi, en başa konulmak suretiyle arkasından gelen kitabın tamamı hakkında fikir vermekte ve böylece okuyucu, sûrenin sonunda âmîn demek suretiyle Kur’an’ın tamamına iman ettiğini belirtmiş olmaktadır. Öte yandan çeşitli hadislere göre ibadetin özünü duanın teşkil etmesi ve namazın da aslında duadan ibaret olması (bk. İbn Kesîr, Tefsîr, V, 128), her rek‘atta okunan Fâtiha’yı temel dua haline getirmiş, dolayısıyla sonunda âmîn demek bu açıdan da gerekli kılınmıştır.

Namazlarda Fâtiha’nın arkasından âmîn demek dört mezhebe göre de sünnet olmakla birlikte, cemaatle kılınan namazlarda iki husus üzerine görüş ayrılığı mevcuttur. Bunlar, kıraatı açıktan yapılan namazlarda imamın âmîn deyip demeyeceği ve âmînin açıktan mı, gizlice mi söyleneceği hususlarıdır. Bu namazlarda Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre imamın âmîn demesi mendup olup Mâlikî mezhebinde menfi ve müsbet iki farklı görüş benimsenmiştir. Âmînin gizlice veya açıktan söylenmesi hususunda ise Hanefîler’e göre hem imamın hem cemaatin, Mâlikîler’e göre yalnız cemaatin gizlice, Şâfiîler’le Hanbelîler’e göre de imam ve cemaatin her ikisinin birden açıktan söylemesi mendup kabul edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “emn” ve “yümn” md.leri; Tâcü’l-ʿarûs, “emn” ve “yümn” md.leri; Lane, Lexicon, I, 102; Buhârî, “Tefsîr”, 2; Müslim, “Salât”, 62, 87; Tirmizî, “Daʿavât”, 83; İbnü’l-Kelbî, Kitâbü’l-Esnâm: Putlar Kitabı (trc. ve nşr. Beyza Düşüngen), Ankara 1969, s. 26-53; İbn Sa‘d, et-Tabakat, V, 467; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 451; İbn Kesîr, Tefsîr, V, 128; Süyûtî, el-Câmiʿu’s-sagîr, Kahire 1321, I, 38; S. Moscati, The Comparative Grammar of the Semitic Languages, Wiesbaden 1964, s. 78; v. Soden, AHW, I, 379; J. B. Taylor, “Amen”, NBD, s. 29-30; J. Hempel, “Amen”, IDB, I, 105; H. B. MacLean, “Amon”, a.e., I, 114-115; J. G. Simpson # H. H. Rowley, “Amen”, DB^2, s. 25-26; Kâmil Miras, “Âmîn”, İTA, I, 406-409; M. Şerefeddin Yaltkaya, “Âmîn”, İA, I, 406; “Prayer”, ERE, X, 155-213; J. Pedersen, “Amîn”, EI^2 (İng.), I, 436; C. Cahen, “Amîn”, a.e., 437; Mv.F, I, 111-113.

Sargon Erdem

ÂMİN ALAYI

Osmanlılar döneminde okula yeni başlayan çocuklar için düzenlenen tören.

İlk defa ne zaman ve nasıl başladığı kesin olarak bilinmemektedir. Halk arasında âmin alayı olarak adlandırılan bu törene “bed’-i besmele cemiyeti” de denilmekteydi. Âmin alayı genellikle kandil, pazartesi veya perşembe günleri düzenlenirdi. Âdete uygun olarak okula başlayacak çocuğun ailesi bir gün önceden mektebin hocasına haber gönderirdi. Hoca da merasim günü çocukları sıraya dizer, öndekiler yüksek sesle ve koro halinde ilâhiler okuyarak, arkadakiler de beyit aralarında “âmin!” diye bağırarak neşe içinde çocuğun evine gelirlerdi. Çocuğun ailesi tanınmış ise komşu okulların hocaları ile öğrencileri de törene davet edilirlerdi. İstanbul’da oturan ailelerin okula başlayacak çocuğu törenden önce Eyüp Sultan’a götürerek birlikte dua etmeleri âdetti.

Mektepten hareket eden âmin alayı eve doğru yaklaşırken çocuk kapıda bekletilir, âmin alayı eve gelince hoca dua eder, arkasından herkes “âmin!” derdi. Daha sonra çocuk, önceden süslenerek hazırlanmış bir arabaya veya “midilli” adı verilen ata bindirilir ve ilâhiler söylenerek çıkılırdı. Kafilenin önünde iki kişi atlastan yastık üzerinde cüz kesesi ile elifbayı, arkasındaki, çocuğun mektepte oturacağı minderle okurken üzerine cüzünü koyacağı rahleyi taşır; onun arkasında çocuğun oturduğu araba veya midilli, sonra ikişerli sıra halinde mektebin hocası, ilâhiciler ve âminciler yürürlerdi. Çocuğun ailesi ile davetliler ve halk kafilenin arkasında giderlerdi. Şehrin sokaklarında bu şekilde bir müddet dolaşılarak çocuk mektebe getirilirdi. Yine usulüne uygun olarak hocasından ilk dersini aldıktan sonra onun ve davetlilerin ellerini öper, talebelerden birisi “aşr-ı şerif” okur ve hocanın yaptığı dua ile tören biterdi. Âmin alayı, bazan sokaklarda bir müddet dolaştıktan sonra çocuğun evine gelir ve ilk ders orada verilmek suretiyle tören tamamlanmış olurdu. Tören sonunda çocuğun ailesince hazırlanmış yemekler yenilir, hocaya, kalfaya, ilâhi okuyan ve âmin alayına katılan bütün çocuklara hediyeler ve harçlıklar dağıtılırdı. Okula başlayan çocuk eğer bir tarikat şeyhinin çocuğu ise o zaman âmin alayına tarikatın sancağı ile dervişleri de katılır, ilâhiler arasında kudümler, halîle*ler, mazhar*lar

çalınır, zikirler çekilir ve tarikat âyini yapılırdı.

Âmin alaylarının önemli bir pedagojik değer taşıdığı ve bilhassa çocuklarda büyük bir okuma arzusu uyandırdığı muhakkaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Rasim, Falaka, İstanbul 1927, s. 51-60; Pakalın, I, 58-59; Osman Ergin, Türkiye Maarif Tarihi, İstanbul 1977, I, 91-96; Ali Birinci, “Mahalle Mektebine Başlama Merâsimi ve Mekteb İlâhileri”, II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi: Bildiriler IV, Ankara 1982, s. 37-57; M. Şakir, “Âmin Alayı”, İTA, I, 786-787; TA, II, 363; R. Ekrem Koçu, “Âmin Alayı”, İst.A, II, 1959, s. 783-790.

Mustafa Öcal

ÂMİNE

آمنة

Âmine bint Vehb (ö. 577 m. [?])

Hz. Peygamber'in annesi.

Babası Vehb b. Abdümenâf Kureyş kabilesinin Benî Zühre koluna, annesi Berre bint Abdüluzzâ da aynı kabilenin Benî Abdüddâr koluna mensuptur. İbn İshak'tan itibaren muhtelif kaynaklar Vehb'in Benî Zühre'nin hatırı sayılır bir siması olduğunu, kızı Âmine'nin de yüksek bir mevkiye sahip bulunduğunu kaydederler. Bu tür rivayetlerin, Hz. Peygamber'in annesine karşı duyulan saygı ve sevgi sebebiyle daha sonra icat edildiği ileriye sürülmüştür. Halbuki genel olarak Kureyş'in diğer Arap kabileleri yanında üstün bir yere sahip olduğu bilinmektedir. Ayrıca Abdülmuttalib gibi bir reisin, kabilenin en güzel genci olan oğlu Abdullah için bizzat isteyeceği kızın seçkin bir aileye mensup olmasını tabii görmelidir. Bundan dolayı Âmine'nin yüksek bir mevkiye sahip olduğunu belirten rivayetleri, "sonradan tarihî vâkıayı süsleyen efsanevî rivayetler" (İA, I, 406) olarak değerlendirmek isabetli değildir.

Âmine'nin doğum tarihi hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Ancak onun genç yaşta evlendiği şüphesizdir. Evlenmesi, Abdülmuttalib'in, oğlunu da yanına alarak Âmine'yi babası Vehb'den (veya vesayeti altında bulunduğu amcası Vüheyb'den) istemesiyle gerçekleşmiştir. O zamanki Arap töresine göre eşler evliliğin ilk üç gününde Âmine'nin evinde kalmışlardır. Ancak Abdullah evlilikten birkaç ay sonra vefat etmiştir. Bu durumda Âmine'nin kendi ailesinin yanında kalmış olması muhtemeldir.

Siyer kitaplarının birçoğunda yer alan rivayetlere göre yakışıklı bir genç olan Abdullah'ın alnında diğer gençlerde bulunmayan bir parlaklık mevcuttu. Asâleti, yakışıklılığı ve alnındaki parlaklığı sebebiyle birçok hanımdan evlenme teklifi alan Abdullah, bunlara iltifat etmemiş ve Âmine ile evlenmiştir. Hz. Peygamber'in ana rahmine intikal etmesiyle

Abdullah'ın alnındaki nur da ona intikal etmiştir. Delâilü'n-nübüvve*, mevlid ve benzeri eserlerde "nûr-i Muhammedî", "nûr-i nübüvvet" diye söz konusu edilen nur budur. Ayrıca kaynaklar, Hz. Peygamber'in ana rahmine intikalinden doğumuna kadar geçen süre içinde bazı fevkalâde olayların meydana geldiğini ve bunların bir kısmına Âmine'nin de şahit olduğunu ifade eden birçok rivayet kaydederler. Bu tür rivayetler eski müelliflerce ihtiyatla karşılandığı gibi (bk. İbn Hişâm, I, 157-158) yeni araştırıcılar tarafından da tenkide tâbi tutulmuş ve genellikle doğruluklarının sabit olmadığı kanaatine varılmıştır (bk. Abdurrahman el-Vekîl, II, 142 not: 1, 150 not: 3, 172-173 not: 1; M. Halîl Herrâs, I, 113 not: 2). Hemen hemen ilgili bütün kaynaklarda yer alan ve sahih hadis olarak nakledilen bir rivayette, Hz. Peygamber kendisinin "hâtemü'n-nebiyyîn" (nebîlerin sonuncusu) olduğunu ifade ederken diğer bütün peygamberlerin anneleri gibi kendi annesinin de oğlu için bir rüya gördüğünden bahsetmektedir. Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde üç ayrı yerde geçen (IV, 127, 128; V, 262) hadisin bir rivayeti ile Heysemî'nin kaydettiği bir rivayette (VIII, 223) sözü edilen rüyanın konusuna temas edilmemekte, fakat diğer rivayetlerde rüyada Dımaşk veya Busrâ'daki sarayları aydınlatacak şekilde güçlü bir nur görüldüğü ifade edilmektedir. Hadisin arzettiği bu farklı muhtevadan hareket eden bazı araştırmacılar, hadiste rüyanın mahiyetinden bahseden kısmın metne sonradan ilâve edildiğini ileri sürmüşlerdir (bk. M. Halîl Herrâs, I, 114 not: 5). Söz konusu kısım sahih rivayetin bir parçasını teşkil etse bile rüyaya dayalı bir olay olduğundan bunun yadırganacak veya tenkite tâbi tutulacak bir özelliği yoktur. Süleyman Çelebi'ye ait Vesîletü'n-necât'ta ve bugünkü şekliyle Mevlid'in vilâdet bahrinde de göze çarpan bu tür ifadeler, bütün müslümanların gönlünde en mûtena mevkiyi işgal eden Hz. Muhammed'in etrafında hâlelenen sevginin tecellileri kabul edilmelidir.

Âmine doğumdan sonra çocuğunu bir süre yanında tutmuş, ardından da sütanneye vermiştir. Muhtemelen dört yaşlarında onu tekrar yanına almış ve iki yıl daha onunla beraber kalmıştır. Belâzürî'nin tercihine göre (I, 94) Hz. Peygamber altı yaşında iken Âmine, oğlu ve Ümmü Eymen adındaki câriyesiyle birlikte Medine'ye gitmek üzere yola çıkmıştır. Yolculuğun amacı, Abdülmuttalib'in annesi dolayısıyla ailenin dayıları sayılan Benî Neccâr mensuplarını ve Abdullah'ın kabrini ziyaret etmekti. Ancak Âmine Medine'de bir ay kaldıktan sonra Mekke'ye dönerken çok genç yaşta Ebvâ'da ölmüştür (m. 576 veya 577). Kaynakların büyük bir kısmı

Âmine’nin Ebvâ’da öldüğünü belirttikleri halde bazıları onun Mekke’de vefat ettiğini zikreder. İbn Sa‘d bu ikinci rivayeti kaydettikten sonra bunun yanlış olduğunu ilâve eder ve kabrinin Ebvâ’da bulunduğunu hatırlatır (I, 116-117). Ayrıca Hz. Peygamber’in, hicretin altıncı yılında annesinin Ebvâ’da bulunan kabrini ziyaret ettiği ve onun rikkat ve şefkatini hatırlayarak gözlerinin yaşardığı bilinmektedir. Diyârbekrî, Âmine’nin Ebvâ’da ölüp orada defnedildiğini, ancak daha sonra mezarının Mekke’ye nakledilmiş olabileceğini ileri sürerse (I, 238) de bu, tatminkâr görünmemektedir. Evliya Çelebi de Âmine’nin Ebvâ’da vefat edip defnedildiği, bazılarına göre ise burada vefat etmekle birlikte cenazesinin Mekke’ye nakledildiği rivayetlerini kaydettikten sonra, “sika-i ehl-i siyer”in, hicretin altıncı yılında Peygamber tarafından Ebvâ’dan Medine’ye nakl-i kabir yapıldığını ve orada sütannesi Halîme’nin kabrinin yanına konulduğunu naklettiklerini ve kabrin kendi zamanında ziyaret edildiğini söyler (IX, 652). Ancak bu son rivayeti ilgili kaynaklarda bulmak mümkün olmamıştır. Ayrıca Hz. Peygamber’in nakl-i kabir yapma ihtimali de vârit görülmemektedir. Belâzürî’nin kaydettiğine göre (I, 95; krş. İA, IV, 103), Uhud Savaşı sırasında Kureyş ileri gelenlerinden bazıları Âmine’nin Ebvâ’daki mezarından naaşını çıkarıp götürmek ve Hz. Peygamber’e karşı kullanmak istemiş, fakat diğerleri buna rıza göstermemiştir. Bu rivayetin doğruluğunu ispat etmek mümkün olmadığı gibi böyle bir teşebbüsün gerçekleşme ihtimali de zayıf görünmektedir.

Âmine Abdullah’ın vefatından sonra bir daha evlenmemiştir. Hz. Muhammed’den başka çocuğu olduğu da bilinmemektedir. Onun, dinî sorumluluğu bulunmayan fetret* ehli statüsünde kabul edilmesi mümkün olduğu gibi Hz. Peygamber’in özel duasına mazhar olması ihtimali de mevcuttur. Başta Türkler olmak üzere bütün müslüman milletler tarafından Resûl-i Ekrem’e karşı duyulan derin sevgi, onun zevcelerinin, kızlarının, sütannesi Halîme ve annesi Âmine’nin (Türkçe şekliyle Emine) adlarını yaşatmak şeklinde de kendini göstermiştir. Bu husus da Âmine’nin âhiret saadeti için bir nevi dua ve niyaz kabul edilmelidir (Hz. Peygamber’in annesinin ve babasının âhiret hayatındaki durumlarına dair yazılan eserler için bk. FETRET).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 127, 128; V, 262; İbn İshak, es-Sîre, s. 19-28; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 110, 156-168; İbn Sa‘d, et-Tabakat, I, 59-60, 94-99, 101-103, 116-117; Belâzürî, Ensâb, I, 79-81, 91-95; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 156-166; Beyhakî, Delâʾilü’n-nübüvve (nşr. Abdülmu‘tî Kal‘acî), Beyrut 1405/1985, I, 80-85, 102-114, 187-188; Süheylî, er-Ravzü’l-ünüf (nşr. Abdurrahman el-Vekîl), Kahire 1387-90/1967-70, II, 135-151, 172-173, 179-188; İbn Kesîr, es-Sîretü’n-nebeviyye (nşr. Mustafa Abdülvâhid), Beyrut 1396/1976, I, 177, 180, 198-208, 211-229, 235; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, Kahire 1923-85, XVI, 56-72, 87; Heysemî, Mecmauʿz-zevâid, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kitâb), VIII, 223; Süleyman Çelebi, Vesîletü’n-necât (Mevlid) (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1954, s. 103-104, 106-111; Süyûtî, el-Hasâʾisü’l-kübrâ (nşr. M. Halîl Herrâs), Kahire 1386-87/1967, I, 99-107, 113-132; Diyârbekrî, Târîhu’l-hamîs, I, 183-186, 195-198, 200-204, 229-230, 238; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 652; Zürkanî, Şerhu’l-Mevâhib, Kahire 1329 → Beyrut 1393/1973, I, 101-123, 163-166; Abdurrahman el-Vekîl, er-Ravzü’l-ünüf [Süheylî], Kahire 1387-90/1967-70, II, 142 not: 1; 150 not: 3; 172-173 not: 1; M. Halîl Herrâs, el-Hasâʾisü’l-kübrâ [Süyûtî], Kahire 1386-87/1967, I, 113 not: 2; 114 not: 5; Fr. Buhl, “Âmine”, İA, I, 406; a.mlf., “Ebvâ”, a.e., IV, 103; W. Montgomery Watt, “al-Abwāʾ”, EI² (İng.), I, 169; a.mlf., “Āmina”, a.e., I, 438.

Bekir Topaloğlu

ÂMİR (I)

عامر

(ö. 870/1466)

Yemen'de hüküm süren Benî Tâhir hânedanının kurucularından.

(bk. TÂHİRÎLER [Yemen])

ÂMİR II

عامر

(ö. 923/1517)

Yemen’de hüküm süren Benî Tâhir hânedanının son emîri.

(bk. TÂHİRÎLER [Yemen])

ÂMİR b. ABDULLAH

عامر بن عبد الله

Ebû Amr Âmir b. Abdillâh b. Abdilkays et-Temîmî el-Basrî (ö. 55/675)

Zühd ve takvâlarıyla meşhur sekiz tâbiîden biri.

Sahâbî olduğuna dair rivayetler bulunmakla birlikte genellikle tâbiînden kabul edilir. Bazı kaynaklarda Ebû Abdullah künyesiyle ve Âmir b. Abdülkays adıyla geçmektedir. Benî Temîm'in bir kolu olan Benî Anber'e mensup olduğu için de Anberî nisbesiyle anılmaktadır. Hz. Osman, Abdullah b. Mes'ud gibi sahâbîleri görmüştür. Hz. Ömer ve Selmân-ı Fârisî'den hadis rivayet etmiş, Hasan-ı Basrî ve Muhammed b. Sîrîn de kendisinden rivayette bulunmuşlardır. Hz. Ömer devrinde Medâin ve Tüster'in fethine katıldı ve daha sonra Basra'ya yerleşti. Burada şehrin valisi Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den kıraat dersleri aldı. Zamanının büyük bir bölümünü Kur'ân-ı Kerîm ve kıraat öğretmeye ayırırdı. Savaşa gittiği zamanlar, üç konuda anlaştığı kimselerle arkadaşlık yapardı. Buna göre, sefer boyunca arkadaşlarına sadece kendisi hizmet edecek, müezzinliği o yapacak ve elinden geldiğince arkadaşlarına bizzat ikramda bulunacaktı. Yaşayış tarzıyla bazı kimselerin dikkatini çeken Âmir, et ve yağ yemediği, evlenmediği, insanlardan kaçtığı ve kendisini Hz. İbrâhim seviyesinde gördüğü ileri sürülerek Hz. Osman'a şikâyet edildi. Bunun üzerine sorguya çekilerek halifenin emriyle Dımaşk'a sürüldü ve Muâviye b. Ebû Süfyân devrinde orada öldü. Halbuki ibadete aşırı düşkünlüğü sebebiyle evlenmemiş olması dışındaki iddialar asılsızdı. Kudüs'te öldüğü de rivayet edilmektedir. Ölümüne sebep olan hastalığa yakalandığında ağladığını görenler, "Ölümden mi korkuyorsun?" diye sorduklarında, "Ben ölümden korktuğum veya dünyayı sevdiğim için değil, sıcak yaz günlerinde oruç tutmanın ve uzun kış gecelerinde namaz kılmanın sevabından mahrum kalacağım için ağlıyorum. Çünkü dünya keder ve üzüntü, âhiret ise ceza ve mükâfat yeridir" cevabını vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Alkame b. Mersed, Zühdü’s̱-s̱emâniye mine’t-tâbiʿîn (nşr. Abdurrahman el-Feryevâî), Medine 1408, s. 39-42; Abdullah b. Mübârek, Kitâbü’z-Zühd (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî), Haydarâbâd 1386 → Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), s. 298-300; İbn Sa‘d, et-Tabakat, VII, 103-112; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 438-439, ayrıca bk. 195, 436; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), IV, 19, 85, 327, 333; Ebû Nuaym, Hilye, II, 87-94; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gâbe, III, 132-133; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 15-19; İbnü’l-Cezerî, Gayetü’n-nihâye, I, 350; el-İsâbe, III, 85-86; Şa‘rânî, et-Tabakat, I, 24-25; Münâvî, el-Kevâkib, I, 128-129; Seyyid Hasan Karûn, “Zâhidü’l-Basra”, Mecelletü’l-Ezher, LII/2, Kahire 1401/1980, s. 298-306; Ch. Pellat, “ʿĀmir b. Abd al-Kays”, EI² (Fr.), I, 453.

Ahmet Önkal

ÂMİR b. EBÛ VAKKAS

عامر بن أبي وقّاص

Ebû Amr Âmir b. Ebî Vakkas (Mâlik) b. Uheyb el-Kureşî ez-Zührî (ö. 15/636)

İslâmiyet'i ilk kabul eden sahâbîlerden.

Aşere-i mübeşşere*den Sa'd b. Ebû Vakkas'ın kardeşidir. İslâmiyet'e ilk girenler arasında on birinci kişi olduğu kabul edilir. Müslüman olmasından ötürü annesi Hamne bint Süfyân çok üzülmüş, oğlu tekrar eski dinine dönünceye kadar ağzına lokma koymayacağına, bir yudum su bile içmeyeceğine ve gölgede oturmayacağına yemin etmişti. Bunun üzerine, anneye ve babaya karşı iyi davranmak gerektiğini, fakat çocuklarını Allah'a ortak koşmaya zorladıkları takdirde bu isteklerine asla uyulmayacağını belirten âyet (el-Ankebût 29/8) nâzil oldu. Ancak bu hadisenin Sa'd b. Ebû Vakkas'ın İslâmiyet'i kabul etmesi sırasında meydana geldiğine dair rivayetler de vardır (bk. Müslim, "Fezâ˒ilü's-sahâbe", 43) ve bu rivayetler birincisinden daha sağlamdır. Ayrıca Sa'd'ın kardeşinden önce müslüman olduğu dikkate alınırsa (bk. Buhârî, "Fezâ˒ilü ashâbi'n-nebî", 15), olayın onunla ilgili olduğu hususunun biraz daha kesinlik kazandığı anlaşılır.

Âmir Mekke'de ilk müslümanlara yapılan işkencelere dayanamayarak ikinci hicret kafilesiyle birlikte Habeşistan'a gitmiş, daha sonra da Medine'ye hicret etmiş ve Uhud Savaşı'na katılmıştır. Hz. Ömer devrinde Şam'da vefat etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Fezâʾilü ashâbi’n-nebî”, 15; Müslim, “Fezâʾilü’s-sahâbe, 43; İbn İshak, es-Sîre, s. 206, 209; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 348; IV, 5; İbn Sa‘d, et-Tabakât, IV, 123-124; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 4; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gâbe, III, 146; İbn Hacer, el-İsâbe, II, 255-256; İbnü’l-İmâd, Şezerât, I, 28.

Nuri Topaloğlu

ÂMİR b. EKVA’

(bk. ÂMİR b. SİNÂN)

ÂMİR b. FÜHEYRE

عامر بن فهيرة

Ebû Amr Âmir b. Füheyre et-Teymî (ö. 4/625)

Hz. Peygamber ve Ebû Bekir’le birlikte Medine’ye hicret eden sahâbî.

Hz. Peygamber henüz Dârülerkam’a çekilmeden önce müslüman olan kölelerdendir. Bu sebeple büyük işkencelere mâruz kaldı. Daha sonra Hz. Ebû Bekir tarafından satın alınıp âzat edildi ve onun koyunlarının çobanlığını yaparak geçimini sağladı.

Hz. Peygamber hicret sırasında Ebû Bekir’le birlikte Sevr mağarasında saklanınca Âmir sürüsünü bu mağaraya doğru sürerek onlara süt ve yiyecek götürdü. Sonra da onlarla birlikte Medine’ye gitti. Ahmed b. Hanbel’in rivayetine göre, hicret sırasında kendilerini takibe koyulan Sürâka’ya verilecek emannâmeyi yazmasını Peygamber ona emretmiş, o da bunu bir deri parçasına yazmıştı. Bu rivayetten, âzatlı bir köle ve çoban olmasına rağmen, o gün için Mekke’de sayıları çok az olan okuma yazma bilenler içinde Âmir’in de bulunduğu anlaşılmaktadır. Medine’de ensar ile muhacirler arasında Resûl-i Ekrem tarafından kurulan muâhât*ta Âmir, Hâris b. Evs b. Muâz’la kardeş ilân edildi.

Bedir ve Uhud savaşlarına katılan Âmir, hicretin 4. yılında Necidliler’e gönderilen yetmiş kişilik irşad heyetinde yer aldı. Heyet Bi’rimaûne’ye geldiğinde tuzağa düşürüldü. Cebbâr b. Sülmâ’nın attığı mızrak, henüz kırk yaşında olan Âmir’in sırtından girip göğsünden çıktı. O anda Âmir, “Kazandım vallâhi!” diye haykırınca öldürdüğü insanın son nefesindeki bu sözüne bir mâna veremeyen Cebbâr, günlerce üzerinde düşündüğü bu olayın tesiriyle daha sonra müslüman oldu. Cebbâr b. Sülmâ ve bu baskını düzenleyenlerin reisi olan Âmir b. Tufeyl, Âmir b. Füheyre’nin naaşının önce göklere yükseldiğini, daha sonra yere indiğini bizzat gördüklerini söylemişlerdir (bk. Buhârî, “Megāzî”, 28).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 176; Buhârî, “Megāzî”, 28; İbn İshak, es-Sîre, s. 124, 171; Vâkıdî, el-Megazî, I, 155, 349, 352; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 277, 340; II, 130, 131; III, 194, 196; İbn Sa‘d, et-Tabakat, III, 230; Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi’l-îmân (nşr. Hilmi Muhammed Fûde), Beyrut 1399/1979, II, 69, 91; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe, III, 136; a.mlf., el-Kâmil, IV, 72; İbn Hacer, el-İsâbe, III, 594-595; a.mlf., Tehzîbü’t-Tehzîb, V, 80; Âmirî, Behcetü’l-mehâfil ve bugyetü’l-emâsil (nşr. Muhammed Sultan en-Nemnekânî), Kahire 1330-31, I, 150; Tecrid Tercemesi, III, 243-244; M. Mustafa el-A‘zamî, Küttâbü’n-nebî, Riyad 1401/1981, s. 74-75; İbn Hudeyde, el-Misbâhu’l-mudî fî küttâbi’n-nebiyyi’l-ümmî, Beyrut 1405/1985, s. 136-138; Şâkir Mahmûd Abdülmün‘im, “Küttâbü’n-nebî”, el-Müʾerrihu’l-ʿArabî, IV, Bağdad 1975, s. 171-200.

Kemal Sandıkçı

ÂMİR b. HUZEYFE

(bk. EBÛ CEHM)

ÂMİR b. LÜEY (Benî Âmir b. Lüey)

بنو عامر بن لؤي

Kureyş kabilesinin bir kolu.

Âmir'in Hısl ve Maîs adlı oğullarından gelen ailenin nesebi Adnân'a kadar uzanır. Kureyş içerisinde oldukça kalabalık bir aile oluşturan Âmir b. Lüey oğulları, Kusay b. Kilâb'dan sonra Mekke ve Kâbe ile ilgili idarî ve dinî görevlerin taksimatı konusunda Abdüddâroğulları ile Abdümenâfoğulları arasında çıkan anlaşmazlıkta tarafsız kalmayı tercih etmişlerdir.

Hz. Peygamber'in davetine uzun yıllar düşmanca karşı koyan Âmir b. Lüey mensupları yanında erken tarihlerde müslüman olanlar da vardır. İslâm tarihinde meşhur olan Âmir b. Lüeyliler arasında Abdullah b. Ümmü Mektûm, Sekrân b. Amr, Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh, Süheyl b. Amr ve Amr b. Abdüvedd'in isimleri zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre, I, 131; İbn Sa'd, et-Tabakat, I, 74, 77; Zübeyrî, Nesebü Kureyş (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1982, s. 412-440; Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), II, 347, 625; İbn Hazm, Cemhere, s. 166-167; İbn Haldûn, el-ʿİber, Bulak 1284 → Beyrut 1399/1979, II, 324-325; Kalkaşendî, Nihâyetü'l-ereb, Beyrut 1405/1984, s. 302-303; Kehhâle, Muʿcemü kabâʾili'l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, II, 713.

Ahmet Önkal

ÂMİR b. REBÎA

عامر بن ربيعة

Ebû Abdillâh Âmir b. Rebîa b. Mâlik el-Anzî el-Adevî (ö. 35/656)

Sahâbî.

Hanımıyla birlikte çok erken tarihlerde müslüman oldu. Câhiliye döneminde Hz. Ömer'in babası Hattâb tarafından evlât edinildiği için Âmir b. Hattâb el-Adevî diye anılırdı. Fakat Kur'ân-ı Kerîm evlâtlıkların kendi babalarına nisbetle çağırılmasını emredince (bk. el-Ahzâb 33/5) Âmir b. Rebîa adıyla anılmaya başlandı. Müşriklerin baskıları yüzünden hanımıyla beraber iki defa Habeşistan'a hicret etti. Hz. Peygamber'in hicret ettiğini öğrenir öğrenmez Medine'ye giderek ilk muhacirler arasında yer aldı. Resûlullah onunla Yezîd b. Münzir el-Ensârî arasında kardeşlik bağı (muâhât*) kurdu.

Âmir, Hz. Hamza ve Abdullah b. Cahş kumandasındaki seriyyelere ve Hz. Peygamber'in bütün gazvelerine katıldı. Hudeybiye'de, Hayber ve Mekke'nin fethinde ve Vedâ haccında bulundu. Câbiye'ye giderken Hz. Ömer'in bayraktarlığını yapan Âmir b. Rebîa, hac için Medine'den ayrılan Halife Osman'a da vekâlet etti. Bizzat Hz. Peygamber'den hadis naklettiği gibi Hz. Ebû Bekir ve Ömer'den de rivayetlerde bulunmuştur. Rivayet ettiği yirmi iki hadis Kütüb-i Sitte'de ve diğer hadis kitaplarında yer almaktadır. Oğlu Abdullah ile Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Zübeyr, Ebû Ümâme b. Sehl ve diğer bazı kişiler de kendisinden hadis rivayet etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Megazî, I, 9, 14, 19, 156, 311; II, 574, 721, 838; III, 1098; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 256-257, 322, 329, 342-344; II, 368, 470, 602, 684; İbn Sa‘d, et-Tabakat, I, 204; II, 10; III, 386-387, 575; VIII, 267-268; Belâzürî, Ensâb, I, 217-218, 228, 259, 336, 469; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, II, 790-791; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe, III, 80-81; İbn Hacer, el-İsâbe, II, 249; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 333-335; Hazrecî, Hulâsatü Tezhîb, s. 184; Wensinck, “ʿÂmir b. Rebîʿa”, Muʿcem, VIII, 132.

Mustafa Fayda

ÂMİR b. SÂİDE

(bk. EBÛ HASME el-ENSÂRÎ)

ÂMİR b. SA‘SAA (Benî Âmir b. Sa‘saa)

بنو عامر بن صعصعة

Büyük bir Arap kabilesi.

Kabilenin adına ilk defa, Güney Arabistan’da bulunan milâdî VI. yüzyıla ait bir kitâbede rastlanmıştır. Kabileye adını veren Âmir b. Sa‘saa’nın soyu Adnân’a kadar uzanır. Kabile Benî Âmir, Rebîa, Nümeyr, Hilâl ve Süvâe adlı dört ana koldan teşekkül etmiştir. Benî Âmir’in yaylaklarının en uçtaki sınırları ve bu kitâbe dikkate alınırsa, yerleşim alanlarının başlangıçta Türebe vadisinin batısından başlayarak doğuya doğru uzandığı ve Renye’den geçerek güneyde Riyad-Mekke yolunun dağlık kısmına kadar yayıldığı anlaşılır. Ancak bu sahanın kuzeybatı sınırlarını tesbit etmek mümkün değildir. Daha sonra Kilâb b. Rebîa b. Âmir buradan kuzeye ve kuzeybatıya, Kâ‘b b. Rebîa b. Âmir ise doğu ve kuzeydoğuya Tuvayk’ın güneyine göç ettiler. Sadece Hilâl b. Âmir grubu bu bölgeden ayrılmadı.

Büyük bir kısmı göçebe olarak yaşayan ve hayvancılıkla geçinen bu kabile mensuplarının bir bölümü yaz aylarını Tâif’te geçiriyor, kışın ise hayvanlarını otlatmak için Necid’e gidiyorlardı. Önceleri Tâif’teki Advân kabilesiyle iyi geçinen ve akrabalık kuran Benî Âmir daha sonra bu kabile ile anlaşmazlığa düştü ve onları Tâif’ten çıkardı. Câhiliye döneminde birçok kabileyle savaşan Benî Âmir başlangıçta Kureyş ile de iyi münasabetler içindeyken, Kureyşliler’in bu kabileye mensup bir kadına saldırması üzerine ilişkileri bozulmuş ve sonunda bu olay savaşa yol açmıştır.

Hz. Peygamber, İslâmiyet’in ilk yıllarında Mekke’ye gelen Âmiroğulları’nı İslâm’a davet etmiş, fakat onlar kabul etmemişti. Benî Âmir de Kâbe ve çevresinin kutsiyetine inanıyordu, bu bakımdan Mekkeliler’le iyi ilişkiler içindeydiler. Onlar müşterek düşmanları Gatafanlılar’a karşı Medineli müslümanlarla da iş birliği yapıyorlardı. Hatta bu durum, Hz.

Peygamber'in, kabilenin reisi Ebû Berâ'nın isteği üzerine gönderdiği tebliğ ve irşad heyetinin Bi'rimaûne'de aynı kabileden Âmir b. Tufeyl tarafından katledilmesinden (4/625) sonra dahi bozulmadı. Hz. Peygamber kendileriyle yakınlık kurmak amacıyla bu kabileye mensup Zeyneb bint Huzeyme ve Meymûne bint Hâris ile evlendi. Benî Âmir'den Hevze b. Hâlid ile oğlu ve yeğeni Medine'ye gelerek müslüman olmuş ve Hz. Peygamber'e biat etmişlerdi. Huneyn Zaferi'nden sonra Medine'ye gelen Benî Âmir'e mensup çeşitli heyetler de müslüman oldular (9/630).

Hz. Ebû Bekir devrinde meydana gelen ridde* olaylarına katılmayan Âmiroğulları fetihler sırasında önemli bir hizmette bulunmadılar. Mercirâhit Savaşı'nda ise Abdullah b. Zübeyr'in safında savaştılar. Bu kabileye mensup olan Ukaylîler'in bir kısmı Suriye ordusuyla Endülüs'e geçerken diğer bazı gruplar da İran, Kuzey Suriye ve Fırat'ın karşı tarafında yerleştiler. Suriye'de ikamet edenler yerleşik bir hayata alışırken Fırat'ın ötesinde kalanlar yeniden göçebeliğe döndüler. Kilâb kabilesi Suriye'de Mirdâsîler hânedanını kurduğu gibi Nümeyr ve Ukayl oğulları da 940 ve 955 yıllarında el-Cezîre'ye geçerek bu bölgede siyasî nüfuza sahip oldular. Arabistan'da kalan Âmiroğulları geleneksel yaşayışlarını sürdürdüler. Daha sonra Ukaylîler Bîşe ve Teslis yakınlarındaki sahrayı işgal ettiler. Abbâsîler'in ilk yıllarında Benî Âmir arasında önemli göçler başladı. Benî Kuşeyr, Benî Nümeyr tarafından durduruluncaya kadar kuzeybatıda ilerlemeye devam ettiler. Benî Kilâb ise milâdî IX. yüzyılda Arabistan'da çıkan isyanlara katıldı. Doğu Arabistan Karmatîleri'nin seferleri Benî Âmir kabileleri arasında yeni bir göç dalgasına sebep oldu. Hafâce, Ukayl ve daha sonra Müntefikler Irak'a, Ukaylîler Filistin'e, Benî Kilâb da Ürdün'ün doğusuna göç ettiler.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Megazî", 28; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 184, 200-201; II, 424-425; IV, 567-573; İbn Sa'd, et-Tabakat, I, 216, 300-309, 310-311; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 556; Belâzürî, Ensâb, I, 237-238; Taberî, Târîḫ (de

Goeje), I, 2200-2201, 2490, 2954; İbn Hazm, Cemhere, s. 320; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XII, 80; Kehhâle, Muʿcemü kabâili'l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, II, 708-709; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 478-479, 500-509, 515; II, 733-734, 741-742; Reckendorf, "Âmir", İA, I, 407-408; W. Caskel, "Amir b. Saʿsaʿa", EI² (Fr.), I, 453-455.

Mustafa Fayda

ÂMİR b. SİNÂN

عامر بن سنان

Âmir b. Sinân b. Abdillâh el-Eslemî (ö. 7/628)

Sahâbî.

İbnü'l-Ekva' diye de tanınır. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Hz. Peygamber ile birlikte Hayber Savaşı'na katılmış, okuduğu şiirlerle develeri hızlandırmış, mücahidleri coşturmuştur. Hatta onun şiir okumasını bizzat Peygamber'in istediği de rivayet edilmektedir. Buhârî ("Megazî", 38) ve Müslim'de ("Cihâd", 123, 124, 132) yer alan bu şiirin Türkçe'si şöyledir: "Allahım! Sen bize doğru yolu göstermeseydin biz hidayete eremezdik. Ne zekât verir ne namaz kılardık. Hayatımız senin rızan için feda olsun! Bizi geçmiş günahlarımızdan arındır, gönüllerimize huzur doldur! Düşmanla karşılaştığımızda bize sebat ver! Hakka ve savaşa çağrıldığımızda hemen geldik."

Resûl-i Ekrem Âmir'in okuduğu bu şiiri pek beğenmiş ve "Allah rahmet etsin" diyerek kendisine dua etmiştir. Ancak Peygamber'in bu şekildeki duası ölüme işaret sayıldığından Hz. Ömer, "Yâ Resûlallah, keşke bu duayı geciktirseydin de kendisinden daha çok faydalanmamıza imkân sağlasaydın!" demiştir. Gerçekten Âmir, Hayber'in meşhur savaşçısı Merhab ile çarpışırken kendi kılıcıyla yaralanmış ve şehid olmuştur. Bazı sahâbîler, özellikle Üseyd b. Hudayr onun kendi silâhıyla yaralanması sonucu ölmesini intihar olarak yorumlamış ve amellerinin boşa gittiğini söyleyerek cenaze namazını kılmak istememiştir. Ancak durum Hz. Peygamber'e anlatılınca o şöyle buyurmuştur: "Böyle söyleyenler hata etmiştir. Âmir, biri Allah yolunda savaştığı, diğeri de savaşta büyük gayret gösterdiği için iki kat sevap kazanmıştır. Yeryüzünde onun gibisi az bulunur". Âmir cenaze namazı kılındıktan sonra Recî'deki bir mağaraya Mahmûd b. Mesleme ile birlikte defnedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Megazî”, 38, “Diyât”, 17; Müslim, “Cihâd”, 123, 124, 132; Vâkıdî, el-Megazî, II, 638, 639, 658, 661, 662, 700, 737; İbn Hişâm, es-Sîre, III, 342-343; İbn Sa‘d, et-Tabakat, II, 110-111; IV, 303-304; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe, III, 124-126; İbn Hacer, el-İsâbe, II, 250; Tecrid Tercemesi, X, 261-263; M. Âsım Köksal, İslâm Târihi, İstanbul 1981, VII, 152-153.

Selman Başaran

ÂMİR b. ŞEHR

عامر بن شهر

Ebû Şehr (Ebü'l-Kenûd) Âmir b. Şehr el-Hemdânî

Hz. Peygamber tarafından Yemen'deki Hemdân kabilesine yönetici tayin edilen sahâbî.

San'a'nın kuzeyinde dağlarla çevrili bir bölgede yaşayan Hemdân kabilesinin Bekîl koluna mensuptur. Kabilesi içinde sevilip sayılan bir kişi idi. Aslen İranlı olup Yemen'de yerleşen, daha sonra kendi isteğiyle müslüman olan ve Hz. Peygamber tarafından Yemen genel valisi olarak tayin edilen Bâzân'ın askerleri Hemdân'a da hâkim olmak istediler. Bunun üzerine Hemdân halkı, Peygamber hakkında bir kanaat edinmek, sonra da ona göre tavır almak maksadıyla Âmir'i Medine'ye gönderdi. Âmir Medine'de Resûl-i Ekrem'le görüşerek İslâmiyet'i kabul etti ve memleketine döndü. Ardından da kabilesi müslüman oldu. Hz. Peygamber, Yemen genel valisi Bâzân'ın ölümü üzerine oradaki her bölgeye ayrı bir yönetici tayin etti. Bu sırada Âmir b. Şehr'i de kendi kabilesi olan Hemdân'a yönetici olarak görevlendirdi.

Âmir, hicretin X. yılından sonra Yemen'de peygamberliğini ilân eden Esved el-Ansî'ye karşı kendi yönetim bölgesini savundu ve onun ortadan kaldırılmasında önemli rol oynadı. Daha sonraki yıllarda 12.000 Hemdânlı'nın Hz. Ali'nin saflarında savaşlara katıldığı ve Âmir'in Kûfe'de yerleşmiş olduğu yolundaki rivayetler dikkate alınacak olursa onun bundan sonraki hayatının Irak'ta geçtiği söylenebilir. Vefat tarihi bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakat, VI, 28-29; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), III, 228-229, 232, 318; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, II, 336-338; a.mlf., Üsdü’l-gabe, III, 126; İbn Hacer, el-İsâbe, II, 251; a.mlf., Tehzîbü’t-Tehzîb, V, 69-70; J. Schleifer, “Hemdân”, İA, V/1, s. 418-419.

Selman Başaran

ÂMİR b. ŞERÂHÎL

(bk. ŞA’BÎ)

ÂMİR b. TUFEYL

عامر بن الطفيل

Ebû Alî Âmir b. Tufeyl b. Mâlik el-Ca‘ferî el-Âmirî (ö. 11/632)

Hz. Peygamber tarafından Âmir b. Sa‘saa kabilesine gönderilen irşad heyetini Bi’rimaûne’de pusuya düşürerek katleden grubun başı, tanınmış Arap şairi.

Âmir b. Sa‘saa kabilesinin Ca‘fer b. Kilâb boyuna mensuptur. Necid bölgesinde 553 yılında doğdu. Gençlik yıllarından itibaren katıldığı savaşlarda cesaret ve yiğitliğiyle tanındı. Benî Âmir b. Sa‘saa kabilesinin reisi olan amcası Ebû Berâ Medine’ye giderek Hz. Peygamber’den, İslâmiyet’i öğretmek üzere ashaptan bazılarını kabilesine göndermesini istedi. Hz. Peygamber Necid halkının irşad heyetine bir zarar vermesinden endişe ettiğini söyleyince Ebû Berâ onları himaye edeceğine söz verdi. Bunun üzerine görevlendirilen tebliğ ve irşad heyeti, Bi’rimaûne’de Süleymoğulları tarafından desteklenen Âmir b. Tufeyl’in düzenlediği bir baskın sonunda haince öldürüldü (4/625). Âmir b. Tufeyl’in, yerde yatan şehidlerden Âmir b. Füheyre’yi göstererek onun öldükten sonra gökyüzüne doğru yükseldiğini, daha sonra yere indiğini söylediği rivayet edilir (bk. Buhârî, “Megazî”, 28). Âmir buna rağmen İslâmiyet’i kabul etmedi. Ebû Berâ’nın oğlu Rebîa, babasının himaye edeceğine söz vermesine rağmen heyetteki müslümanları şehid eden Âmir b. Tufeyl’i öldürmek istediyse de buna muvaffak olamadı.

Âmir b. Tufeyl amcası Ebû Berâ’nın ölümü üzerine kabilenin reisi oldu (4/625). Tebük Seferi’nden sonra Medine’ye gelen Benî Âmir b. Sa‘saa heyeti arasında o da vardı. Hz. Peygamber müslüman olmasını teklif edince Âmir, “Müslüman olursam bana ne vereceksin?” diye sordu. Hz. Peygamber, “Müslümanların faydalandıklarından sen de faydalanacak, onların mükellef tutuldukları şeylerden sen de sorumlu olacaksın” dedi. Bunun üzerine Âmir, müslüman olması karşılığında iktidara ortak olmayı veya ondan sonra idarenin kendisine intikalini, kabul edilmemesi halinde

ise hücuma geçeceğini söyleyerek Resûlullah’ı tehdit etti. Esasen Medine’ye gelmekteki asıl maksadı da Hz. Peygamber’e suikastte bulunmaktı. Bunu başaramayınca kin ve öfkeyle oradan ayrıldı ve yolda boynunda çıkan bir çıban yüzünden öldü.

Bir savaş sırasında gözlerinden birini kaybeden Âmir b. Tufeyl, cesareti yanında cömertliği ve şairliğiyle de meşhurdur. Şiirlerinden bir kısmı toplanarak bir divan halinde yayımlanmıştır: The Dıwans of ʿAbıd İbn al-Abras and ʿAmir İbn al-Tufail (nşr. Sir Charles Lyall), Leiden-London 1913; Dîvânü ʿÂmir b. et-Tufeyl (nşr. Kerem el-Büstânî), Beyrut 1959, 1963.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Megazî”, 28; Vâkıdî, el-Megazî, I, 347-349, 351, 352; İbn Hişâm, es-Sîre, III, 184-188; IV, 567-569; İbn Sa‘d, et-Tabakat, I, 310-311; II, 52-54; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 546-551; III, 144-145; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe, III, 127; a.mlf., el-Kâmil, I, 633-634, 642-643, 647; İbn Hacer, el-İsâbe, III, 125; Brockelmann, GAL Suppl., I, 57; Sezgin, GAS, II, 244-245; Afif Abdurrahman, Muʿcemü’ş-şuʿarâʾ, Beyrut 1403/1983, s. 188; Ömer Ferrûh, Târîhu’l-edeb, I, 219-221; Ömer Rıza, “Âmir b. et-Tufeyl”, İTA, I, 422-423; A. Haffner, “Âmir”, İA, I, 408; W. Caskel, “ʿAmir b. al-Tufayl”, EI² (Fr.), I, 455.

Ahmet Önkal

ÂMİR b. VÂSİLE

(bk. EBÜ’t-TUFEYL)

ÂMİR-BİAHKÂMİLLÂH

الآمر بأحكام الله

Ebû Alî el-Mansûr b. el-Müsta‘lî (ö. 524/1130)

Onuncu Fâtımî halifesi (1101-1130).

13 Muharrem 490’da (31 Aralık 1096) doğdu. Babası Müsta‘lî’nin ölümü üzerine henüz beş yaşında bir çocukken vezir Emîrü’l-Cüyûş Efdal b. Bedr el-Cemâlî tarafından halife ilân edildi (8 Aralık 1101). Vezir Efdal, Âmir-Biahkâmillâh’ın halifeliğinin ilk yirmi yılında devlet idaresine tamamen hâkim oldu ve ülkeyi âdeta bir hükümdar gibi idare etti. Haçlılar’ın Kudüs başta olmak üzere birçok şehri ele geçirmelerine rağmen onlara karşı ciddi bir tedbir almadı. Âmir, idareyi ele geçirmek maksadıyla 15 Aralık 1121’de veziri Efdal’i öldürttü. Onun yerine Abdullah İbnü’l-Batâihî’yi vezir tayin etti. Fakat onunla da geçinemedi. Ekim 1125’te bu yeni veziri önce hapsettirdi, sonra da kardeşleriyle beraber çarmıha gerdirdi. Halife Âmir-Biahkâmillâh 2 Zilkade 524 (7 Ekim 1130) tarihinde, otuz dört yaşında iken Bâtınîler tarafından öldürüldü. Halifelik müddeti yirmi dokuz yıl beş aydır. Oğlu olmadığı için yerine amcazadesi Meymûn Abdülmecid geçti.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Kalânisî, Târîhu Dımaşk, (nşr. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1403/1983, s. 323, 339, 362-363; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, X, 328, 389; XI, 59, 629, 664; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 384, 585; Makrîzî, el-Hıtat, I-II, bk. İndeks; a.mlf., el-Münteka min ahbâri Mısr (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1981, s. 74, 81, 94, 96-99, 104-107, 109-111; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, Kahire 1956 → Kahire 1383/1963, V, 170 vd.; M. Cemaleddin Sürûr, Siyâsetü’l-Fâtımiyyîn el-Hâriciyye, Kahire 1396/1976, s. 97-100,

102, 212; Hitti, İslâm Tarihi, IV, 999; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 59-62; H. İbrâhim Hasan, Târîhu'd-devleti'l-Fâtımiyye, Kahire 1981, s. 175-176; De Lacy O'Leary, A Short History of the Fatimid Khaliphate, Delhi 1987, s. 218-221; N. A. Koenig, "Âmir", İA, I, 407; E. Graefe, "Fâtımîler", İA, IV, 525 vd.; S. M. Stern, "al-Amir", EI^2 (İng.), I, 440.

Abdülkerim Özaydın

ÂMİRÎ, Ebü'l-Hasan

أبو الحسن العامري

Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yûsuf el-Âmirî (ö. 381/992)

Fârâbî ile İbn Sînâ arasında yetişmiş, Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde büyük ün yapmış olan İslâm filozofu.

Nîşâbur'da doğan Âmirî'nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi yoktur. Fakat hocası Ebû Zeyd el-Belhî'nin 322 (934) yılında vefat ettiği dikkate alınacak olursa, onun hicrî IV. asrın başlarında doğduğu söylenebilir. Kültürlü ve dindar bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Âmirî, İslâm fütuhatından sonra Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerine yerleşen ve Benî Âmir diye bilinen bir Arap oymağına mensuptur. Hanefî fakihi olan babası Ebû Zer Yûsuf, Nûh b. Sâmân döneminde Buhara kadılığı yapmış ünlü bir kişi idi. Hatta Sikketü Ebî Zer diye Nîşâbur'un bir mahallesine onun adı verilmiştir (Nâcî Mâruf, I, 349). İlk tahsilini Nîşâbur'da yaptıktan sonra Meşşâî filozofu Kindî'nin talebesi Belhî'nin derslerine devam ederek tahsilini tamamladı. Henüz genç denecek bir yaşta iken ilim ve felsefe alanındaki üstünlüğünü herkese kabul ettirdi ve "Nîşâburlu filozof" unvanını aldı. Âdet olduğu üzere, bilgi ve görgüsünü arttırmak için Rey, Bağdat, Belh ve Buhara gibi devrin önemli ilim ve kültür merkezlerine birçok seyahat yaptı. Gezip dolaştığı bu yerlerde bir yandan okuyor, okutuyor ve eserlerini kaleme alıyor, diğer yandan da emîr ve vezirlerin saraylarındaki ilmî, edebî ve felsefî musâhabe ve münazaralara katılıyordu. Bu maksatla iki defa Bağdat'a gitti. İlk seyahatinden dönerken Büveyhî veziri Ebü'l-Fazl b. Amîd ile tanışarak bir müddet onun yanında kaldı ve bu bilgin vezirle birçok mesele üzerinde fikir alışverişinde bulundu. Çağdaşı olan filozof İbn Miskeveyh, yer ve tarih belirtmeksizin bu olaydan bahsederken şöyle der: "İbnü'l-Amîd'in meclisinde Ebü'l-Hasan el-Âmirî'yi gördüm, Bağdat'tan Horasan'a dönüyordu. Vezirin nezdinde o tam bir filozoftu. Aristo'nun kitaplarına şerh yazmış ve bu alanda üstat olmuştu" (Tecâribü'l-ümem, II, 277). Adı geçen vezir 970 yılında vefat ettiğine göre Âmirî'nin Bağdat'ı bu ilk ziyareti daha önceki bir tarihte gerçekleşmiş olmalıdır. Devlet

büyüklerinin saraylarında düzenlenen bu tür toplantılar hakkında çok değerli bilgiler veren Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Âmirî'nin 364 (974-75) yılında Bağdat'a gelerek vezir Ebü'l-Feth b. Amîd'in meclisindeki musâhabelere iştirak ettiğini (el-Mukabesât, s. 307) ve bir defasında ünlü nahiv âlimi Ebû Saîd es-Sîrâfî ile münazaraya tutuştuğunu (Ahlâku'l-vezîreyn, s. 271-273) ayrıntılı bir şekilde anlatır ki bu olay Âmirî'nin Bağdat'ı ikinci defa ziyaret ettiği tarihe rastlar. Ne var ki filozof Bağdat'a yaptığı bu gezilerden hiç de memnun kalmamıştır. Klasik kaynaklar onun Bağdat'ta iken katıldığı ilmî ve felsefî münazaralarda, taşralı olduğu gerekçesiyle kendisine gereken değerin verilmediğini, hatta hakarete uğradığını ve bu yüzden Bağdatlılar'a karşı kırgın olduğunu kaydederler. Nitekim o Bağdatlı bilginlerden söz ederken onları bencil, hırçın, dedikoducu, taşralıları özellikle de Horasanlılar'ı hor ve hakir gören kimseler olarak eleştirir (Sicistânî, s. 129). Hiç şüphesiz bu durum, Bağdatlılar'la Horasanlılar arasında öteden beri süregelen ilmî ve siyasî rekabetten kaynaklanmaktaydı.

Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin bildirdiğine göre Âmirî o devrin bir başka önemli kültür merkezi olan Rey şehrinde de beş yıl kalmıştır. Müellif, İbn Miskeveyh'ten söz ederken, "Âmirî Rey'de sürekli olarak beş yıl kaldı. Bu müddet zarfında hem ders okuttu, hem de eserlerini kaleme aldı. Ne var ki İbn Miskeveyh ondan ne bir mesele ne de bir kelime öğrenebildi; âdeta ikisinin arasında bir set vardı" (el-İmtâʿ ve'l-muʾânese, I, 35-36) diyerek böylesine değerli bir filozoftan istifade edemediği için İbn Miskeveyh'i eleştirmektedir.

Öyle anlaşılıyor ki Âmirî en çok ilgiyi Sâmânî emîr ve vezirlerinden görmüştür. Bu sebeple, hayatının mühimce bir kısmını Buhara'da geçirmiş ve bazı eserlerini burada yazarak devlet büyüklerine ithaf etmiştir. Buhara'ya kaç defa gittiği ve ne kadar kaldığı kesin olarak bilinmiyorsa da ithaf ettiği eserlere bakarak orada uzun süre kaldığı söylenebilir. Nitekim et-Takrîr li-evcühi't-takdîr adlı eserini Sâmânî Hükümdarı Nûh b. Mansûr'un veziri Ebü'l-Hüseyin Abdullah b. Ahmed el-Utbî'ye, el-ʿİlâm bimenâkıbi'l-İslâm adlı eserini vezir Ebû Nasr b. Ebû Zeyd'e ithaf etmiştir. Ayrıca ölümünden altı yıl önce yazdığı el-Emed ale'l-ebed'in sonunda yer alan bir kayda göre eser 375'te (985) Buhara'da yazılmıştır. Bu da onun Buhara'da uzun süre kaldığını gösteren bir başka belge sayılabilir.

Bu arada, filozofun evlendiği ve çocuklarının bulunduğu Yâkut’un bir ifadesinden anlaşılmaktadır (Muʿcemü’l-büldân, II, 374).

Âmirî, uzunca bir ömrü müteakip 27 Şevval 381’de (6 Ocak 992) Nîşâbur’da öldü.

Hicrî IV. yüzyılda Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde filozof olarak büyük bir ün yapmış olan Âmirî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi iki büyük filozof arasındaki bir dönemde yaşadığı için ölümünden bir süre sonra âdeta unutulmuştur. Bu durumu onun Şiî oluşuna bağlayanlar varsa da yeni araştırmalar bu iddianın yanlış olduğunu ortaya koymaktadır (bk. Sehbân Halîfât, Resâʾilü Ebi’l-Hasan el-ʿÂmirî, s. 69). Kindî ekolüne bağlı bir filozof olarak onun sistemi, her şeyden önce İslâm ilkelerinden kaynaklanan ve Tanrı-varlık ilişkisini bu perspektiften yorumlayan bir sistemdir. Bütün eserlerinde Sünnî akîdeyi savunan filozof, irade konusunu işlerken Ebû Hanîfe’den “bilginlerin ziynet ve şerefi” anlamına gelmek üzere “zeynü’l-ulemâ” şeklinde övgüyle söz etmesi de (İnkazü’l-beşer, s. 270) bu görüşü destekler mahiyettedir. Ayrıca, babasının Buhara kadısı ve bir Hanefî fakihi olduğu dikkate alınacak olursa, onun da Hanefî mezhebine bağlı bir Sünnî olduğu ve Şiîlik’le ilişkisinin bulunmadığı rahatlıkla söylenebilir.

Ebü’l-Kasım el-Antâkî ve İbn Hindû gibi birçok ünlü talebe yetiştiren Âmirî, devrinin önde gelen ilim ve fikir adamlarıyla çeşitli problemler üzerinde tartışmalar yapmıştır. Bu arada, Henry Corbin, İbn Ebû Usaybia’nın bir ifadesine dayanarak (ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 458) onun İbn Sînâ ile felsefe üzerine yazışmalar yaptığını ve İbn Sînâ’nın, konuyla ilgili cevaplarını Ecvibetü süʾâlâtin seʾele ʿanhâ Ebü’l-Hasan el-ʿÂmirî adlı bir risâlede topladığını söylüyorsa da (Histoire de la Philosophie Islamique, s. 233) bu zaman bakımından mümkün değildir, çünkü Âmirî öldüğünde İbn Sînâ henüz on bir yaşındaydı. Yine Râgıb Paşa Kütüphanesi’nde bulunan (nr. 1461) el-Mecâlisü’s-sebʿa adlı bir risâle, Âmirî ile İbn Sînâ’nın felsefe üzerine yaptıkları yedi oturumu konu almaktadır. Bu oturumlarda Âmirî soru soran, İbn Sînâ ise soruları cevaplandıran büyük bir otorite olarak takdim ediliyorsa da gerçekte cevap mahiyetindeki bilgiler, Âmirî’nin el-Fusûl fi’l-meʿâlimi’l-ilâhiyye adlı eseri başta olmak üzere diğer eserlerinden yapılan alıntılardan başka bir şey değildir. Bu tür eserlere, her

iki filozofun sistemini iyi bilen bazı kimselerin kaleminden çıkmış apokrif eserler gözüyle bakmak gerekir. Gerçi İbn Sînâ en-Necât'ında, "Ebü'l-Hasan el-Âmirî gibi bazı yeni İslâm filozofları, eskilerin ne demek istediklerini anlamadıkları için felsefeyi karıştırmışlardır" (s. 645) diyerek onu eleştirir, fakat kendisi nefis teorisini temellendirirken Âmirî'nin görüşlerinden faydalanmayı da ihmal etmez.

İslâm dünyasında siyasî ve sosyal bunalımların hüküm sürdüğü bir dönemde yaşamış olan Âmirî birçok eserinde siyasî entrikalardan, bazı dindar çevrelerin, sığ ve kısır düşüncelerinin sonucu olarak İslâm'ın esprisini anlayamadıklarından ve bu sebeple filozofları zındıklıkla suçladıklarından yakınmaktadır (el-Ebsâr ve'l-mübsar, s. 412). Hatta

Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin naklettiğine göre Âmirî halkın arasında dolaşmaktan korktuğu için ancak emîr ve vezirlerin saraylarında barınma imkânı bulmuştur (el-İmtâʿ ve'l-muʾânese, II, 15). Ne var ki halkın bu tepkisi, gerçekte felsefeye ve filozoflara karşı değil din ile felsefenin aynı kaynaktan geldiğini, ikisinin de aynı amacı güttüğünü, fakat felsefe sadece seçkin ve kültürlü kimselere hitap ederken dinin cahil halk kitleleri için gerekli olduğunu savunanlara karşı haklı bir tepki idi. Bu konuda göz ardı edilmemesi gereken önemli bir husus da o dönemde, felsefeyi istismar vesilesi yaparak Sünnî Müslümanlığı yıkmak isteyen Bâtınî-İsmâilî hareketin giderek güç kazandığı gerçeğidir. Nitekim Âmirî'nin ölümünden yedi yıl sonra Sünnî olan Sâmânî Devleti yıkılmış, böylece Şiî Büveyhîler büyük bir güç kazanmıştır.

Âmirî'ye göre akıl ile nakil, ilim ile amel birbirini desteklemek ve tamamlamak durumunda olup aralarında hiçbir çelişki söz konusu değildir. Dolayısıyla bazı Bâtınîler'in, entellektüel (elmütezarrif) ve felsefecilerin, "Belli bir bilgi düzeyine yükselen kimsenin artık ibadete ihtiyacı yoktur" tarzındaki görüşleri fahiş bir hatadır (el-ʿİlâm bi-menâkıbi'l-İslâm, s. 77-78). Bu ifadeleriyle, bir taraftan felsefe adına dini dejenere etmek isteyenleri eleştiren filozof, diğer yandan felsefenin birtakım boş kavramlardan ibaret olduğunu ve dinî ilimlerle bağdaşmayacağını iddia eden bazı hadis âlimlerini (haşviyye*) ve kelâmcıları da tenkit etmektedir. Çünkü Âmirî, felsefenin insana varlığın hakikatini anlama, varlığa yön ve şekil vererek onu kendi yararına kullanabilme güç ve imkânını sağlayan bir

disiplin olduğuna, bu sebeple ondan asla vazgeçilemeyeceğine inanmaktadır.

Âmirî Aristo'nun bazı eserleri üzerinde çalışmış, bu arada Kategoriler'i, De Anima ve II. Analitikler'i şerhetmiş, ayrıca günümüze kadar gelmeyen el-İnâye ve'd-dirâye adlı eserinde Aristo felsefesinin genel bir kritiğini yapmıştır. Öte yandan Yeni Eflâtuncu bir filozof olan Proklus Diadikus'un el-Hayrü'l-mahzé adıyla bilinen ve yanlışlıkla Aristo'ya mal edilen Liber de Causis adlı eserinin büyük ölçüde etkisinde kalmıştır. Nitekim el-Fusûl fi'l-meʿâlimi'l-ilâhiyye ile, hayatının son yıllarında yazdığı el-Emed ʿale'l-ebed adlı eserde bu etki açıkça görülmektedir. Sehbân Halîfât bu eserlerden ilkini el-Hayrü'l-mahzé ile karşılaştırarak aralarındaki benzerlikleri ve alıntıları karşılıklı sütunlar halinde göstermiştir (Resâilü Ebi'l-Hasan el-ʿÂmirî, s. 148-162; a.mlf., Dirâsât, s. 28-60).

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi onun sistemi de yer yer Yeni Eflâtuncu doktrinin izlerini taşımaktadır. Şu var ki âlemin yaratılmışlığı, Allah'ın cüz'iyyatı bilmesi ve âhiret hayatının mahiyeti hakkındaki düşünceleri açısından Fârâbî ve İbn Sînâ ile kıyaslanmayacak derecede İslâm esaslarına bağlıdır. Hatta o âhiret hayatının ruhanî olduğunu söyleyen Meşşâîler'i eleştirmekte, ruh ve bedenle gerçekleşecek olan o hayattaki bedenin dünyadaki bedenden daha latif (daha az yoğun) olacağını savunmaktadır (el-Emed ʿale'l-ebed, s. 152-155).

İlimleri dinî ve felsefî olmak üzere ikiye ayıran filozof, bunların alt bölümlerini değer ve faydaları açısından inceleyerek gerek esasta gerekse ayrıntıda hiçbirinin dine aykırı olmadığını, yer yer âyet ve hadislerle teyit ederek ispata çalışır. Onun bu tasnifinin Kindî ve Fârâbî'ninkinden farklı ve muhteva olarak daha tutarlı olduğu söylenebilir.

Âmirî el-ʿİlâm bi-menâkıbi'l-İslâm adlı eserinde İslâmiyet, Yahudilik, Hıristiyanlık, Sâbiîlik, Zerdüştîlik ve Putperestlik olmak üzere altı din arasında hem itikat, ibadet, muâmelât ve ukubât açısından hem de siyasî tarih açısından bir karşılaştırma yapar. Bu dinler tarihin belli dönemlerinde belli bölgelerde ortaya çıkmış, sosyal, kültürel ve siyasî açıdan bir toplum vücuda getirmiştir. Bu ilkeler çerçevesinde İslâm'ın diğer dinlerle ortak yönlerini, farklılık ve üstünlüğünü ayrıntılı bir şekilde göstererek İslâm'ın

akıl ile nakil, din ile dünya, ruh ile beden, fert ile toplum ve toplum ile devlet arasında tam bir âhenk kurduğunu, bunun için en son ve en mükemmel din olduğunu ve diğer dinleri neshederek onları hükümsüz kıldığını belirtir. Öte yandan, yahudi ve hıristiyanlar tarafından ileriye sürülen İslâm'ın kılıç gücüyle yayıldığı, dinin İslâm toplumunda barış ve huzuru sağlayamadığı, Tevrat ve İncil'de Hz. Peygamber'in geleceğini müjdeleyen herhangi bir bilgi bulunmadığı tarzındaki iddiaları incelemiş ve tarihî verilere, bizzat Tevrat ve İncil'deki bazı ifade ve cümlelere dayanarak bu gibi iddiaların tutarsızlığını ortaya koymuştur. Ayrıca zındık ve mülhidlerin Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzına karşı yaptıkları eleştirileri başarılı bir şekilde cevaplandırır ki bu onun diğer filozoflarla kıyaslanmayacak derecede İslâm kültürüne vâkıf ve dini bütün bir şahsiyet olduğunu gösterir.

Âmirî, Tanrı-varlık ilişkisini yorumlamak üzere varlığı ulvî ve süflî olarak ikiye ayırır ve varlığın işleyişinde bir hiyerarşinin mevcudiyetini savunur. Söz gelimi en alt mertebede bulunan cisim, fonksiyonunu yapabilmesi için tabiat gücüne, tabiat nefis gücüne, nefis akla, akıl da Allah'a boyun eğmek zorundadır. Böylece gerek yukarıdan aşağıya gerekse aşağıdan yukarıya doğru her varlık türünde hâkim olan güç ilâhî kudrettir. Dolayısıyla az mükemmelden çok mükemmele gidişte ara etkenler sadece birer âletten başka bir şey değildir, gerçek fail (el-fâilü'l-hak) Allah'tır. Allah, kendisine halife yapmak ve süflî âlemi mâmur hale getirmek için insanı akılla şereflendirmiştir. İnsan aklı sayesinde varlığa düzen verdiği gibi yine aklı vasıtasıyla ulvî âlemin süsü olmaya namzettir. Bunun için aklın hikmetle donatılması ve dinî görevlerin eksiksiz yerine getirilmesi gerekir. Ona göre ancak ibadete düşkün olan filozof gerçek anlamda fazilet sahibi olabilir; teori ile pratiği bir arada götüremeyenlerin hikmet ve faziletten söz etmeleri hayalle avunmaktan başka bir şey değildir.

Nefis kavramı üzerinde de çok duran filozofun bu alandaki fikirleri, başta İbn Sînâ olmak üzere sonraki filozofları etkilemiştir. Nefsin mahiyeti, birliği, basitliği ve ölümsüzlüğü gibi konulara yorum getirirken nefsin fonksiyonlarını fizyolojik ve psikolojik olmak üzere iki gruba ayırarak inceler. Fizyolojik nefis duyu organlarına bağımlıdır, bu sebeple duyumları eksik ve sınırlıdır. Psikolojik nefse gelince o basit bir cevher olup düşünme ve akıl yürütme yöntemiyle bilgi üretir (el-Emed ʿale'l-ebed, s. 87-90).

Onun irade hürriyetine getirdiği yorum ve kullandığı metot, klasik kelâmın yaklaşımından çok farklıdır. İnkazü'l-beşer adlı eserinde problemi felsefî izahlarla çözümlemeye çalışmış, sonuçta Mâtürîdîler gibi Cebriyye ile Mu'tezile arasında orta yolu savunmuştur.

Ahlâk ve siyasetle ilgili görüşlerine, el-Emed ʿale'l-ebed ve el-İʿlâm bimenâkıbi'l-İslâm yanında, yer yer es-Saâde ve'l-isâd adlı eserinde de rastlanmaktadır. Son eser, Antik ve Helenistik dönemlerde yaşamış olan ünlü filozofların görüşleri ile eski İran, Hint ve İslâm düşünürlerinin ahlâk ve siyaset alanındaki fikirlerini fragmentler halinde nakletmesi açısından bir derleme görünümündeyse de filozof zaman zaman kendi görüşlerini ortaya koymaktadır. Eserde dikkati çeken husus, Âmirî'nin siyaset anlayışında Grek kültüründen ziyade İran kültürüne daha yakın görünmesidir. Onun dikkat çeken özelliklerinden biri de bir problemi tartışırken düşünce tarihinde klişeleşmiş örnekler yerine İslâm kültüründen örnek vermeyi tercih etmesidir.

İlk ve Ortaçağ felsefesinde önemli bir problem olan görme olayı konusunda el-Ebsâr ve'l-mübsar adıyla bir eser kaleme alan Âmirî, gözün yapısından söz ederken bu hususta araştırma yapacaklara bazı tavsiyelerde bulunur ki bu tür bir ilim anlayışına Batı'da ancak XVII. yüzyıldan itibaren rastlanmaktadır. Ona göre diğer organlardan küçük olan gözün anatomisini inceleyecek kimse büyük baş hayvanları tercih etmeli, hayvan öldüğü anda vakit geçirmeden gözünü incelemeye almalı, bir de mümkün olduğunca bu işlem sıcak bir ortamda yapılmalıdır (a.g.e., s. 427). Bu durum onun tıp ve tabiat ilimlerini yakından takip ettiğinin bir işareti sayılabilir.

Eserleri. Otuza yakın eseri bulunan Âmirî, hayatının son yıllarında yazdığı el-Emed ʿale'l-ebed'in baş tarafında bunlardan on yedisinin adını zikrettikten sonra daha başka konulara dair kitapları, risâleleri, çeşitli sorulara verdiği cevapları bulunduğunu, mantık ve tabiat ilimleri hakkındaki eserler üzerine şerh ve tefsirler yazdığını, ayrıca emîrler ve devlet büyükleri adına Farsça olarak birçok eser kaleme aldığını söylemektedir (a.g.e., s. 56). Bunlardan sekiz tanesinin ilmî neşri yapılmış, fakat filozofun sistemi ve diğer eserleri üzerindeki çalışmalar henüz tamamlanmamıştır. Âmirî'nin eserleriyle ilgili olarak dikkati çeken bir husus da bunların adlarının iki veya daha fazla unsurdan meydana gelmiş

olması ve bu unsurlar arasında seciin bulunmasıdır. 1. el-ʿİlâm bi-menâkıbi'l-İslâm. Râgıb Paşa Kütüphanesi'nde yazma bir nüshası bulunan eseri Rosenthal The Excellence of Islam in Relation to Royal Autority adıyla tanıtmış ve sadece siyasetle ilgili kısmını İngilizce'ye tercüme ederek neşretmiştir (IQ, III, 46-52). Kitap Ahmed Abdülhamîd el-Gurâb tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1967). 2. el-Emed ʿale'l-ebed* (nşr. E. K. Rowson, Beyrut 1979). Nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumunu araştırmak üzere kaleme alınmış olup bu vesile ile filozofun nefis, ahlâk ve siyaset alanlarına ilişkin görüşlerinin yer aldığı felsefî bir eserdir. 3. es-Saʿâde ve'l-isʿâd* (faksimile olarak nşr. Müctebâ Mînovî, Wiesbaden 1957-1958). Ahlâk ve siyaset konularının işlendiği iki bölümden oluşan felsefî ve antolojik bir eser olup ilk bölümü büyük ölçüde Eflâtun ve Aristo'nun ahlâk görüşlerini, ikinci bölümü ise yine başta Eflâtun ve Aristo olmak üzere antik ve Helenistik dönemin önde gelen filozoflarının siyasetle ilgili görüşlerini, eski İran ve Hint siyaset geleneğini, müslüman âlim ve düşünürlerinin görüşlerini ve yer yer müellifin kendi görüş ve değerlendirmelerini ihtiva eder. 4. el-Fusûl fi'l-meʿâlimi'l-ilâhiyye (nşr. Sehbân Halîfât, Resâilü Ebi'l-Hasan el-ʿÂmirî ve şezerâtühü'l-felsefiyye içinde, Amman 1988, s. 363-379). 5. et-Takrîr li-evcühi't-takdîr (aynı eser içinde, s. 303-341). 6. İnkazü'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader (aynı eser içinde, s. 249-271). 7. el-Ebsâr ve'l-mübsar (aynı eser içinde, s. 411-437). 8. Şerhu'l-makulât. Bazı kısımlarını Mübahat Türker "el-ʿÂmirî ve Kategoriler'in Şerhiyle İlgili Parçalar" adıyla yayımlamışsa da (Araştırma Dergisi, s. 65-75) Sehbân Halîfât daha otantik bir neşrini yapmıştır (Resâʾilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî içinde, s. 442-467). 9. en-Nüsükü'l- ʿaklî ve't-tasavvufü'l-millî. Bu esere ait bazı parçaları Sehbân Halîfât yayımlamıştır (aynı eser içinde, s. 476-487). 10. Ecvibetü'l-mesâʾil elletî süʾile ʿanhâ bi'n-Nîsâbûr. 11. Kitâbü'n-Nevâdir. Bu son iki eser Osmaniye Üniversitesi Kütüphanesi'nde (nr. 1411, 1412) kayıtlı olup yazıları okunamayacak derecede bozulmuştur (bk. Hans Daiber, s. 34). Bunlar dışında adlarını bizzat Âmirî'nin kaydettiği veya atıflarda bulunduğu eserleri de vardır: Minhâcü'd-dîn, Şerhu Kitâbi'n-Nefs, el-İbâne ʿan ʿileli'd-diyâne, el-İtmâm li-fezâʾili'l-enâm, el-Ebhâs ʿani'l-ahdâs, el-İrşâd li-tashîhi'l-iʿtikad, Şerhu Kitâbi'l-Burhân, el-İfsâh ve'l-îzâh, et-Tebsîr li-evcühi't-taʿbîr,

Tahsîlü’s-selâme mine’l-husri ve’l-üsr, Fusûlü’t-teʾeddüb ve usûlü’t-tehabbüb, el-ʿİnâye ve’d-dirâye, el-Fusûlü’l-burhâniyye fi’l-mebâhisi’n-nefsâniyye.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü’l-Hasan el-Âmirî, el-Fusûl fi’l-meʿâlimi’l-ilâhiyye (Resâʾilü Ebi’l-Hasan el-ʿÂmirî ve şezerâtühü’l-felsefiyye içinde), s. 363-379; a.mlf., et-Takrîr li-evcühi’t-takdîr (a.e. içinde), s. 303-341; a.mlf., el-Ebsâr ve’l-mübsar (a.e. içinde), s. 411-437; a.mlf., İnkazü’l-beşer mine’l-cebri ve’l-kader (a.e. içinde), s. 249-271; a.mlf., Şerhu’l-makulât (a.e. içinde), s. 442-467; a.mlf., el-İʿlâm bi-menâkıbi’l-İslâm (nşr. Ahmed Abdülhamîd el-Gurâb), Kahire 1387/1967, s. 77-78; a.mlf., es-Saʿâde ve’l-isʿâd (nşr. Müctebâ Mînovî), Wiesbaden 1957-58; a.mlf., el-Emedʿ ale’l-ebed (nşr. E. K. Rowson), Beyrut 1979, s. 56, 87-90, 152-155; Ebû Süleyman es-Sicistânî, Müntehabü Sıvâni’l-hikme (nşr. D. M. Dunlop), Lahey 1979, s. 127-129; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâʿ ve’l-muʾânese (nşr. Ahmed Emîn # Ahmed ez-Zeyn), Kahire 1373/1953, I, 35-36, 222, 223; II, 15, 84, 86, 88; III, 94; a.mlf., el-Mukabesât (nşr. Hasan es-Sendûbî), Kahire 1347, s. 60, 165, 202, 207, 301, 307, 309; a.mlf., Ahlâku’l-vezîreyn (nşr. Muhammed b. Tâvît et-Tancî), Dımaşk 1385/1965, s. 115, 130, 271-273, 344, 410, 411, 412, 446; İbn Miskeveyh, Tecâribü’l-ümem, Kahire 1333, II, 277; a.mlf., el-Hikmetü’l-hâlide (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1952, s. 347-375; İbn Sînâ, en-Necât (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1364 hş., s. 645; Yâkut, Muʿcemü’l-büldân, II, 374; a.mlf., Muʿcemü’l-üdebâ, III, 12-13; İbn Ebû Usaybia, Uyûnü’l-enbâʾ (nşr. Nizâr Rızâ), Beyrut 1965, s. 458; H. Corbin, Histoire de la Philosophie Islamique, Paris 1964, s. 233; a.mlf., “ʿAmer”, EIr., I, 932-933; Nâci Ma‘rûf, ʿUrûbetü’l-uʾlemâi’l-mensûbîn ile’l-büldâni’l-ʿacemiyye fi’l-meşrıki’l-İslâmî, Bağdad 1974, I, 349; Sehbân Halîfât, Resâilü Ebi’l-Hasan el-Âmirî ve şezerâtühü’l-felsefiyye [Ebü’l-Hasan el-ʿÂmirî], Amman 1988, Mukaddime, s. 69, 148-162; a.mlf., “el-ʿAnâsırü’l-Eflâtûniyye el-muhdese fî kitâbâti Ebi’l-Hasan el-ʿÂmirî”, Dirâsât, XV/3, Amman 1988, s. 28-60; A. J. Arberry, “An

Arabic Treatise on Politics”, IQ, II (1955), s. 9-22; F. Rosenthal, “State and Religion According to Abu’l-Hasan al-Âmiri”, a.e., III (1965), s. 42-52; Mohommed Arkoun, “La Conquete du Bonheur selon Abu’l-Hasan al-Âmiri”, St.I, XXII (1965), s. 55-90; Mübahat Türker, “el-ʿ Âmirî ve Kategoriler’in Şerhiyle İlgili Parçalar”, Araştırma Dergisi, III, Ankara 1965, s. 65-75; Jean-Claude Vadet, “Une Dèfense Philosophique de la Sunna: les Manaqib el-Islam d’al-Âmirî”, RÉI, XLII (1974), s. 245-276; Müctebâ Mînovî, “Ez Hezâyin-i Türkiyye”, Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât, IV/3, Tahran 1336 hş., s. 53-89; a.mlf., “Ebü’l-Hasan el-ʿ Âmirî”, UDMİ, I, 771-777; Hans Daiber, “New Manuscript Findings from Indian Libraries”, Manuscripts of the Middle East, sy. 1, Leiden 1986, s. 34; İsmail Hakkı İzmirli, “Âmirî”, İTA, I, 424-425; E. K. Rowson, “al-ʿ Amirı”, EI^{2} Suppl. (İng.), s. 72-73.

Mahmut Kaya

ÂMİRÎ, Yahyâ b. Ebû Bekir

يحيى بن أبي بكر العامري

Ebû Zekeriyyâ İmâdüddîn Yahyâ b. Ebî Bekr el-Âmirî (ö. 893/1488)

Yemenli muhaddis, fakih ve tarihçi.

816’da (1413) Yemen’in Haraz nahiyesinde doğdu. Ebü’l-Feth el-Merâgı, Ali b. İbrâhim en-Nahvî, Muhammed b. Ebü’l-Gays el-Kirmânî, Hâfız b. Fehd el-Mekkî ve babasından fıkıh, hadis, tarih ve tıp öğrenimi gördü. Çeşitli sahalarda eser veren müellif devrinde Yemen’in önde gelen âlimlerindendi. Haraz’da vefat etti.

Eserleri. 1. er-Riyâzü’l-müstetâbe* fî maʿrifeti men revâ fi’s-sahîhayn mine’s-sahâbe. Rivayet ettikleri hadisler Sahîh-i Buhârî ile Sahîh-i Müslim’de yer alan ashap hakkında bilgi veren eser ilk defa Ömer Ebû Hacele tarafından yayımlanmıştır (Bhopal 1303). Eser daha sonra da basılmıştır (Katar 1400). 2. Behcetü’l-mehâfil ve bugyetü’l-emâsil fî telhîsi’s-siyer ve’l-muʿcizât ve’ş-Şemâʾil. Müellifin 855’te (1451) tamamladığı siyer ve fıkhî meselelere dair olan bu eser Cemâleddin Muhammed el-Eşhar el-Yemenî’nin şerhiyle birlikte neşredilmiştir (I-II, Mısır 1330). 3. Gurbâlü’z-zamân. Hicretten itibaren VII. yüzyılın ortalarına kadar meydana gelen olayları ihtiva eder. 4. Beyânü’l-iʿtikad ve mâ yeksüru ileyhi ihtiyâcü’l-ʿibâd. Kelâmla ilgili olan bu eserde akaid meseleleriyle küfür ve irtidadı gerektiren sözler (elfâz-ı küfür) üzerinde durulmaktadır (Süleymaniye Ktp., Mihrişah, nr. 439/8; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 11209/2). Diğer bazı eserleri de şunlardır: ʿel-Uded fîmâ lâ yestagnî ʿanhü ahad (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 949), et-Tuhfetü’l-câmiʿa li’l-müfredâti’t-tıbbi’n-nâfiʿa, Vesîletü’t-tâlib ilâ neyli’l-metâlib, Bugyetü’l-merâm fî sîreti seyyidi’l-enâm.

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, ed-Davʾü'l-lâmi, X, 224; Keşfü'z-zunûn, s. 258; Şevkânî, el-Bedrü't-tâliʿ, II, 327; Serkîs, Muʿcem, II, 1261; Brockelmann, GAL Suppl., II, 225-226; Îzâhu'l-meknûn, I, 203; II, 96; Ziriklî, el-Aʿlâm, IX, 168; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XIII, 187-188; el-Kamûsü'l-İslâmî, II, 62-63; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe, s. 207-208; Müneccid, Muʿcem, IV, 109; M. Ulmann, Die Medizin im Islam, Leiden 1970, s. 286; Eymen Fuâd Seyyid, Mesâdiru târîhi'l-Yemen fi'l-ʿasri'l-İslâmî, Kahire 1974, s. 185; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, II, 1131; Metin Yurdagür, Bibliyografik Bir Kelâm Tarihi Denemesi, İstanbul 1989, s. 120-121.

Abdülkerim Özaydın

ÂMİRÎLER

بنو عامر

1021-1094 yılları arasında Belensiye'de (Valencia) hüküm süren bir İslâm hânedanı.

III. Abdurrahman'ın ölümünden (961) sonra başa geçen Endülüs Emevî halifelerinin hiçbiri onun siyasetini takip edemedi. Bu yüzden devlet gittikçe zayıfladı ve büyük bir sarsıntı geçirdi. Ancak, meşhur vezir ve kumandan Mansûr b. Ebû Âmir'in gayretleriyle ülkede devlet otoritesi yeniden sağlandı. Onun 1002 yılında Kastilya (Castilla) seferinden dönerken ölümü üzerine yerine sırasıyla iki oğlu Abdülmelik el-Muzaffer (1002-1008) ile Abdurrahman (1008-1009) geçtiler ve Endülüs'te iktidarı ellerinde tutmaya devam ettiler. Özellikle Abdurrahman kendisini Halife Hişâm'a veliaht tayin ettirip hutbelerde adını zikrettirecek kadar ileri gitti. Ancak onun kararsız tutum ve davranışları Âmirî ailesini kötü bir âkıbete sürükledi. Abdurrahman'ın hıristiyan müttefiki Garcia Goàmez ile birlikte Kurtuba üzerine yürüdüğü sırada öldürülmesiyle Âmirîler sadece iktidarı kaybetmekle kalmamışlar, aynı zamanda korkunç bir katliama da uğramışlardır. Bu sırada pek çoğu öldürülmüş, kurtulabilenler ise Endülüs'ün doğu sahillerine kaçarak oralarda varlıklarını sürdürmeye çalışmışlardır. Katliam sırasında Tücîbî Emîri Münzir b. Yahyâ'nın Sarakusta'daki (Saragossa) sarayına sığınmış olan Abdülazîz b. Abdurrahman halkın isteği üzerine gittiği Belensiye'de büyük bir kalabalık tarafından karşılanarak dedesi gibi Mansûr unvanıyla hükümdar ilân edildi ve böylece sayıları yirmi üçü bulan mülûkü't-tavâiften biri olan Âmirîler hânedanı kurulmuş oldu (411/1021).

Abdülazîz o sırada Kurtuba'ya hâkim olan Hammûdîler'in hâkimiyetini tanıdı ve Kasım b. Hammûd tarafından kendisine Zü's-sâbıkateyn ve Mü'temin lakapları verildi. İspanya'da hüküm süren hıristiyan krallıklarıyla da barış antlaşmaları imzalayan Abdülazîz devrinde Belensiye sakin ve huzurlu günler geçirdi. Onun 1060'ta ölümü üzerine yerine genç yaştaki oğlu Nizâmüddevle Abdülmelik el-Muzaffer geçti. Devlet işleri babasının

veziri Ebû Bekir b. Abdülazîz tarafından yürütüldü. Bir müddet sonra Kastilya Kralı I. Ferdinand Belensiye'ye saldırdı.

Abdülmelik, Tuleytula (Toledo) Hükümdarı Zünnûnî Yahyâ el-Me'mûn'dan yardım istedi. Ancak Yahyâ el-Me'mûn onu tahtından uzaklaştırdı (8 Zilhicce 457 / 10 Kasım 1065).

Şehir bir müddet Zünnûnîler adına vezir Ebû Bekir b. Abdülazîz, daha sonra da Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülazîz tarafından idare edildi. Yahyâ el-Me'mûn 1075'te ölünce yerine oğlu Yahyâ el-Kadir geçti ve onun zamanında Belensiye Zünnûnîler karşısında giderek bağımsızlaştı. Abdülmelik'in kardeşi Ebû Bekir b. Abdülazîz bir isyan sonunda Ebû Abdullah Muhammed'i tevkif ettirdi ve askerlerin desteğiyle hânedanın başına geçti (468/1075-76). Âlim bir zat olan Ebû Bekir'in ölümü üzerine yerini oğlu kadı Ebû Amr Osman b. Ebû Bekir aldı (3 Haziran 1085). Bunun üzerine Zünnûnîler'den Yahyâ el-Kadir, Kastilya Kralı Alfonso'ya başvurarak Belensiye'ye tekrar hâkim olmak için yardım istedi. Alfonso Tuleytula'yı kendisine teslim etmesi şartıyla bu teklifi kabul etti. Yahyâ el-Kadir Alfonso'nun yardımıyla Belensiye'yi muhasaraya başladı. Halk Yahyâ'nın Tuleytula'dan sonra burayı da Alfonso'ya teslim edeceği endişesiyle teslim oldu (1085). Onun ayda 6000 altın (düka) ödeyerek Kral VI. Alfonso ve destanlara konu olan İspanyol kahramanı Rodrigo Diaz de Bibar (Sid) ile iş birliği yapmasını bir türlü hazmedemeyen halk sonunda Murâbıt Hükümdarı Yûsuf b. Tâşfîn'in kumandanlarından Kadı İbn Cehhâf'ı şehirlerine davet etti. Murâbıt ordusuyla Belensiye'ye gelen İbn Cehhâf, Yahyâ el-Kadir'i yakalatıp öldürttü (27 Ekim 1092) ve yönetime tek başına hâkim oldu.

Yahyâ'nın öldürülmesi üzerine Rodrigo Diaz de Bibar büyük bir orduyla Belensiye'ye hareket etti ve şehri kuşattı. İbn Cehhâf'a yardım için gönderilen Murâbıt kuvvetleri mağlûp oldu. Yirmi ay süren muhasara sebebiyle aç ve perişan bir hale düşmüş olan halk Rodrigo'dan eman alarak şehri teslim etti (1094). Ancak o sözünde durmadı ve Belensiye'nin ileri gelenlerini toplayıp öldürttü. Kadı İbn Cehhâf'ı da bütün mallarını müsadere ettikten sonra ateşe attırarak yaktırdı. Şehri yıkarak harabeye çevirdi; böylece Âmirîler hânedanı sona ermiş oldu. Endülüslü şair İbn Hafâce bir şiirinde bu korkunç olayları büyük bir üzüntüyle dile getirir.

Rodrigo’nun 1099’da ölümü üzerine yerine karısı Ximena geçti. Onun zamanında Yûsuf b. Tâşfîn şehri tekrar İslâm hâkimiyeti altına almak için seferber oldu ve sonunda Emîr Ebû Muhammed el-Mezdelî kumandasındaki Murâbıt kuvvetleri şehri fethettiler (5 Mayıs 1102).

Âmirî ailesinin âzatlı kumandanlarına da Âmirîler denilir. 1009’daki katliam sırasında Endülüs’ün doğu sahilleriyle Balear adalarında bağımsız beylikler kurmuş olan bu kumandanlar arasında 401’de (1010-11) Belensiye’de bağımsızlığını ilân eden Mübârek ve Muzaffer el-Âmirî ile Hayrân el-Âmirî (ö. 1029) ve Mücâhid el-Âmirî (ö. 1045) zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Dabbî, Bugyetü’l-mültemis, Kahire 1967, s. 373-374, 472-473; Yâkut, Muʿcemü’l-büldân, I, 490-491; İbn İzârî, el-Beyânü’l-mugrib (nşr. G. S. Colin # E. Lévi-Provençal), Leiden 1951, II, 256; Zeyl (el-Beyânü’l-mugrib içinde), III, 301-306; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, IX, 176, 289, 291, ayrıca bk. İndeks; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb (nşr. A. Kemâl Zeki # M. Mustafa Ziyâde), Kahire 1980, XXIII, 403-406, 414-419; Düvel-i İslâmiyye, s. 25, 31; Stanley Lane-Poole, The Mohammadan Dynasties, Beyrut 1966, s. 26; Zambaur, Manuel, s. 55-56; R. Dozy, Spanish Islam (trc. F. Griffin Stokes), London 1972, s. 595, 604, 615-617, 657-658, 692-693, 700, 717; Anwar G. Chejne, Muslim Spain, Its History and Culture, Minnesota 1974, s. 32, 38-44, 46-47, 50, 53, 55-57, 63, 65; Mv.M, s. 103; Bosworth, İslâm Devletleri Târihi, s. 19, 21; Receb Muhammed Abdülhalîm, el-ʿAlâkat beyne’l-Endelüsi’l-İslâmiyye ve İsbânyâ en-Nasrâniyye fîʿ asri Benî Ümeyye ve mülûki’t-tavâif, Kahire, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-İslâmiyye), s. 346-347; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Târîh ve hadâretü’l-Endelüs fi’l-İslâm, İskenderiye 1985, s. 89-91; D. Wasserstein, The Rise and Fall of the Party Kings, Princeton 1985, s. 48-62, 9798; C. F. Sybold, “Âmirîler”, İA, I, 408-409; a.mlf., “Amirids”, EI² (İng.), I, 446; E. Lévi-Provençal, “Emevîler”, İA, IV, 254-

255; a.mlf., “Mansur”, İA, VII, 302 vd.; a.mlf., “Balansiya”, EI^2 (İng.), I, 985-986.

Abdülkerim Özaydın

AMİŞ AHMED EFENDİ

(bk. AHMED AMİŞ EFENDİ)

AMMAN

عمّان

Ürdün Hâşimî Krallığı’nın başşehri.

Ülkenin kuzey kesiminde ve Şeria nehrinin doğusunda Zerka vadisinde bulunan şehir, 500-700 m. yükseklikteki bir bölgede tepeler üzerine kurulmuştur. Nüfusu 1985 sayımına göre 800.000’dir ve ülke nüfusunun % 30’u, çevresiyle birlikte burada yaşamaktadır.

Amman adı Ahd-i Atîk’te, “Ammoniler’in en büyük merkezi ve başşehri” anlamına gelen Rabbah Ammon (Rabbath-Ammon) şeklinde geçmektedir. Milâttan önce 2200 yıllarında kurulduğu anlaşılan şehir, Helenistik devirde Mısır Kralı Ptolemaios Philadelphos (m.ö. 308-246) tarafından ele geçirildiğinde yeniden iskân edilmiş ve Philadelphia adını almıştır. Milâttan önce 63’te Romalı general Pompeius Magnus bu yöreye gelerek bazı düzenlemelerde bulunmuş ve bölgede Amman’ın da dahil olduğu on şehirden meydana gelen idarî bir birlik kurmuştur. Amman, 14 (635) yılında Yezîd b. Ebû Süfyân tarafından Bizanslılar’dan barış yoluyla alınmış ve Amman adı bu tarihten itibaren kullanılmaya başlamıştır. Halîfe Abdülmelik b. Mervân devrinde Amman’da bir darphane bulunması ve burada para bastırılmış olması (74/693), şehrin Emevîler devrindeki önemine işaret etmektedir.

Emevîler’den sonra Abbâsî, Eyyûbî, Selçuklu ve Memlük idarelerinde kalan şehir, 1516’da Osmanlı sınırlarına dahil edildi. Osmanlılar’ın son döneminde Hicaz demiryolu hattının Amman’dan geçmesi üzerine bölgenin önemi arttı. 1878’de Sultan II. Abdülhamid devrinde Rusya’dan kaçarak Osmanlı ülkesine göç etmek isteyen Çerkesler Amman civarına yerleştirildiler; bunlar şehre yeni bir canlılık kazandırdılar. I. Dünya Savaşı’na kadar Osmanlı hâkimiyetinde kalan Amman, savaştan sonra San Remo Konferansı (1920) ile kurulan Trans Jordan (Mâverâ-i Ürdün, Şarkı Ürdün) mandası içinde İngilizler’e terkedildi. Şehir bu dönemde de bir ticaret ve yerleşim merkezi olma özelliğini korumakla birlikte esas önemini,

Ürdün Emirliği'nin kurulması ve 1946 yılında bu emirliğin bağımsız bir krallığa dönüştürülmesinden sonra başşehir yapılmasıyla kazandı.

Karayollarıyla ülkenin diğer merkezlerine bağlı bulunan Amman, 1983'te yakınındaki Zizya bölgesinde kurulan Milletlerarası Kraliçe Aliye Havaalanı ile de Avrupa, Ortadoğu ve Afrika'nın birçok önemli merkezine bağlanmıştır. Demiryolu ise eski Hicaz hattıyla şehri Şam'a, yeni ilâve edilen ticarî amaçlı bir hatla da Akabe Limanı'na bağlamaktadır. Ürdün'ün başlıca maden zenginliğini meydana getiren fosfat yatakları Amman'ın birkaç kilometre kuzeydoğusundaki Ruseyfe bölgesindedir. Şehrin dışında ayrıca mermer ve kireç taşı ocakları, yakınlarındaki Füheys'te ise senelik 2 milyon ton kapasiteli bir çimento fabrikası bulunmaktadır. Ülkenin belli başlı endüstri merkezi olan Amman'da tekstil, tütün ve un fabrikalarının yanı sıra küçük imalât ve gıda sanayii ile halıcılık tesisleri de kurulmuştur. Şehrin batısında Sir vadisi, doğusunda kraliyet sarayı ile parlamento, bakanlıklar, adliye binası ve hastahaneler yer alır; binaların pek çoğu yörede çıkarılan kireç taşından inşa edilmiştir. 1962 yılında kurulan Ürdün Üniversitesi ile Ortadoğu'da önemli bir yere sahip olan Kral Hüseyin Tıp Merkezi şehrin yeni gelişen kesimlerindedir. Ürdün Üniversitesi'nin arşiv ve dokümantasyon merkezinde Osmanlı dönemini de içine alan şer'î mahkeme sicilleri ile çok sayıda yerli ve yabancı eser bulunmaktadır. Eski çarşıdaki Emevî Camii XIX. yüzyılın sonlarında harap olmuşsa da daha sonra aynı yerde Büyük Hüseyin Camii adıyla yeniden inşa edilmiştir. En önemli tarihî eserler, Romalılar'dan kalma 6000 kişilik açık hava tiyatrosu, bir mâbed ve bir çeşme ile tarihî kaledir. Şehirde bunlardan başka ayrıca sanat değeri yüksek bazı hanlar, Bizans ve ilk İslâm devirlerinden kalma hamam yıkıntıları, birkaç türbe ve müze de bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 132; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, IV, 151; Richard F. Nyrop, Area Handbook for the Hashemite Kingdom of Jordan, Washington 1974; Jordan (nşr. Ministry of Information of Jordan), London

1979; Yûsuf Derviş Gavânime, ʿ Ammân: hadâretühâ ve târîhuhâ, ʿ Amman 1979; Hasan Abdülkadir Sâlih, Medînetü ʿ Ammân: dirâse cogrâfiyye, Amman 1980; Muhammed Adnan el-Bahît v.dğr., Keşşâfü ihsâ ʾî zemenî li-sicillâti'l-mehâkimi'ş-şerʿ iyye ve'l-evkafi'l-İslâmiyye fî bilâdi'ş-Şâm, Amman 1405/1984, I, 161-170; Crystal # M. Bennett, "Early Islamic Amman", Journal of the British School of Archaeology in Jerusalem, XI, London 1979, s. 1-8; "Ammân: el-Medînetülbeyzâ", Faysal, XXXIII, Riyad 1980, s. 35-47; DB², s. 829; G. Lankester Harding, "Amman", EI² (İng.), I, 447-448.

Kudret Büyükcoşkun

AMMÂR b. ALİ

عمّار بن علي

Ebü'l-Kasım Ammâr b. Ali el-Mevsılî (ö. 400/1010)

İslâm âleminin yetiştirdiği en büyük göz hekimlerinden biri.

Batı dünyasında Canamusalı diye tanınır. Musul'da doğdu. Doğum yerine nisbetle Mevsılî olarak da bilinir. Mısır'a göç ederek hayatının büyük bir bölümünü Kahire'de geçirdi; bu arada Horasan ve Filistin'e de seyahatler yaptı. Mısır'da öldü.

Nazarî bilgilerini çeşitli uygulama ve ameliyatlarda geliştiren Ammâr, göz hastalıkları sahasında hâzık bir hekim olarak tanınmaktadır. Kitâbü'l-Müntehab fî ʿilmi'l-ʿayn ve ilelihâ ve müdâvâtihâ bi'l-edviye ve'l-hadîd adlı ünlü eserini Fâtımî Sultanı Hakîm zamanında (996-1020) Mısır'da yazmıştır. Mevsılî bu eserinde, kısa bir önsözden sonra gözün anatomisi üzerinde durmakta ve göz kapakları, saydam tabaka, göz bebeği, göz akı gibi önemli bölgelerdeki hastalıkları tanıtarak tedavi usullerini açıklamaktadır. Bu tedavi usullerinin en değerli yönü, verilen bilgilerin bizzat kendisinin yaptığı tedavi ve ameliyatlardan edindiği tecrübelere dayanmasıdır. Bunlardan özellikle, katarakt ameliyatlarında uyguladığı ince bir metal boru ile katarakt tabakasını emme metodu bu sahada önemli bir buluş olarak kabul edilmektedir. Ammâr'ın bu eseri İslâm dünyasında, çağdaşı ünlü göz hekimi Ali b. Îsâ'nın Tezkire'si kadar şöhret kazanmamıştır. Bunun sebebi Ali b. Îsâ'nın eserinin daha mufassal olmasıdır. Gerçekte ise göz hastalıkları konusunda Ammâr'ın eseri daha orijinal bilgiler ihtiva etmektedir.

Ammâr'ın çalışmaları kendisinden sonra gelen hekimlere de önemli ölçüde kaynak olmuştur. XIII. yüzyılda Gafikı el-Mürşid adlı kitabında Ammâr'ın eserinden fazlasıyla faydalandığı gibi, yine bu yüzyılın sonlarında yaşayan Tabib Selâhaddin de Nûrü'l-ʿuyûn adlı kitabının kataraktla ilgili bölümünü aynen Ammâr'ın eserinden almıştır.

Kitâbü'l-Müntehab'ı XIII. yüzyıl müelliflerinden Nathan ha-Meathi İbrânîce'ye tercüme etmiştir. J. Wirschberg, J. Lippert ve E. Mittwoch tarafından yapılan Almanca çevirisi ise 1905 yılında Leipzig'de basılmıştır (Die arabischen Augenärzte nach den Quellen bearbeitet'in

II. cildinde; eserin yazma nüshaları için bk. Sezgin, GAS, III, 333).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ (nşr. Nizâr Rızâ), Beyrut 1965, s. 549; Brockelmann, GAL, I, 277; Suppl., I, 425; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VII, 268; Ronart, CEAC, s. 357; Sezgin, GAS, III, 329-333; M. Ullmann, Die Medizin im Islam, Leiden 1970, s. 209-210; G. Sarton, Introduction, New York 1975, I, 729; E. Mittwoch, "Ammâr", İA, I, 409-410; a.mlf., "ʿAmmar al-Mawsilı", EI² (İng.), I, 448-449.

Cahit Baltacı

AMMÂR b. YÂSİR

عمّار بن ياسر

Ebü'l-Yakzân Ammâr b. Yâsir b. Âmir el-Ansî (ö. 37/657)

İlk müslümanlardan, anne ve babası ilk İslâm şehidleri olan meşhur sahâbî.

Ans kabilesinin Yâm koluna mensup olan babası Yâsir kaybolan kardeşini aramak için Yemen'den Mekke'ye geldi. Benî Mahzûm kabilesinden Ebû Huzeyfe'nin himayesine girdi ve Sümeyye adlı câriyesiyle evlenerek oraya yerleşti. Ammâr bu evlilik sonucu dünyaya geldi. Hz. Peygamber'in Dârülerkam'da bulunduğu sırada müslüman olan ve müslümanlığını ilân eden ilk yedi kişiden biridir. Annesi Sümeyye ile babası Yâsir de ilk müslümanlardandır. Mekke'de kendilerini himaye edecek kimseleri olmadığı için Kureyşli müşriklerin ağır zulüm ve işkencesine uğradılar. Fakat imanları sebebiyle başlarına gelen bu sıkıntılara sabırla göğüs gerdiler. Annesi Sümeyye bu işkenceler sonunda Ebû Cehil tarafından öldürülerek İslâm tarihindeki ilk şehid oldu. Babası Yâsir de aynı gün işkence edilerek öldürüldü. Müşriklerin dayanılmaz baskılarına artık tahammülü kalmadığı bir gün sırf bu işkencelerden kurtulmak maksadıyla onların arzusuna uyarak Lât ve Uzzâ lehinde ve Hz. Peygamber'in aleyhinde konuşmak zorunda kaldı. Müşriklerin elinden kurtulur kurtulmaz doğruca Resûl-i Ekrem'in yanına giderek başına gelenleri anlattı. Hz. Peygamber ona bu sözleri söylerken kalbinde neler hissettiğini sordu. Ammâr da iman ile dolu olan kalbinde en ufak bir değişiklik olmadığını söyleyince, Hz. Peygamber yine işkenceye uğrarsa aynı sözleri söylemesinin bir mahzuru bulunmadığını ifade etti. Nitekim bu konuyla ilgili olarak nâzil olan âyet-i kerîmede kalbi imanla dolu olduğu halde dininden dönmeğe zorlananların söyledikleri sözlerden sorumlu olmadıkları belirtildi (bk. en-Nahl 16/106).

Hicretten sonra Hz. peygamber onunla Huzeyfe b. Yemân arasında kardeşlik bağı (muâhât*) kurdu. Mescidi Nebevî'nin inşası sırasında büyük gayret sarfetti. Herkes bir kerpiç taşırken onun iki kerpiç getirdiğini gören

Resûlullah üzerindeki tozları silkeleyerek, “Vah Ammâr! Kendisini âsi (bâgı) bir topluluk öldürecek. Ammâr onları cennete, onlar ise onu cehenneme davet ederler” dedi (Buhârî, “Salât”, 63). Hz. Peygamber’in bulunduğu bütün savaşlara katıldı. Hz. Ebû Bekir devrinde ise Müseylimetülkezzâb ile yapılan Yemâme Savaşı’nda bir kulağını kaybettiği halde yiğitçe savaştı ve dağılmak üzere olan İslâm ordusunu yeniden toparladı. Hz. Ömer devrinde Kûfe’ye vali olarak gönderildi (21/641-42) ve bu sırada vuku bulan Nihâvend Savaşı’na ve Hûzistan’ın fethine iştirak etti. Hz. Osman’ın Ümeyye oğullarını iş başına getirdiğini ve Ebû Zer el-Gıfârî’yi Rebeze’ye sürdüğünü söyleyerek onun icraatına karşı çıktı. Buna rağmen halife onu, aleyhindeki birtakım faaliyetleri araştırmak üzere Mısır’a gönderdi. Abdullah b. Mes‘ûd’un cenazesini kendisine haber vermeden defnettiği için Hz. Osman Ammâr’ı Medine’den sürmeyi düşündü ise de Hz. Ali araya girerek buna engel oldu. Hz. Osman’ın şehid edilmesi üzerine Hz. Ali’ye biat etti. Cemel ve Sıffîn’de onun saflarında yer aldı. Sıffîn’de doksan üç yaşlarında olmasına rağmen Hz. Ali’nin yaya birliklerinin kumandanı olarak savaşırken şehid edildi ve Hz. Ali’nin kıldırdığı cenaze namazından sonra orada defnedildi.

Ammâr’ın öldürülmesi üzerine Muâviye b. Ebû Süfyân’ın ordusunda büyük bir karışıklık çıktı. Onun “âsi bir topluluk” tarafından öldürüleceğine dair hadîs-i şerifi hatırlayarak endişeye kapılanlar arasında bulunan Amr b. Âs, büyük bir üzüntüyle, böyle bir olayı görmektense yirmi yıl önce ölmüş olmayı tercih ettiğini söyleyince Muâviye, “Onu biz öldürmedik, onu buraya getirenler öldürdü” diyerek Amr’ı teselli etmeye çalıştı.

Ammâr altmış iki hadis rivayet etmiştir. Bunlardan altısı Buhârî ve Müslim’in Sahîḥ’lerinde yer almaktadır. Hz. Ali, Abdullah b. Abbas, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî, Câbir b. Abdullah, Muhammed b. Hanefiyye ve diğer bazı kişiler de ondan hadis rivayet etmişlerdir. Uzun boylu, kara yağız, elâ gözlü ve geniş omuzluydu. Sade ve nezih bir hayatı vardı. Hiçbir namazını kazaya bırakmadığı rivayet edilir. Bir defasında Hz. Ömer’le birlikte gittikleri bir seferde Ammâr ihtilâm olmuş, fakat yıkanacak su bulamadığı için toprakta yuvarlandıktan sonra namazını kılmıştı. Medine’ye döndüklerinde bu olayı Hz. Peygamber’e anlattığı zaman, Resûl-i Ekrem ona teyemmümü tarif etmiş ve bu durumda teyemmüm etmenin yeterli olacağını söylemişti (bk. Buhârî, “Teyemmüm”, 8). İslâm tarihinde evinin bir bölümünü mescid

olarak ayıran ilk şahıs odur. Buhârî onun şu sözünü Sahîḥ’ine almıştır: “Üç şeyi her kim bir araya getirebilirse imanın tamamını elde etmiş olur: Kendi aleyhine de olsa insafı elden bırakmamak, herkese selâm vermek, fakir iken bile sadaka vermek” (“Îmân”, 20).

Ammâr b. Yâsir’e ait olduğu söylenen bir kılıç, Topkapı Sarayı Müzesi’nin Mukaddes Emanetler bölümünde (Envanter, nr. 21/149) muhafaza edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 263-265, 319-321; Buhârî, “Îmân”, 20, “Salât”, 63, “Teyemmüm”, 8, “Cihâd”, 17, “Fiten”, 18; a.mlf., et-Târîhu’s-sagır (nşr. Muhammed İbrâhim Zâyed), Kahire 1396-97/1976-77, I, 79-80, 84; Müslim, “Fiten”, 70, 71, 72, 73; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 261, 319-320, 330; II, 367, 392-393, 496-497, 498, 506, 683, 713; III, 104, 208; İbn Sa‘d, et-Tabakat, III, 31, 32, 227, 246, 264; IV, 253; V, 19, 20, 93; VI, 7, 8; VIII, 264-265; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 256-258; Belâzürî, Ensâb, I, 116, 156-175, 211-212, ayrıca bk. İndeks; IV/1, s. 525, 537-539, 554, 557, 580, 588; Taberî, Tefsîr, VII, 127-128; XIV, 122, 124; Hatîb, Târîhu Bagdâd, I, 150-153; İbn Abdülber, el-İstî‘âb (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1969, III, 1135-1141; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe, Kahire 1285-87, IV, 43-47; Ebû Nuaym, Hilye, I, 139-143; Nevevî, Tehzîb, II, 37-38; Heysemî, Mecmau’z-zevâid, Beyrut 1967, IX, 291-298; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, I, 406-428; İbn Hacer, el-İsâbe, II, 512-513; Aynî, ʿUmdetü’l-karî, İstanbul 1308-11, I, 229-230; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 191-192; H. Reckendorf, “Ammâr”, İA, I, 410-411; a.mlf., “Ammar b. Yasir”, EI² (Fr.), I, 461.

Mustafa Fayda

AMMÂRİYYE

العمّارية

Ca‘fer-i Sâdık’tan sonra imâmetin oğlu Abdullah’a intikal ettiğini kabul eden ve reisleri Ammâr b. Mûsâ’ya nisbetle anılan Şiî grup.

(bk. İMÂMİYYE)

AMMÂRİYYE

العمّارية

Kadiriyye tarikatının Ammâr Bû Sennâ’ya (XVIII. yüzyıl) nisbet edilen Tunus ve Cezayir’deki kollarından biri.

(bk. KADİRİYYE)

AMMÂROĞULLARI

بنو عمّار

1070-1109 yılları arasında Trablusşam ve civarında hüküm süren bir aile.

Ailenin kurucusu Emînüddevle Ebû Tâlib Hasan b. Ammâr Trablusşam kadısı idi. Şehrin Fâtımî valisi Muhtârüddevle'nin 462 (1070) yılında ölümü üzerine Emînüddevle bağımsızlığını ilân ederek burada müstakil bir hânedan kurdu. Yaptırdığı medrese ve 100.000 cildi aşkın kitaptan meydana gelen zengin kütüphanesiyle Trablusşam'ı büyük bir ilim ve kültür merkezi haline getirdi. Akıllı, ileri görüşlü ve âlim bir kişiydi. Fâtımîler'i sevmediği halde Trablusşam halkının onlardan yana olduğunu bildiği için Fâtımîler'e karşı açıkça cephe almadı. Aynı şekilde Selçuklular'a da tam anlamıyla boyun eğmemekle beraber çeşitli hediyelerle Selçuklu hükümdarı ve emîrlerinin gönlünü almaya çalıştı. Bu siyaseti sayesinde böylesine karışık bir ortamda Trablusşam'da bağımsız olarak hüküm sürmeyi başardı. Kaynaklarda Tervîhu'l-ervâh ve misbâhu's-sürûr ve'l-efrâh, adlı bir eserinin olduğu rivayet edilir. Onun 1072 yılında çocuk bırakmadan ölmesi üzerine, yeğenleri Celâlülmülk Ebü'l-Hasan Ali ve Fahrülmülk Ebû Ali b. Muhammed arasında iktidar mücadelesi başladı. Sonunda Celâlülmülk Ebü'l-Hasan Ali kardeşine üstünlük sağlayarak hânedanın başına geçti (1072).

1073'te Cebele şehrini Bizanslılar'ın elinden alan Kadı İbn Suleyha şehri Ammâroğulları'na teslim edince Celâlülmülk Cebele'yi onun idaresinde bıraktı. Celâlülmülk, o devrin bölgedeki güçlü devletleri Fâtımîler ve Selçuklular'a karşı takip ettiği denge politikasıyla devleti iyi idare etti. Nitekim Anadolu Selçuklu Sultanı I. Süleyman Şah 1082'de Tarsus'u fethettikten sonra Kadı Celâlülmülk b. Ammâr'a elçi gönderip o yöre için kadı ve hatip istemişti. Celâlülmülk emirliğinin ilk yıllarında Fâtımîler'in eline düşmekten korkarak kendisine sığınan Muallâ b. Haydere'yi akrabası olmasına rağmen onlara teslim etmekte tereddüt göstermedi. Sultan Melikşah'ın kardeşi Tâcüddevle Tutuş'un Trablusşam'ı muhasara etmesine de mahirane bir politika takip ederek engel oldu. Selçuklu kuvvetlerine

karşı koyamayacağını anlayınca, Tutuş'un kumandanlarına Sultan Melikşah'ın Trablusşam ve civarına hâkimiyetini onaylayan menşur*u ile birlikte 30.000 dinar ve değerli hediyeler gönderip onu bu niyetinden vazgeçirmelerini istedi. Bu menşuru gören Halep Emîri Aksungur, Tutuş'a, elinde böyle bir menşuru bulunduran bir şahsı muhasara edemeyeceğini söyleyerek ordudan ayrıldı. Daha sonra Tutuş da şehri kuşatmaktan vazgeçip oradan uzaklaşmak zorunda kaldı.

Celâlülmülk'ün ölümü üzerine yerine kardeşi Fahrülmülk Ebû Ali Ammâr geçti (1099). Fahrülmülk barışçı bir emîr idi. Küçük bir orduya sahip olduğu halde Tartûs'a kadar uzanan zengin bir araziye hâkimdi. Komşularına karşı takip ettiği politika sayesinde bağımsızlığını devam ettiriyordu. Kadı İbn Suleyha'nın ölümü üzerine yerine geçen oğlu Ebû Muhammed, Fahrülmülk ile anlaşmazlığa düşünce Dımaşk Atabegi Tuğtegin'den yardım istedi, o da oğlu Tâcülmülûk Böri'yi göndererek şehre hâkim oldu (494/1100-1101). Böri'nin halka kötü davranması sebebiyle Cebele'yi geri alarak Böri ile birlikte Trablusşam'a dönen Fahrülmülk, Tuğtegin ile münasebetlerini bozmamak gayesiyle, şehri Haçlılar'ın eline geçmesinden endişe ettiği için aldığını söylemiştir. Haçlılar'ın kendi topraklarına yaklaştığını görünce onlara dostça davrandı. Urfa Kontu Baudouin de Boulogne krallık tacını giymek üzere Kudüs'e giderken ona yardımcı oldu. Ancak Haçlılar o civardan uzaklaşınca onların işgal ettikleri Tartûs ve Maraclea şehirlerini geri aldı. Bu suretle Latakia ve Cebele'den Fâtımîler'in denetimi altında bulunan Beyrut'a kadar bütün sahil yolunu kontrolüne geçirdi. Trablusşam ve Ammâroğulları'nın hâkimiyetindeki diğer yerler Fahrülmülk devrinde devamlı olarak Haçlı saldırılarına mâruz kaldı. Müstahkem Arka şehri 1099'da iki ay müddetle kuşatıldığı halde alınamadı. Tartûs ise 17 Şubat 1099'da Haçlılar'a teslim oldu. Toulouse Kontu Raymond de Saint Gilles Fahrülmülk'ten 15.000 dinar ve pek çok hediye aldıktan sonra Arka kuşatmasına son verdi (16 Mayıs 1099). Fahrülmülk böyle bir anlaşma yaptığı için tenkit edilmiş, fakat daha sonraki olaylar onun ileri görüşlü bir devlet adamı olduğunu göstermiştir. Raymond'un Trablusşam'a saldıracağını öğrenen Fahrülmülk, Cenâhüddevle'nin Humus nâibi Emîr Yâhiz ve Dımaşk meliki Dukak'tan âcil yardım istedi. Yâhiz bizzat yardıma giderken Dukak sadece asker göndermekle yetindi. 1102 yılında Trablus önlerinde meydana gelen savaşta Raymond onları mağlûp etti. Ancak Fahrülmülk şehri savunmaya devam

etti ve zaman zaman Haçlı hâkimiyetindeki yerleri yağmalayarak onların erzak ikmaline engel oldu. Raymond ise Trablus'u ele geçirme hususunda kararlıydı. Bu maksatla kırk gemiden teşekkül eden bir Ceneviz filosuyla saldırıya geçti. Fakat bu taarruz başarısızlığa uğradı. Bunun üzerine Raymond 1103 yılı Aralık ayında şehrin varoşlarında karargâh kurdu ve şehre 5 km. mesafede Bizanslılar'ın da yardımıyla büyük bir kule inşa ettirdi (1104). Trablus artık devamlı olarak kuşatma altındaydı. Fakat

Haçlılar bütün gayretlerine rağmen bir sonuç alamıyorlardı. Raymond kara tarafında giriş çıkışlara hâkim olmakla beraber yeterli deniz gücüne sahip değildi. Ammâroğulları ise sahip oldukları büyük servet sayesinde hâlâ muhteşem bir ticaret filosunu ellerinde bulunduruyorlar ve bir kısım ihtiyaçlarını Mısır limanlarından temin ediyorlardı. Yaz sonlarına doğru bir çıkış hareketi yaparak şehrin varoşlarını kalenin duvarlarına kadar yakıp yıktılar. Fahrülmülk ertesi yıl şehrin varoşlarını hıristiyanlara terkederek onlarla bir ateşkes anlaşması yaptı.

Raymond 28 Şubat 1105 tarihinde ölünce yerine kuzeni Kont Guillaume Jourdain geçti. O da Raymond'un politikasını takip ederek hem Bizans'la iş birliğini devam ettirdi, hem de Trablus muhasarasını sürdürdü. Bizans'la yaptığı iş birliği sayesinde Kıbrıs'tan düzenli bir şekilde ikmal malzemeleri sağladı. Kara yoluyla ikmal yapamayan Trablusşam halkı ise çok zor durumdaydı. Mısır limanlarından gelen erzak kalabalık ahaliye kâfi gelmiyor, bu yüzden şehirde sefalet ve hastalık hüküm sürüyordu. Buna rağmen Haçlı saldırılarına büyük bir cesaretle karşı koyan Fahrülmülk kimden yardım isteyeceğine karar veremiyordu. Fâtımîler'e müracaat etse onlar kendilerine tâbi olmasını isteyeceklerdi. Dımaşk Atabegi Tuğtegin ile de arası iyi değildi. Nihayet 1105 yılında Artukoğlu Sökmen'den yardım istemeye karar verdi. Sökmen derhal yardıma koştu, fakat Tedmür'e varınca âniden öldü. Fahrülmülk bütün bu olumsuz gelişmelere rağmen 1106-1107 yıllarında da Trablusşam'ı müdafaaya devam etti. 1108 ilkbaharında Abbâsî Halifesi Müstazhir-Billâh ve devrin en kuvvetli hükümdarı Sultan Muhammed Tapar'dan yardım istemek için Bağdat'a gitmeye karar verdi. Trablus'ta amcazadesi Ebü'l-Menâkıb'ı vekil bırakarak 500 kişilik bir muhafız birliğiyle yola çıktı. Bağdat'a giderken Dımaşk'a uğradı ve Atabeg Tuğtegin'den büyük ilgi gördü. Dımaşk'ta iken amcazadesinin isyan ederek Fâtımî veziri ve başkumandanı Emîrü'l-Cüyûş Efdal b. Bedr el-Cemâlî'ye

tâbi olduğunu öğrendi. Adamlarına haber göndererek onu yakalayıp Havâbî Kalesi’ne hapsetmelerini emretti. Fahrülmülk daha sonra Atabeg Tuğtegin’in oğlu Tâcülmülk Böri ile Bağdat’a hareket etti. Burada Sultan Muhammed Tapar tarafından muhteşem bir törenle âdeta hükümdar gibi karşılandı. Fahrülmülk getirdiği çok değerli hediyeleri takdim ettikten sonra Trablusşam’ın durumu hakkında sultan ve halifeye bilgi verdi ve yardım istedi. Sultan Muhammed Tapar, Atabeg Kutluğ Tegin’in oğlu Hüseyin’i Musul’a göndererek burada Çavlı’yı kuşatmakla meşgul olan Selçuklu ordusunun bu meseleyi hallettikten sonra Fahrülmülk ile beraber Trablusşam’ı muhasara etmekte olan Haçlılar’ın üzerine yürümelerini emretti. Fakat bu mesele halledilmediği için Selçuklu kuvvetleri yardıma gidemedi. Bunun üzerine Fahrülmülk 25 Ağustos 1108’de Dımaşk’a döndü, sonra da Cebele’ye gitti.

Bu arada Trablusşam halkı Bedr el-Cemâlî’ye haber gönderip şehri teslim almak üzere bir vali göndermesini istedi. O da Şerefüddevle Ebü’t-Tayyib’i gönderdi. Şerefüddevle, Fahrülmülk’ün adamlarını yakalayarak Mısır’a sürdü. 6 Mart 1109’da bütün Haçlı liderleri Trablus önünde toplandılar. Ceneviz ve Provence donanmaları şehri denizden kuşatırken Kudüs Kralı Baudouin de Boulogne, Urfa Kontu Baudouin du Bourg, Tel Bâşir Kontu Joscelin de Courtenay, Antakya hâkimi Tancred, Kont Bertrand de Toulouse ve Guillaume Jourdain de kuvvetleriyle karadan kuşattılar. Vali Şerefüddevle Fâtımîler’den âcil yardım istediyse de çeşitli sebeplerden dolayı bu yardım vaktinde ulaşamadı. Bütün ümitlerini kaybeden Şerefüddevle sonunda Kral Baudouin’e elçiler gönderip bazı şartlarla teslim olma teklifinde bulundu. Kral bu şartları kabul etti; Haçlılar 11 Zilhicce 502 (12 Temmuz 1109) tarihinde şehri işgal ederek esir aldıkları halka zulüm ve işkence yaptılar, şehri de tahrip ve yağma ettiler. Bu arada İslâm âleminin en güzel kütüphanelerinden biri olan Benî Ammâr Kitaplığı’nı da yaktılar. Antakya hâkimi Tancred daha sonra Fahrülmülk’ün bulunduğu Cebele’yi kuşattı. 22 Zilhicce 502 (23 Temmuz 1109) tarihinde Cebele’yi de ele geçiren Haçlılar Ammâroğulları hânedanına son verdiler. Fahrülmülk, Haçlılar şehri teslim almadan önce oradan kaçmayı başardı ve Şeyzer hâkimi Emîr Sultan b. Ali b. Münkız el-Kinânî’nin yanına gitti. Emîr kendisini iyi karşılayıp orada kalmasını istediyse de Fahrülmülk Dımaşk’a gitmeyi tercih etti. Atabeg Tuğtegin onu Dımaşk’ta misafir edip ikramda bulundu ve Dımaşk’a bağlı en büyük kasaba olan Zebedânî’yi de ona iktâ*

etti (Ağustos 1109). Fahrülmülk daha sonraki yıllarda Irak Selçuklu Sultanı Mesud'a vezir oldu. 1119 yılında vezirlikten azledildikten sonra Abbâsî halifesinin hizmetine girdi, birkaç ay sonra da vefat etti.

Muhtemelen Mağrib'den Mısır'a göç etmiş Berberî asıllı bir aileye mensup olan Ammâroğulları, zamanla Fâtımîler'den koparak Abbâsîler'e yakınlık göstermişlerse de Şiîliğe mütemayil oldukları için ihtiyatlı hareket etmeyi daha uygun bulmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîhu Dımaşk, (nşr. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1403/1983, s. 162, 236, 238, 257, 258, 262, 265, 266; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 71, 203, 311, 312, 336, 344, 389, 412, 452-454, 463, 467, 476, 477, 539, 563, 568; Ebü'l-Fidâ, el-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer, İstanbul 1286, II, 231-232, 235-236; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 311; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 169; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, Kahire 1956, V, 179-180; Zambaur, Manuel, s. 102; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Tarâblus eş-Şâm fi't-târîhi'l-İslâmî, İskenderiye 1966, s. 63-131; C. E. Bosworth, "The Political and Dynastic History of The Iranian World (A. D. 1000-1217)", CHIr., V, 116; Harold S. Fink, "The Foundation of the Latin States 1099-1118", A History of the Crusades (nşr. Kenneth M. Setton), London 1969, I, 394-398; Kamal S. Salibi, Syria Under Islam, New York 1977, s. 99, 119, 120, 130, 134, 141, 147, 149, 150, 151, 165; Ali Sevim, Biyografilerle Selçuklular Tarihi (İbnü'l-Adîm, Bugyetü't-taleb fî târîhi Haleb, Selçuklular'la İlgili Kısımlardan Seçmeler), Ankara 1982, s. 100-101; a.mlf., Suriye ve Filistin Selçukluları, Ankara 1983, s. 198, 208, 209; a.mlf., "Tuğtekin", İA, XII/2, s. 45; Coşkun Alptekin, Dimaşk Atabegliği, İstanbul 1985, s. 16, 18, 34, 38, 65, 81, 83, 87; Hikmet Beg Şerîf, Târîhu Tarâblus eş-Şâm min akdemi ezmânihâ ilâ hâzihi'l-eyyâm (nşr. M. Haddâd Yeken # M. Îsâ el-Hûrî), Trablusşam 1407/1987, s. 14, 45, 48-51, 54-55; S. Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1987, II, 7, 9, 27, 44, 47, 50-54, 57, 95; Yûsuf Derviş Gavânime, "el-Efdal b. Bedrü'l-Cemâlî ve Birinci

Haçlı Seferindeki Rolü" (trc. Abdülkerim Özaydın), TED, sy. 13 (1987), s. 149-152; M. Sobernheim, "İbn Ammâr", İA, V/2, s. 697-698; Osman Turan, "Süleyman-Şah I.", İA, XI, 211-213; Cengiz Orhonlu, "Trablus", İA, XII/1, s. 453; G. Wiet, "ʿ Ammar", EI² (İng.), I, 448.

Abdülkerim Özaydın

AMMÂROĞULLARI

بنو عمّار

1327-1401 yılları arasında Trablusgarp'ta hüküm süren bir hânedan.

Hafsîler'in iç karışıklıklar yüzünden zayıfladığı 1323-1324 yıllarında Trablus, Hafsîler'den Muhammed b. Zekeriyyâ el-Lihyânî'nin tayin ettiği

Muhammed b. Ebû İmrân (Ümrân) tarafından idare edilmekteydi. Yapılan zulüm ve haksızlıklar sebebiyle 1324'te büyük bir halk ayaklanması oldu ve Muhammed b. Ebû İmrân şehri terketmek zorunda kaldı. Bunun üzerine Muhammed b. Kabûr idareye hâkim oldu. Fakat Saîd b. Tâhir el-Mâzûkı onu öldürerek Ebü'l-Berekât b. Ebü'd-Dünyâ ile beraber şehrin yönetimini ele geçirdi. Saîd'in ölümünden sonra Hevvâre Berberî kabilesinin Zâkûga (زاكوغه) koluna mensup olan Sâbit b. Ammâr Trablusgarp'a hâkim oldu ve böylece Benî Ammâr (Benî Sâbit) hânedanının temelleri atılmış oldu (727/1327). Sâbit b. Ammâr altı ay sonra Ahmed b. Tâhir tarafından öldürüldü, fakat kısa bir süre sonra Zâkûgalılar da onu öldürerek intikamını aldılar ve Sâbit'in oğlu Muhammed'i vali seçtiler.

Muhammed b. Sâbit mütevazi bir insandı; ticaretle meşgul olur ve halka iyi davranırdı. Bir emîr gibi değil halktan biri gibi yaşardı. İhtişam ve debdebeye düşkün olmadığı için Hafsî sultanına haber gönderip Trablus'u idare etmek üzere bir vekil tayin etmesini, kendisinin sadece ismen hâkim olarak kalmak istediğini bildirdi. Muhammed b. Sâbit emirliği sırasında Cerbe'yi kuşatarak ele geçirdi, ancak bir müddet sonra geri çekilmek zorunda kaldı (747/1346-47).

Bu sırada giderek kuvvetlenen Merînîler Tunus'a hâkim oldular (748/1347-48). Ebü'l-Hasan el-Merînî, Muhammed b. Sâbit'in hâkimiyetini tanıdı ve Hafsîler başşehirlerine dönünce Trablusgarp Ammâroğulları'nın elinde müstakil bir şehir olarak kaldı. Muhammed b. Sâbit'ten sonra ailenin başına oğlu Sâbit b. Muhammed geçti (1348). Fakat o, babasının aksine âdeta bir hükümdar gibi hareket ediyordu. Onun zamanında Cenevizli amiral

Philippo Doria Sardinya üzerine saldırmış fakat başarı sağlayamayınca Trablusgarp'ı ele geçirmek için planlar hazırlamaya başlamıştı. 1354-1355 yıllarında Philippo Doria, orada bulunan Franklar'dan şehrin savunma imkânlarının zayıf olduğunu ve kıtlığın hüküm sürdüğünü haber alınca, Sâbit b. Muhammed'e tüccarların şehre gıda maddesi getirmek istediklerini, ancak halkın silâhlı olmasından dolayı bundan endişe ettiklerini, eğer halktan silâhları alıp kalede toplarsa derhal gıda maddesi sevkedeceğini bildirdi. Buna inanan Sâbit silâhları kalede topladı. Tüccar kılığında şehre giren Cenevizli askerler sabaha karşı halkı kılıçtan geçirerek şehre hâkim oldular (1355). Sâbit ve kardeşi Ammâr kaleden kaçıp Cevârî kabilesine sığındılar. Fakat her ikisi de geçmişteki bazı olaylar yüzünden intikam hırsıyla öldürüldü. Katliamdan kurtulabilen diğer kardeşi Ebû Bekir b. Muhammed ise İskenderiye'ye kaçtı. Cenevizliler şehri yağma ve talan ettiler. Ele geçirdikleri ganimetlerin değeri bir milyon 800 florino idi. Şehirde beş ay kalan Cenevizliler daha sonra burayı Kabis ve Cerbe hâkimi Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali'ye 50.000 miskal altına sattılar. Böylece Trablus'ta hâkimiyet Merînîler'e bağlılık arzeden Ahmed b. Ali el-Mekkî'nin eline geçti. Ona oğlu Abdurrahman halef oldu (766/1364-65). Fakat Abdurrahman ehliyetsiz bir idareci ve kötü bir insan olduğu için halk ondan nefret ediyordu.

İskenderiye'ye kaçmış olan Ebû Bekir b. Muhammed ise Hafsîler'in 771'de (1369-70) Tunus'a yeniden hâkim olmalarından faydalanarak hıristiyanlardan kiraladığı gemilerden oluşan bir donanmayla Trablus'u kuşattı. Abdurrahman'dan usanmış olan halk da Ebû Bekir'e yardımcı oldu ve sonunda Ebû Bekir bedevî Araplar'ın da desteğiyle Trablus'a hâkim oldu (772/1370-71). Tunus'taki Hafsî Sultanı Ahmed b. Muhammed'e hediyeler gönderip itaat arzetti; bunun üzerine o da Ebû Bekir'i Trablus valisi olarak tanıdı.

Ebû Bekir'in ölümü üzerine yerine yeğeni Ali b. Ammâr geçti (1390). Bu dönemde Ammâroğulları bazan Hafsîler'e tâbi oluyor, zaman zaman da bağımsız hareket ediyordu. Ancak hânedan, mensupları arasındaki anlaşmazlıklar yüzünden bir süre sonra zayıf düştü. Ali b. Ammâr ordu kumandanı olan Kasım'ın çocuk yaştaki amcazadesi Yahyâ b. Ebû Bekir b. Sâbit adına yönetime hâkim olmasından korktuğu için onu Trablus'tan uzaklaştırdı. Kasım İskenderiye'de Hafsî sultanının adamlarından biriyle

karşılaştı ve onun himayesinde Tunus'a giderek Sultan Ahmed b. Muhammed'i Trablus'a müdahaleye teşvik etti. O da Kasım'ı oğlu Ebû Hafs Ömer ile beraber Trablus'a gönderdi (794/1391-92). Hafsî kuvvetleri şehri bir yıl muhasara ettikleri halde sonuç alamadılar. Bu durum askerler arasında huzursuzluğa sebep oldu. Sonunda Hafsîler'e savaş tazminatı ödenerek kuşatmanın kaldırılması hususunda anlaşma sağlandı ve Ebû Hafs Ömer Tunus'a döndü. Fakat amcazadeleri Yahyâ ile Abdülvâhid şehri ele geçirmek için Ali b. Ammâr ile mücadeleye devam ettiler.

Ali b. Ammâr birkaç yıl boyunca Hafsîler'den bağımsız olarak hareket etti, ancak dışarıdan yardım istemek zorunda kaldı. Sicilya kralları bu sırada Kuzey Afrika işleriyle ilgilenmeye başlamışlardı. 1334'te ellerinden çıkmış olan Cerbe'yi geri alma arzuları da bu hususa etkili oluyordu. Kral Martinoil, Ali b. Ammâr'dan gelen istek üzerine 22 Nisan 1393 tarihli bir fermanla Guglielmo Talamanca ve Ugonedi Santa Pace'yi Trablus'a göndermeyi kabul etti. Onlar daha yola çıkmadan Mayıs 1393'te Trablus ve Cerbe'den gelen elçiler kralın hâkimiyetini tanıdıklarını ve bu iki şehri idare edecek valileri beklediklerini haber verdiler. Böylece kralın adamları kolayca Trablus ve Cerbe'ye hâkim oldular.

Öte yandan Ebû Fâris Abdülazîz b. Ebü'l-Abbas Hafsîler'in başına geçince (1394) Yahyâ ile Abdülvâhid de ondan yardım istediler. Ebû Fâris Abdülazîz bu istek üzerine Trablus'a hareket etti ve şehri ele geçirdi. Daha sonra Ali b. Ammâr'ın yerine Yahyâ'yı vali, Abdülvâhid'i de ordu kumandanı tayin ederek Tunus'a döndü. Bir müddet sonra onların bağımsız hareket etmeleri, başka bir rivayete göre ise onların kabiliyetsizlikleri yüzünden şehrin Franklar'ın eline geçmesinden korkarak ikisini de azledip hapsettirdi ve yerlerine kendi adamlarını görevlendirdi. Böylece Ammâroğulları hânedanı da sona ermiş oldu (803/1401).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Haldûn, el-ʿİber, Bulak 1284 → Beyrut 1399/1979, VI, 382, 390, 422 vd.; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, I, 529-530; Şevkânî, el-Bedrü't-tâliʿ, I, 180; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, İstanbul 1285, II, 595; Mahmûd Nâci, Târîhu Tarâblus el-Garb (trc. Abdüsselâm Edhem # Muhammed el-Estâ), Bingazi 1390/1970, s. 144-145; E. Rossi, Libyâ (trc. Halîfe Muhammed et-Tüleysî), Beyrut 1394/1974, s. 117-122; a.mlf., "Trablus", İA, XII/1, s. 446; Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Târîhu'l-fethi'l-ʿArabî fî Libyâ, Beyrut 1972, s. 346-355; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 98; Jamil M. Abu'n-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, Cambridge 1987, s. 126, 130, 189; "Ammâr", İA, I, 409; G. Wiet, "ʿAmmar", EI² (İng.), I, 448.

Abdülkerim Özaydın

AMME SÛRESİ

(bk. NEBE’ SÛRESİ)

AMMÛRİYE

İçbatı Anadolu'da İstanbul'dan Çukurova'ya giden eski Bizans askerî yolu üzerinde bugün harabeleri bulunan eski bir şehir ve kale.

Halkın "Hergan Kale" dediği Ammûriye (Amorion) Kalesi, rivayete göre ilk defa Zenon (474-491) tarafından kurulmuştur. Mes'ûdî ise Anastasius zamanında (491-518) inşa edildiğini yazmaktadır. Ammûriye, İslâm'ın ilk devirlerinden itibaren İstanbul'un fethi için gelen müslüman ordular tarafından kuşatılmış ve 49'da (669) Yezîd'in İstanbul seferi sırasında fethedilmiştir. Fakat daha sonraları zaman zaman elden çıkmış, sonunda Abbâsî Halifesi Mu'tasım döneminde 838'de kesin olarak zaptedilmiştir. Mu'tasım şehri yıkmış ve yeniden inşa etmişse de 931'de Tarsus emîri tarafından tekrar tahrip edilmiştir. Bu tarihten sonra Ammûriye giderek önemini kaybetmiştir. Yeri uzun zaman bilinmeden kalan şehrin harabeleri, XIX. yüzyılda seyyah Hamilton'un araştırmaları sonunda Emirdağ'ın (Aziziye) 12 km. kadar doğusunda Hamzahacılı ve Hisar köylerinin yakınında ortaya çıkarılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IV, 241; VI, 439; IX, 57, 62-72, 120; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb, I, 326; IV, 60, 64; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, IV, 158; W. Hamilton, Researches in Asia Minor, Pontus and Armenia, London 1842, I, 448; C. H. Texier, Description de l'Asie Mineure, Paris 1849, s. 471; Besim Darkot, "ʿAmmûriye", İA, I, 411-412; M. Canard, "Ammuriya", EI² (İng.), I, 449.

DİA

AMPİR ÜSLÛP

(bk. EMPİRE)

AMR b. ABESE

عمرو بن عبسة

Ebû Necîh Amr b. Abese b. Hâlid es-Sülemî

İslâmiyet'i ilk kabul eden sahâbîlerden.

Süleym kabilesinin Becîle boyuna mensuptur. Câhiliye döneminde putlara tapmaktan nefret ederdi ve bundan dolayı sürekli bir arayış içindeydi. Zaman zaman Ehl-i kitap'tan bazılarıyla görüşür ve bilgi edinirdi. Bir gün yine putlardan nefretle söz ederken biri ona Mekke'deki bir şahsın da putların aleyhinde konuştuğunu söyledi. Bunun üzerine hemen Mekke'ye gidip Hz. Peygamber'le görüştü ve müslüman oldu. Kendi ifadesine göre o sırada yalnızca Hz. Ebû Bekir ile Bilâl-i Habeşî müslüman olmuştu. Orada Resûlullah'ın yanında kalmak istedi. Fakat Hz. Peygamber ona, şu anda şartların müsait olmadığını, evine dönmesini ve İslâmiyet'i açıkça tebliğ etmeye başladığını duyunca tekrar gelmesini söyledi. O da ailesinin yanına dönüp Hz. Peygamber'den haber beklemeye başladı. Mekke'nin fethinden kısa bir süre önce Medineli bir grupla karşılaştı ve Resûlullah'ı sordu. Halkın büyük bir coşkuyla İslâm dinini kabul ettiğini öğrenince derhal Medine'ye giderek Mekke'nin fethine, daha sonra da Tâif Muhasarası'na katıldı. Bir müddet Medine'de kaldıktan sonra Suriye üzerine gönderilen orduda görev aldı ve Yermük Savaşı'nda Hâlid b. Velîd'in süvari birliklerine kumanda etti (13/634).

Büyük bir ihtimalle Hz. Osman'ın halifeliğinin son yıllarında Hıms'ta öldü. Ebû Ümâme el-Bâhilî, Sehl b. Sa'd, Kesîr b. Mürre ve Adî b. Ertât gibi muhaddisler ondan hadis rivayet etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 111, 384-385; Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 294; İbn Sa'd, et-Tabakat, IV, 214-219; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 290; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 315, 317; III, 397; IV, 67; İbn Hazm, Cevâmiu's-sîre, Beyrut 1403/1983, s. 22; İbn Abdülber, el-İstî'ʿâb, II, 498-501; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe, IV, 251-252; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 456-460; İbn Hacer, el-İsâbe, III, 5-6.

Ahmet Önkal

AMR b. ADÎ

عمرو بن عدي

Amr b. Adî b. Nasr b. Rebîa el-Lahmî

Milâdî III-VII. yüzyıllarda Hîre'de hüküm süren Lahmî Krallığı'nın ilk hükümdarı.

Annesi Câhiliye döneminde Hîre ve Enbâr'a hâkim olan Cezîme el-Ebraş'ın kız kardeşi Rakaş'tır. Dayısı Cezîme, Tedmür (Palmyre) Kraliçesi Zebbâ tarafından öldürülünce onun yerine geçti ve Kraliçe Zebbâ'yı öldürerek dayısının intikamını aldı. Daha sonra Hîre'deki Lahmîler'i teşkilâtlandırıp Lahmî Krallığı'nı kurdu ve elli yıldan fazla bağımsız olarak hüküm sürdü. Milâdî III. yüzyılın ikinci yarısında 120 yaşını geçmiş olduğu halde öldü.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Sâvî), s. 280-282; Ya'kubî, Târîh, I, 208-209; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I, 613-627; Cevad Ali, el-Mufassal, III, 104-106, 177-178, 184-186; Ch. Pellat, "Amr b. Adı", EI² (Fr.), I, 463.

Ahmet Önkal

AMR b. ÂS

عمرو بن العاص

Ebû Abdillâh (Ebû Muhammed) Amr b. el-Âs (el-Âsî) b. Vâil es-Sehmî el-Kureşî (ö. 43/664)

Meşhur sahâbî, Mısır fâtihi ve devlet adamı.

Kureyş kabilesinin Sehm koluna mensuptur. Mekke’de doğdu. Müslüman olmadan önce Mekke’nin ticaret ve siyaset hayatında önemli bir yeri vardı. Dış ülkelere yaptığı ticarî seyahatler sırasında Habeşistan Hükümdarı Necâşî ile dost oldu. Bundan dolayı Habeşistan’a hicret eden müslümanlara sığınma hakkı tanınmayıp iade edilmeleri için Mekke şehir devleti adına elçi olarak Necâşî’ye gönderildi. Ebû Süfyân başkanlığındaki ticaret kafilesinde bulunduğundan Bedir Savaşı’na katılamadı. Uhud ve Hendek savaşlarında Kureyş ordusunun süvari birliklerine kumanda etti. Mekke fethinden önce 1 Safer 8 (31 Mayıs 629) tarihinde müslüman oldu.

Bazı araştırmacılar, onun Kureyş’in hezimetini ve müslümanların başarılarını görerek sırf siyasî maksatla ve istikbal endişesiyle İslâmiyet’i kabul ettiğini iddia ederler; hatta A. J. Wensinck, “Güya Amr’ın ihtidası da Habeşistan’da, hıristiyan Necâşî’nin tesiri ile olmuş imiş!” (bk. İA, I, 412) diyerek bu konudaki rivayetleri hafife almak isterse de bu tür iddia ve ithamlar, Necâşî Ashame gibi hıristiyan bir hükümdarın önce İslâmiyet’e sempati ile bakmasına, sonra da müslüman olmasına gönüllerinin razı olmayışından kaynaklanmaktadır. Dostu Necâşî’nin Amr’ı müslüman olmaya teşvik ettiği, onun da İslâmiyet’i kabul ettiğine dair rivayetler iddia edildiği gibi asılsız değildir (bk. Zehebî, III, 59-63; Sââtî, XXI, 133-139; XXII, 338-339).

Amr’ın askerî ve siyasî kabiliyetini, bilgi ve cesaretini gören Hz. Peygamber, Zâtüsselâsil seriyyesinde Ebû Bekir, Ömer, Ebû Ubeyde gibi daha önce müslüman olmuş ashabın başına onu kumandan tayin etti; daha sonra da İslâmiyet’i tebliğ etmek ve vergi toplamak üzere Uman’a

gönderdi. Hz. Peygamber vefat ettiği zaman o bu görevle Uman'da bulunuyordu. Resûlullah'ın vefat haberini alınca Medine'ye geldi; Hz. Ebû Bekir'e yapılan biat merasimine katıldı ve mescidde onun halifeliğini teyit eden bir konuşma yaptı. Hz. Ebû Bekir döneminde küçük bir askerî birliğin başında Güneydoğu Filistin'e gönderildi ve bölgenin fethinde büyük rolü oldu. Ecnâdeyn ve Yermük savaşlarına katıldı. Hz. Ömer zamanında Filistin'i kesin olarak İslâm hâkimiyeti altına aldı. Kudüs halkının şehri Halife Ömer'e teslim etmelerini sağlayan da odur. Amvâs'ta çıkan vebada aldığı tedbirlerle İslâm ordusunun toptan yok olmasını önledi. Hz. Ömer'e Mısır fethinin stratejik açıdan zaruri olduğunu, Filistin ve Suriye bölgesinde mağlûp olan Bizans kumandan ve askerlerinden bir kısmının Mısır'a kaçtıklarını ve her an Mısır tarafından bir tehlike gelebileceğini söyleyerek onu bu ülkenin fethine ikna etti. Muharrem 19'da (Ocak 640) 4000 kişilik bir süvari birliğiyle sınır kasabası Feremâ'yı aldıktan sonra Zübeyr b. Avvâm kumandasındaki 5000 kişilik takviye kuvvetlerinin de yardımıyla Aynişems'te güçlü Bizans ordusunu imha etti. Buradan Babilon Kalesi üzerine yürüdü ve yedi aylık bir kuşatmadan sonra bu müstahkem kaleyi fethetti. Daha sonra İskenderiye'yi teslim alarak Mısır'a hâkim oldu (21/642). Bu başarılarından dolayı haklı olarak "Mısır fâtihi" unvanını aldı ve bu yeni eyalete vali tayin edildi.

Amr b. Âs Mısır'da askerî faaliyetler yanında idarî ve iktisadî düzenlemeler de yaptı. Bayındırlık alanında da ciddi teşebbüslerde bulundu; Fustat şehrini kurdu ve kendi adıyla anılan camiyi inşa etti. Firavunlar'ın yaptırdığı eski kanalı yeniden açtırdı ve Nil nehri kıyısındaki Babilon ile Kızıldeniz sahilindeki Kulzüm (Süveyş) Limanı'nı birbirine bağladı. "Halîcü emîri'l-mü'minîn" adı verilen bu su yoluyla Halife Ömer'e yirmi gemi yükü erzak gönderdi.

Hz. Ömer'in yaralanması sırasında Medine'de bulunuyordu. Şûraya seçilme arzusu halife tarafından uygun görülmedi. Hz. Osman halife olduktan sonra Mısır valiliğine bir süre daha devam etti ve bir ara Bizanslılar tarafından işgal edilen İskenderiye'yi geri aldı (25/646). Malî işleri yürütmek üzere Mısır'a tayin edilen Hz. Osman'ın süt kardeşi Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh ile anlaşamadıkları için Mısır valiliğinden azledildi (27/648); bundan dolayı çok müteessir oldu ve hoşnutsuzluğunu her vesile ile dile getirdi.

Hz. Osman’ın şehid edilmesiyle sonuçlanan isyan hareketlerini Amr’ın desteklediği yolundaki rivayetler (bk. A. J. Wensinck, İA, I, 413) doğru değildir. Hatta bu iddiaların tam aksine, Taberî onun olaylara karışmamak için Medine’yi üzüntü içinde terkettiğini, Hz. Osman’ın vefat haberini aldığında hıçkıra hıçkıra ağladığını kaydeder. Hz. Ali’nin halifeliğine başlangıcından itibaren karşı çıktıysa da hadiselere karışmayıp ortalığın yatışmasını bekledi. Ancak Cemel Vak‘ası’ndan sonra, Hz. Osman’ın intikamını almak üzere Muâviye b. Süfyân’ın saflarına katıldı ve ona büyük destek sağladı. Hz. Ali ile Muâviye arasındaki ihtilâf diplomatik yollarla çözülemeyince, Suriye ordusunu Hz. Ali’ye karşı savaşa hazırlamak için büyük gayret sarfetti. Sıffîn Savaşı’nda Şam süvari birliklerinin kumandanıydı. Savaş boyunca safların tanzimi ve mevzilerin hazırlanmasıyla bizzat meşgul oldu. Suriye birlikleri mağlûp olmak üzereyken orduda mevcut Kur’an sahifelerini mızraklara taktırarak her iki tarafı da Kur’an’ın hükmünü kabule çağırdı. Bu teklifin benimsenmesi üzerine, taraflar aralarındaki ihtilâfı Kur’an ve Sünnet’e göre çözümlemek için iki hakem seçmeye karar verdiler. Hz. Ali Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’yi, Muâviye de Amr b. Âs’ı hakem tayin etti. Kur’an ve Sünnet’e uygun bir şekilde hüküm vereceklerini taahhüt eden hakemler Ramazan 37’de (Şubat 658) Kûfe ile Şam arasındaki Ezruh’ta bir araya geldiler. Amr ile Ebû Mûsâ’nın buradaki müzakereleri ve varılan sonuç ile ilgili rivayetler oldukça karışıktır. Genellikle kurnaz bir politikacı olarak bilinen Amr’ın, Ebû Mûsâ’ya hile ile Hz. Ali’yi halifelikten azlettirip Muâviye’yi halife ilân ettiği görüşü yaygındır. Bu olaydan sonra kendisini daha güçlü hisseden Muâviye, Amr Şam’a dönünce halifeliğini ilân etti. Bu arada Amr b. Âs askerleriyle Mısır’a girerek Hz. Ali’nin valisi Muhammed b. Ebû Bekir’i mağlûp edip öldürttü ve bölgenin idaresini yıllar sonra Muâviye’nin valisi sıfatıyla yeniden ele aldı (38/658); ölümüne kadar da bu görevde kaldı.

Hz. Ali’yi, Muâviye’yi ve Amr’ı öldürmek üzere harekete geçen üç Hâricî’den Zâzeveyh, suikast günü Amr’ın rahatsızlığı sebebiyle sabah namazını kıldırmakla görevlendirdiği Hârice b. Huzâfe’yi Amr zannederek hançerledi. Amr b. Âs bu hadiseden üç yıl sonra, Mısır’da bir ramazan bayramı günü doksan yaşını aşmış olduğu halde vefat etti ve oğlu Abdullah tarafından defnedildi.

Araplar’ın meşhur dört dâhisinden biri kabul edilen Amr b. Âs zeki, son

derece cesur, iyi bir hatip ve şair, kabiliyetli bir idareci idi. Onun bu yönlerini takdir eden Hz. Ömer, “Amr dünyada kaldıkça hep idareci olmalıdır” derdi. Hz. Peygamber’den ve Âişe’den hadis rivayet etmiş olup rivayetlerinin tamamı, mükerrerleriyle birlikte kırk kadardır. Bunlardan üçü hem Buhârî hem de Müslim’de, ayrıca biri Buhârî’de, ikisi de Müslim’dedir. Kendisinden rivayette bulunanlar arasında oğlu Abdullah, Ebû Osman en-Nehdî, Kays b. Ebû Hâzim ve Urve b. Zübeyr de bulunmaktadır. Bazı beyitleri Arap edebiyatında örnek (şâhid) olarak kullanılan güzel şiirler de söylemiştir (bk. Sezgin, II, 284).

BİBLİYOGRAFYA

İbn İshak, es-Sîre, s. 148-149, 194-197; İbn Hişâm, es-Sîre, III, 276-278; İbn Sa‘d, et-Tabakat, II, 67, 69, 160; III, 259-261; IV 254-261; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, VI, 303; İbn Kuteybe, el-İmâme ve’s-siyâse (nşr. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî), Kahire 1387/1967, I, 86-88, 95-97, 101-102, 116-118; Belâzürî, Ensâb, I, 170, 312; Ya‘kubî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), III, 29-31; IV, 239, 558-559; Mes‘ûdî, Mürûcü’z-zeheb (Meynard), IV, 402; İbn Abdürabbih, el-İkdü’l-ferîd, IV, 345-348; İbn Abdülber, el-İstî‘âb, II, 512-515; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-Avâsım mine’l-kavâsım (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Kahire 1399, s. 177-178; İbnü’l-Esîr, Üsdü‘l-gabe, IV, 246-248; a.mlf., el-Kâmil, III, 81-88, 149-150, 155-156, 163-164, 274-276, 33l-333, 354-357, 407; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, III, 5477; İbn Kesîr, el-Bidâye, VII, 170, 253-273, 282-284; İbn Hacer, el-İsâbe, III, 2-3; Sezgin, GAS, II, 284; Sââtî, el-Fethu’r-rabbânî, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), XXI, 133-139; XXII, 338-339; Akkad, el-ʿAbkariyyâtü’l-İslâmiyye 1-4 (el-Mecmûatü’l-kâmile içinde), Beyrut 1986, IV, 11-196; Bedri Muhammed Fehd, “Amr b. el-Âs”, el-Müerrihu’l-Arabî, XXVIII, Bağdad 1986, s. 66-74; Michael Lecker, “The Estates of Amr b. al-As in Palestine: Notes on a New Negeu Arabic Inscription”, BSOAS, LII/1 (1989), s. 24-37; Ronart, CEAC, s. 40; A. J. Wensinck, “Amr”, İA, I, 412-413; a.mlf., “Amr b. al-Âs”, EI² (Fr.), I, 464.

Ahmet Önkal

AMR b. ÂS CAMİİ

Kahire'de Mısrü'l-kadîme adıyla da anılan Fustat'ta Amr b. Âs tarafından yaptırılan cami.

Müslümanlığın yayılması sırasında Mısır'ı fetheden kumandan Amr b. Âs 21 (642) yılında birinci İskenderiye kuşatmasından dönünce ordugâhın kurulduğu Fustat'ta bir cami yapılmasını emretmiştir. İslâmiyet'in ilk dinî yapılarından olan bu cami çok basit bir mimariye sahipti. Bazılarının iddiasına göre cami eski bir Kopt kilisesinin harabesi üstünde inşa edilmişti. Kindî'nin yazdığına göre, Halife Muâviye'nin isteğiyle Mısır Valisi Mesleme, 673 yılında ilk camiyi yıktırarak doğu ve kuzey tarafından daha geniş olarak yaptırmış, Makrizî'ye göre dört köşesine dört minare ilâve ettirmiştir. Bunların İslâm sanatında ilk minareler olduğu kabul edilmektedir. Mısır Valisi Abdülazîz b. Mervân ise 79'da (69899) burayı batı tarafından daha geniş olarak yenilemiştir. 711-712'de Kurre b. Şerîk el-Absî, Velîd b. Abdülmelik'in emriyle yaptırdığı tamirde yarım daire biçiminde mihrap ilâve ettirmiş, Amr zamanında yapılan minberi kaldırtarak yeni bir minber koydurmuştur. 133'te (750-51) Vali Sâlih b. Ali kuzeye dört dizi sütun ilâve ettirerek camiyi genişletmiş, 175'te (791-92) Hârûnürreşîd zamanında, Mısır Valisi Mûsâ b. Îsâ caminin arka tarafına Ebû Eyyûb Rahbesi diye tanınan bir sahn-revak ilâve ettirmiştir. Yolu daraltan bu ekin daha sonra yarısı yıkılarak yol genişletilmiştir. 827'de Abdullah b. Tâhir camiyi yeni baştan yaptırarak batı tarafından bir misli daha büyütmüştür. Böylece sütunların sayısı 378'e yükselmiş, ölçüleri tahminlere göre 110x87 m. kadar olmuştur. Suâd Mâhir Muhammed'e göre ise caminin ölçüleri 112.5x120.5 m. olmuştur ki bu ölçüler bugünkülere uygundur. Bu sırada caminin kapıları on üçe, minareleri ise beşe çıkmıştır. 985'te camiyi ziyaret eden Mukaddesî duvarlarda mozaik süslemeler gördüğünü belirtmekte, Yâkut da 997'de mozaiklerin tamir edildiğinden bahsetmektedir. IX ve X. yüzyıllarda yapılan birçok ekleme ve süslemelerden sonra 568'de (1172-73) Selâhaddîn-i Eyyûbî camiyi tamir ettirmiş, 1250-1257 yılları arasında ve 666'da (1267-68) Zâhir Baybars, 1288'de Mansur Kalavun emriyle Emîr Baybars Çaşnigîr, 1303 zelzelesinden bir yıl sonra da Emîr Sâlâr tarafından tekrar tamir ettirilmiştir.

Bu sırada yapılan batı cephesindeki alçı pencerelerle alçı mihrap günümüze kadar gelmiştir. Mihrabın sülüs hatla yazılı kitâbesinde Emîr Sâlâr'ın adı okunmaktadır. Cami XIV. yüzyıl sonlarında çok harap halde olduğundan, 1399'dan sonra Mısır tüccarlarının reisi Burhâneddin İbrâhim b. Ömer kendi parasıyla camiyi baştan başa elden geçirtmiş ve tamir işleri üç yılda sona ermiştir. 1468-1496 yılları arasında da Kayıtbay camiyi tekrar tamir ettirmiştir. Osmanlı idaresi sırasında 1672'de Mısır'a giden Evliya Çelebi, Amr Camii'nin yapılışı hakkında bir efsane anlattıktan sonra burada evvelce bir Kopt ile bir Rum manastırı bulunduğunu, caminin içinde 820 sütun olduğunu, kemerlere oturan tavanının nakışlarla süslendiğini yazmaktadır. Caminin o sırada bezemeli bir ahşap minberi, dört minaresi, sağ köşesinde vezirlere mahsus kafesli bir namazgâhı, sol köşede ise bir ziyaretgâhı bulunuyordu. Evliya Çelebi'ye göre minberin sağında Bayram Paşa tarafından tamir ettirildiğini bildiren 1032 (1623) tarihli kırk elli beyitlik bir tarih manzumesi görülüyordu. Amr Camii'nin planı ilk defa İngiliz seyyahı R. Pococke tarafından 1737'de çıkarılmıştır. Fakat tekrar harap bir duruma giren cami, kuzey duvarındaki bir kitâbeden öğrenildiğine göre, Osmanlılar zamanında 1212'de (1797-98) Memlüklü emîrlerinden Murad Bey tarafından büyük masraf edilerek geniş ölçüde tamir ettirilmiştir. Bu sırada duvarlar takviye edilmiş, ahşap kısımlar sökülerek yenilenmiş, minareler yeniden yapılmış ve 1212 Ramazanının son cumasında (15 Mart 1798) kılınan namazla tekrar ibadete açılmıştır. 1818-1826 yılları arasında Amr Camii'ni inceleyen ve planını çıkaran P. Coste, camiyi o sıralarda yine ihmal edilmiş bir durumda bulmuş ve birçok kısımların çökmekte olduğunu yazmıştır. 1843'te Mehmed Ali Paşa'nın emriyle cami tekrar tamir edilerek bazı sahnlar ve cepheler yenilenmiştir.

Amr Camii, kalınlığı 1-2 m. arasında değişen 9 m. yükseklikte duvarlarla çevrili, XV. yüzyıl başlarında aldığı şekliyle düzensiz bir kareyi andıran bir binadır (110x120 m.). Ortasında bir şadırvanın yer aldığı iç avlusu bulunmaktadır. Muhtelif devirlerde inşa edilmiş kıble duvarına dikey inen sahnlar halinde olan esas mekân (harem), üzerlerinde merkezi içeride sivri kâgir kemerler (bk. KEMER) atılmış olan sütunlarla ayrılmıştır. Bu sütunlar ve başlıklarının hiçbiri cami için işlenmiş olmayıp çevredeki eski yapılardan devşirilerek ikinci defa kullanıldığından aralarında bir üslûp ve ölçü birliği yoktur. Sütunların çoğu hakkında çeşitli efsaneler anlatılmaktadır. Avlunun kuzey ve güney tarafındaki sütunlar yok olmuş,

sadece kaideleri kalmıştır. İçeride bulunan sütun sayısı 150 kadardır. Kemerlerin aralarında ahşap gergi kirişleri vardır. Düz dam ise ahşap kirişler üzerine oturmaktadır. Duvarlardaki bazı ahşap arkitravlar üzerinde oyma süslemeler görülmüştür. İslâm sanatında ilk mihrabın da Amr Camii'nde yapıldığı genellikle kabul edilen bir görüştür. Amr Camii'nde öteden beri ders verildiği bilinmektedir. Yalnız Ezher'den farklı tarafı, burada derslerin fahrî olarak yapılmasıydı. Camide ders yapılan yerlere zâviye deniliyordu. Suâd Mâhir Muhammed'in haber verdiğine göre haftanın iki günü kadılar burada halkın her türlü davalarına da bakarlardı. Yine ona göre halifeler, sultanlar, valiler ve emîrler ramazan ayının son cumasını yalnız Amr Camii'inde kılarlardı. Nitekim bu usulün 1952'ye kadar devam ettiği bilinmektedir.

1808'de Nil'in bir taşkınını önlemesi için Allah'a yalvarmak üzere müslümanlarla birlikte hıristiyan ve yahudiler de Amr Camii'nde dua etmişlerdir. Günümüzde caminin kıble duvarının sol köşesinde bulunan üstü kubbe ile örtülü, etrafı ahşap maksûre* ile çevrili türbenin Amr'ın oğlu Abdullah'a ait olduğu rivayet edilmektedir. Amr Camii XX. yüzyılın başlarında çok harap bir durumda idi ve yalnız yılda bir defa kalabalık cemaatle namaz kılınıyordu. 1977'de Mısır Evkaf İdaresi tarafından büyük ölçüde tamir edildiği gibi 1988 yılında da bazı tamir ve restorasyon çalışmaları yapılan cami halen ibadete açık durumdadır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, X, 191-194; E. T. Richmond, Moslem Architecture 623 to 1516, London 1926, s. 11-14; L. Hautecoeur # G. Wiet, Les mosquées du Caire, Paris 1932, I, 199-207; K. A. C. Creswell, Early Muslim Architecture, Oxford 1932, s. 28, 99, 100; A Short Account of Early Muslim Architecture, London 1958, s. 11, 13-14, 140, 234-248; Suâd Mâhir Muhammed, Mesâcidü Mısr ve evliyâühe's-sâlihûn, Kahire 1971, I, 61-76; R. B. Parker # R. Sabih # C. Williams, Islamic Monuments in Cairo, Kahire 1985, s. 50-52; Doris Behrens # Abouseif, The Minarets of Cairo,

Kahire 1985, s. 47-49; E. K. Corbett, “The History of the Mosque of Amr”, JRAS (1891), s. 759-800.

Semavi Eyice

AMR b. AVF (Benî Amr b. Avf)

بنو عمرو بن عوف

Medine’deki iki büyük kabileden biri olan Evs’in bir kolu.

Evs kabilesine bağlı beş kolun en büyüklerinden biri olan Amr b. Avf oğulları, Amr b. Avf b. Mâlik b. Evs’in neslinden gelmiştir. Kahtânîler’den Ezd soyuna mensup olup bir hayli kalabalık ve güçlü idiler. Çoğunluğu Medine’nin güneyinde Kubâ ve Safîne mevkilerine yerleşmişlerdi. Hicret sırasında ashaptan bir kısmı Kubâ’da Amr b. Avf oğullarına misafir olmuşlardı. Hz. Peygamber de Hz. Ebû Bekir ile Kubâ’ya gidince on günden fazla onların arasında kalmış ve bu sırada Amr b. Avf oğulları yurdunda meşhur Kubâ Mescidi’ni inşa etmişti.

Amr b. Avf oğulları birçok kollara ayrılarak soylarını uzun yıllar devam ettirmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Menâkıbü’l-ensâr”, 45; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 477, 492-494; Belâzürî, Ensâb, I, 259, 263; Müberred, Nesebü ʿ Adnân ve Kahtân (nşr. Abdülazîz el-Meymenî), Kahire 1936, s. 21-22; İbn Hazm, Cemhere, Kahire 1962, s. 332-334; Kalkaşendî, Nihâyetü’l-ereb, Kahire 1959, s. 372; Kehhâle, Muʿcemü kabâili’l-Arab, Beyrut 1402/1982, II, 834.

Ahmet Önkal

AMR b. CEMÛH

عمرو بن الجموح

Amr b. el-Cemûh b. Zeyd el-Ensârî es-Selemî (ö. 3/625)

Seleme oğullarının reisi, sahâbî.

Medine'nin iki büyük kabilesinden Hazrec'in Seleme (Selime) boyunun reisi idi. Câhiliye döneminde putlara aşırı bir bağlılığı vardı. Bu sebeple ensar arasında oldukça geç müslüman olanlardandır. Bazı kaynaklarda İkinci Akabe Biatı'na katıldığı belirtilirse de bu husus doğru değildir. Ancak Akabe biatlarından sonra bizzat kendi oğlu ve bazı akrabalarının, onun çok sevdiği Menâf adlı putu birkaç defa bir çukura atarak putların hiçbir güce sahip olmadığını ispatlamalarından sonra müslüman oldu. Hicretin ilk yılı dolmadan Medine'de yapılan ensar ile muhacirlerin kardeş ilân edilmesi (muâhât*) merasiminde Hz. Peygamber'in yakın akrabası Ubeyde b. Hâris ile kardeş oldu. Bedir Gazvesi'ne katıldığı söyleniyorsa da çok istemesine rağmen, fazla topallaması sebebiyle rahatça savaşamayacağını söyleyen oğulları Hz. Peygamber'in de müdahalesiyle Bedir Savaşı'na katılmasına engel olmuşlardı. Ancak Uhud Gazvesi sırasında oğulları yine engel olmaya kalkınca, "Siz beni Bedir Seferi'nde cenneti kazanmaktan alıkoymuştunuz" diyerek onları Hz. Peygamber'e şikâyet etti. Sakat olduğu için savaşa katılması gerekmediği halde onu çok istekli gören Hz. Peygamber Uhud'a iştirak etmesine izin verdi. Amr b. Cemûh cesaretle çarpıştı. Savaşın sonlarına doğru müslüman saflarında dağılma başladığı zaman bile o sebat edip düşmanla mücadeleye devam etti ve sonunda hep arkasında savaşarak onu korumaya çalışan oğluyla birlikte şehid oldu. Yeteri kadar kefen bulunamadığı için çok sevdiği arkadaşı ve kayınbiraderi Abdullah b. Amr b. Harâm ile aynı kefene sarıldı ve aynı kabre kondu. Hz. Peygamber bir hadisinde onun cennette sapasağlam ayaklarla yürüdüğünü haber vermiştir (bk. Müsned, V, 299).

Amr b. Cemûh uzun boylu, cömert, cesur ve şair ruhlu bir zat idi.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 299; Vâkıdî, el-Megazî, s. 264-265, 267; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 452-453; Belâzürî, Ensâb, I, 270, 333; İbn Abdülber, el-İstî‘âb, II, 503-506; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe, IV, 206-208; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, I, 252-255; Zerkeşî, el-Burhân, IV, 43; İbn Hacer, el-İsâbe, II, 529-530.

Ahmet Önkal

AMR b. DÎNÂR

عمرو بن دينار

Ebû Muhammed Amr b. Dînâr el-Mekkî el-Cumahî (ö. 126/744 [?])

Tâbiîn devri Mekke fukahasından, müctehid, muhaddis.

Aslen İranlı olup 45 (665) veya 46 (666) yılında doğdu. Arap kabilelerinden Cumah'ın himayesine girmiş olmasından dolayı velâ* yoluyla mevâlî*dendir. Biri dışında bütün dişleri dökülmüş olduğu için el-Esrem lakabıyla anılır. Abâdile* başta olmak üzere Ali b. Ebû Tâlib, Câbir b. Abdullah, Ebû Hüreyre, Berâ b. Âzib gibi önde gelen sahâbîlerden; Saîd b. Müseyyeb, Saîd b. Cübeyr, Tâvûs, Mücâhid, İkrime, Vehb b. Münebbih, Atâ b. Ebû Rebâh, Atâ b. Yesâr ve Sâlim b. Abdullah gibi tâbiîn neslinin büyüklerinden hadis dinledi. Fıkıh ve hadiste temayüz etti.

Atâ b. Ebû Rebâh'tan sonra Mekke'de fetva mercii olan ve Ali b. Medînî'nin, hadis sahasında eser veren ilk altı kişiden (İbn Şihâb, Amr b. Dînâr, Katâde b. Diâme, Yahyâ b. Ebû Kesîr, Ebû İshak, Süleyman b. Mihrân el-A'meş) biri olarak zikrettiği Amr b. Dînâr'ın sika* oluşu ve rivayetlerinin sıhhati konusunda hadis otoriteleri ittifak etmişlerdir. Süfyân b. Uyeyne ondan duyduğu bir hadisi başkasından duyacağı yirmi hadise tercih ettiğini söylerdi. Amr b. Dînâr eksik bırakılmaması şartıyla hadislerin mâna olarak naklini câiz görmüştür. Diğer taraftan, daha sonra değiştirebileceği endişesiyle kendi görüşlerinin yazılmasını istemezdi. Ca'fer es-Sâdık, İmam Mâlik, Şu'be, Katâde, İbn Cüreyc, İbn Ebû Necîh, Eyyûb es-Sahtiyânî, Süfyâneyn (Süfyân es-Sevrî ve Süfyân b. Uyeyne), Hammâdeyn (Hammâd b. Seleme ve Hammâd b. Zeyd) gibi büyük âlimler kendisinden rivayette bulunmuşlardır.

Kaynaklarda, gerek fıkıh gerekse hadis konusunda akranlarının birçoğundan üstün olduğu belirtilen Amr b. Dînâr'a Şiîlik isnadında bulunulmuşsa da bu isnadın gerçekle bir ilgisi yoktur. 126 (veya 125)

yılında seksen yaşlarında iken vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakat, V, 479-480; Ali b. Medînî, Kitâbü’l-ʿİlel (nşr. Abdülmu‘tî Emin Kal‘acî), Haleb 1400/1980, s. 19-20, 40; Râmhürmüzî, el-Muhaddisü’l-fâsıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1971, s. 614-615; el-Cerh ve’t-taʿdîl, VI, 231; Nevevî, Tehzîbü’l-esmâ, I/2, s. 27; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 300-307; a.mlf., Târîhu’l-İslâm, Kahire 1368, V, 114-115; a.mlf., Tezkiretü’l-huffâz, I, 113-114; Fâsî, el-İkdü’s-semîn (nşr. Fuâd Seyyid), Kahire 1378-88/1958-69, VI, 374-376; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, VIII, 28-30; M. Ebû Zehv, el-Hadîs ve’l-muhaddisûn, Kahire 1378/1958, s. 176, 184.

Mustafa Uzunpostalcı

AMR b. EHTEM

عمرو بن الأهتم

Ebû Rib‘î (Ebû Nuaym) Amr b. el-Ehtem b. Sümeyy et-Temîmî el-Minkarî (ö. 57/677)

Şair sahâbî.

Hitabeti ve şairliğiyle meşhur soylu bir aileden gelen Amr’ın hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgi yoktur. Onunla ilgili olarak bilinenler, çeşitli olaylar ve şiirlerinden çıkarılabilen bilgilerden ibarettir. Babasının adının Sinan olduğu da söylenmektedir. Hicretin 9. yılında (630) henüz çocuk yaşta iken kabilesinden yetmiş-seksen kişilik bir heyetle Medine’ye geldi. Müslümanlar tarafından esir alınan Temîmliler’i kurtarmak ve İslâmiyet hakkında bilgi edinmek maksadıyla gelen heyet, devrin âdetine uyarak yanlarında hatip ve şairlerini de getirmişlerdi. Bunların İslâm şairleriyle karşılaşmasını istiyorlardı. Her ne kadar Hz. Peygamber böyle bir karşılaşmayı uygun görmemişse de Temîmliler’in ısrarı üzerine onların Zibrikan gibi meşhur şair ve hatipleriyle müslümanlardan Hassân b. Sâbit gibi şair sahâbîler atıştılar. Hz. Peygamber’e karşı kaba davranışları sebebiyle Peygamber’e nasıl hitap edileceğini öğreten âyetlerin (bk. el-Hucurât 49/2-5) nüzûlüne sebep olan Temîmliler İslâm şairlerinin üstünlüğünü kabul ederek müslüman oldular. Hz. Peygamber bol hediyeler vererek onları uğurladı.

Kabilesi içinde itibarı yüksek bir sahâbî olan Amr b. Ehtem son derece yakışıklı olduğu için kendisine “mükahhal” (sürmeli) de denirdi. Hz. Ömer’in huzurunda aynı kabileden Ahnef’le aralarında çekilen kura sonucu kabilesinin reisliği ona verilmiş, aynı gün rakibi ile aralarında geçen şiirli ve hitabeli atışmada da üstün gelmiştir (bk. İbn Abdürabbih, II, 64; İbn Nübâte, I, 150-154). Amr b. Ehtem Fars (İran) topraklarının fethini gerçekleştiren ve aralarında Temîmli askerlerin de bulunduğu ordu saflarında yer almış, zafer haberini de manzum ifadeleriyle Hz. Ömer’e o duyurmuştur (bk. Belâzürî, s. 379).

Amr, Câhiz'in de söylediği gibi hem şiir hem de hitabette başarılı olmuş sayılı kişilerdendir. Bir gün Hz. Peygamber'in huzurunda kendi kabilesinden şair Zibrikan'la birbirlerini tavsif etmeleri sırasında kullandığı sözler Resûlullah'ın, "Beyânın sihirli, şiirin de hikmetli olanı vardır" demesine vesile olmuştur.

Amr b. Ehtem şiirlerinde değişik konuları işlemiştir. Kendi soy ve aile şerefini anlatan, kabilesinin menkıbe ve zaferlerini dile getiren ve yer yer hamâsî özelliği olan şiirleri yanında, misafirperverliğin esasını ikramdan önce güler yüz ve tatlı dilin teşkil ettiğini belirten, zulmü yerip zalimi kınayan ve bazı nasihatlarını dile getiren beyitleri de vardır. Bu arada tabiat, gökyüzü, hayvan tasvirleri ve hiciv onun şiirinin değişik görüntüleridir.

Abdlkadir el-Bağdâdî Amr b. Ehtem'in divanını, faydalandığı ve seçmeler yaptığı kaynaklar arasında zikrediyorsa da (bk. Hizânetü'l-edeb, I, 21) bu divanın günümüze ulaşmadığı anlaşılmaktadır (bk. Sezgin, II, 199-200). Ancak başta el-Mufaddaliyyât olmak üzere muhtelif kaynaklarda yer alan 121 beyti Suûd Mahmûd Abdülcâbir tarafından neşredilmiştir (bk. Şirü'z-Zibrikan b. Bedr ve Amr b. el-Ehtem, s. 79-101).

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Megazî, III, 973-980; İbn Hişâm, es-Sîre, IV, 206-213; İbn Sa'd, et-Tabakat, I, 294-295; II, 160-161; Halîfe b. Hayyât, et-Tabakat (Zekkâr), I, 102; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 36, 41, 235; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, II, 528-529; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 379; İbn Abdürabbih, el-ʿİkdü'l-ferîd, II, 6465; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire, ts. (Matbaatü'l-İstikame), s. 123; İbn Abdülber, el-İstî'âb (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1969, III, 1163-1165; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe, IV, 196; İbn Nübâte, Şerhu'l-ʿuyûn (Safedî, el-Gaysü'l-münseccem içinde), Kahire 1305, I, 150-154; İbn Hacer, el-İsâbe (Bicâvî), IV, 604; Abdülkadir el-Bağdâdî, Hizânetü'l-edeb, I, 21; Blachère, Târîhu'l-edeb, s. 290; Sezgin, GAS, II,

199-200; Suûd Mahmûd Abdülcâbir, Şiʿrü'z-Zibrikan b. Bedr ve Amr b. el-Ehtem, Beyrut 1404/1984, s. 59-101; A. J. Wensinck, “Amr”, İA, I, 412; a.mlf. # Ch. Pellat, “Amr b. al-Ahtam”, EI² (Fr.), I, 463-464.

Nuri Topaloğlu

AMR b. HAMIK

عمرو بن الحمق

Amr b. el-Hamık b. Kâhil (Kâhin) el-Huzâî (ö. 51/671)

Hz. Osman’ı şehid edenlerden biri.

Hudeybiye Antlaşması’ndan sonra Medine’ye giderek müslüman oldu; Hz. Peygamber’in sohbetlerine katıldı ve ondan hadis rivayet etti. Bu hadislerden dördü Müsned’de yer almıştır (V, 223-224). Hz. Peygamber’in vefatından sonra Şam, Kûfe ve Mısır’ı dolaştı. Hz. Osman’ın şehid edildiği hadisede elebaşı olarak yer aldığı için halifenin evini kuşatanlara “Amr b. Hamık’ın askerleri” denmiştir. Kuşatmadan sonra eve giren ve halifeyi şehid eden dört kişiden biridir. Kendi ifadesine göre elindeki kesici aletle halifeye dokuz defa vurmuş, bu darbelerden üçünü Allah rızası için, geri kalanını da ona duyduğu kin ve öfke sebebiyle indirmiştir. Daha sonra Hz. Ali’nin taraftarları arasında yer alarak Cemel, Sıffîn, Nehrevan savaşlarına katıldı. Muâviye döneminde Hz. Osman’ın öldürülmesiyle ilgili olarak takibata uğradığı için Musul’a kaçtı. Ölümüyle ilgili olarak, dağda saklandığı mağarada bir yılanın sokmasıyla zehirlendiği veya bu mağarada yakalanıp Muâviye’ye getirildiği ve Hz. Osman’a kısas olarak vurulan darbeler sırasında öldüğü yahut yakalanıp götürülürken yarı yolda korkudan can verdiği ve başının kesilerek Muâviye’ye gönderildiği şeklinde çeşitli rivayetler zikredilmektedir. Diğer bir rivayete göre ise onu Muâviye’nin Musul âmili olan yeğeni Abdurrahman b. Ümmü’l-Hakem katletmiştir. Bazı kaynaklarda 50 (670) yılında öldüğü de kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 223-224; İbn Sa‘d, et-Tabakat, III, 65, 74; VI, 25; Halîfe b. Hayyât, et-Tabakat (Zekkâr), I, 235, 306; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), IV, 372, 373, 393, 394; V, 265; İbn Abdülber, el-İstî‘âb, II, 523-524; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, III, 179, 477; a.mlf., Üsdü’l-gabe, IV, 217-219; İbn Hacer, el-İsâbe, II, 532-533; a.mlf., Tehzîbü’t-Tehzîb, VIII, 23-24.

Ahmet Önkal

AMR b. HÂRİS

عمرو بن الحارث

Ebû Ümeyye Amr b. el-Hâris b. Ya'kub el-Ensârî (ö. 148/765)

Mısır müftüsü diye tanınan hadis hâfızı.

90 (708-709) yılında Medine'de doğması sebebiyle Medenî, meşhur sahâbî Sa'd b. Ubâde'nin oğlu Kays'ın mevlâ*sı olduğu için de Sa'dî nisbeleriyle anılır. Abdullah b. Abbas'ın torunu ve Halife Mansûr'un amcası olan Emîr Sâlih b. Ali, çocuklarına muallimlik etmesi için onu Mısır'a götürdüğü ve orada yerleşip kaldığı için de Mısrî nisbesini almıştır. İlk zamanlar fakir iken bu görevi sebebiyle sonraları servet sahibi olup refaha kavuştu.

İbn Şihâb ez-Zührî, Katâde b. Diâme, Rebîatürre'y, Hişâm b. Urve gibi birçok muhaddisten hadis öğrendi ve çok geçmeden meşhur bir muhaddis oldu. Hocaları Katâde ve Bükeyr b. Abdullah ondan hadis rivayet ettiler. Ayrıca yaşça kendisinden büyük olan Mücâhid b. Cebr ve Sâlih b. Keysân'dan başka Mâlik b. Enes, Leys b. Sa'd'a da hadis rivayet etti. Talebesi meşhur muhaddis Abdullah b. Vehb, 370 hocadan hadis rivayet ettiğini, fakat bunların arasında Amr b. Hâris'ten daha güçlü hâfızaya sahip birini görmediğini söylemekte, hocasının bu emsalsiz hâfızasını her gün üç hadis ezberlemesine bağlamaktadır. Ebû Hâtim er-Râzî de onu devrinin hâfızası en güçlü muhaddisi diye tanıtmaktadır. Mısırlı muhaddisler arasında Leys b. Sa'd'dan sonra geldiği kabul edilen Amr'ın hadisleri hakkında Ahmed b. Hanbel müsbet görüşe sahip değil ise de o umumiyetle sika* bir muhaddis olarak bilinmektedir.

Hadisteki otoritesinin yanı sıra güzel konuşmasıyla da tanınan Amr b. Hâris geniş bir kültüre sahipti. Bir yere giderken saf bağlayıp yolunu bekleyen halk Kur'an, hadis, fıkıh, şiir, Arap dili ve hatta hesaba dair problemlerini ona sorarlardı. Rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer alan Amr b. Hâris'in fıkıh kültürünün genişliğine işaret eden hocası Rebîatü'r-Re'y, o yaşadıkça Mısır'da fıkhın kaybolmayacağını söylemiştir. Amr b. Hâris Mısır'da vefat

etmiştir. Mısır tarihine dair eseri günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, VI, 320-321; el-Cerh ve't-taʿdîl, VI, 225-226; İbn Hibbân, Meşâhîr, s. 187; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, I, 183-185; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VI, 349-353; a.mlf., Mîzânü'l-itidâl, III, 252; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, VIII, 14-16; Süyûtî, Hüsnü'l-muhâdara, I, 300; Sezgin, GAS, I, 343.

M. Yaşar Kandemir

AMR b. HAZM

عمرو بن حزم

Ebü’d-Dahhâk Amr b. Hazm b. Zeyd el-Ensârî el-Hazrecî (ö. 53/673 [?])

Hz. Peygamber’in Necran’a muallim ve zekât memuru olarak gönderdiği sahâbî.

On beş yaşında iken katıldığı Hendek Savaşı’ndan önceki hayatı hakkında bilgi yoktur. Bundan sonra yapılan bütün savaşlara iştirak etmiştir. Hatta Tebük Seferi’nde Hz. Peygamber hakkında, “Peygamber olduğunu, gökten haber verdiğini iddia ediyor, ama kayıp devesinin nerede olduğunu bilmiyor” diye söz eden münafığı, grup kumandanı olan kardeşi Umâre b. Hazm’e haber vermiştir. Hicretin onuncu yılında Hâlid b. Velîd’in aracılığıyla müslüman olan Necran’daki Hâris b. Kâ‘b oğullarına Hz. Peygamber Amr b. Hazm’i âmil* olarak göndermiş, dinî esasları, Kur’an’ı öğretmek ve zekât toplamakla görevlendirmiştir. Orada yapacağı işleri belirten bir de tâlimatname yazdırıp kendisine vermiştir. Bu tâlimatnâmede dinin emirleri ve yasaklarıyla zekât, diyet ve cezaî konular yer almıştır. Hz. Peygamber’in vefatında Amr Necran’da bulunuyordu. Esved el-Ansî’nin İslâm’dan ayrılıp peygamberlik davasına kalkışmasına bizzat şahit olmuştur. Hz. Osman’la kapı bir komşu olan Amr b. Hazm, Osman’a karşı ayaklananlara evinin kapısını açmış, halifeyi şehid edenler onun evinden öbür tarafa geçmişlerdir (bk. Taberî, IV, 383, 393). Oğlu Yezîd’e biat edilmesini isteyen Muâviye’ye de şiddetle karşı çıkmıştır.

Kendisinden oğlu Muhammed, karısı Sevde bint Hârise, Nadr b. Abdullah es-Sülemî ve Ziyâd b. Nuaym el-Hadramî hadis rivayet etmişlerdir. Onun vasıtasıyla nakledilen hadisler Ebû Dâvûd, Nesâî, İbn Mâce ve Dârimî’nin Sünen’leriyle İmam Mâlik’in el-Muvattafında ve İbn Hibbân’ın Sahîḥ’inde yer almıştır.

Ailesine Hz. Peygamber tarafından zehirli hayvan sokmasına karşı, ayrıca nazar ve kulak ağrısı için nefes etme (rukye) izni verilen Amr’ın Hz. Ömer

devrinde vefat ettiği ileri sürülmüşse de, Yezîd'e biat edilmesi hususunda Muâviye'ye karşı çıktığı dikkate alınırsa, 5154 (671-674) yılları arasında öldüğüne dair rivayetler kuvvet kazanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Megazî, III, 1010; İbn Hişâm, es-Sîre, IV, 241-243; III, 70; İbn Sa'd, et-Tabakat, I, 267; III, 486; V, 69; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 80-81; Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), III, 128-130, 228; IV, 383, 385, 393; İbn Abdülber, el-İstî'âb, II, 517; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 496; a.mlf., Üsdü'l-gabe, IV, 214; İbn Hacer, el-İsâbe, II, 532; a.mlf., Tehzîbü't-Tehzîb, VIII, 20-21; Tecrid Tercemesi, V, 55-56; XII, 87; M. Âsım Köksal, İslâm Tarihi, İstanbul 1981, X, 42-57.

Selman Başaran

AMR b. HUREYS

عمرو بن حريث

Ebû Saîd Amr b. Hureys b. Amr el-Kureşî el-Mahzûmî (ö. 85/704)

Kûfe'de yerleşen ilk Kureyşli sahâbî.

Hicretten yaklaşık iki yıl önce veya Bedir günü doğduğuna dair rivayetler vardır. Ancak, Medine'de Hz. Peygamber'in, elindeki okla bir ev yeri çizdikten sonra ona, "Bunu sana veriyorum" (Ebû Dâvûd, "Harâc ve İmâre", 34) dediği dikkate alınırsa, o zaman yaşının pek de küçük olmadığı anlaşılır. Babası ve kardeşi Saîd de sahâbîdir. Kureyş'in bir kolu olan Benî Mahzûm kabilesine nisbet edilerek el-Mahzûmî diye anılır. Hz. Peygamber, çok küçük yaşta huzuruna getirilen Amr'ın başını okşamış, alışverişinin bereketli olması için dua etmiştir. Bu dua bereketiyle Amr daha sonraları yerleştiği Kûfe'nin en büyük zenginlerinden biri olmuştur. Kûfe kurulduktan hemen sonra oraya göç eden Amr, Kûfe Mescidi yanında bir taraftan ibrişim ve elbise ticaretinin, öte yandan dinî ve edebî sohbetlerin merkezi olan büyük bir bina yaptırdı. Emevîler'in Irak valisi Ziyâd b. Ebû Süfyân, kışı geçirmek üzere Basra'ya gittiğinde yerine Amr'ı vekil bırakırdı.

Amr b. Hureys ticaretin yanı sıra hadis rivayetiyle de meşgul olmuştu. Doğrudan Hz. Peygamber'den, ayrıca Hz. Ebû Bekir, Ömer, Ali, İbn Mes'ûd ve kardeşi Saîd'den rivayetleri vardır. Kendisinden başta oğlu Ca'fer olmak üzere Kûfe hadis ekolünün tanınmış muhaddisleri rivayette bulunmuşlardır. Rivayetleri Kütüb-i Sitte'de ve Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde (IV, 306-307) yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 306-307; Ebû Dâvûd, “Harâc ve İmâre”, 36; İbn Sa‘d, et-Tabakât, VI, 23; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, VI, 305; İbn Hibbân, Meşâhîr, s. 46; a.mlf., Kitâbü’s-Sikat, Haydarâbâd 1393-99/1973-79, III, 272; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe, IV, 213-214; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, III, 417-419; a.mlf., Tecrîdü esmâi’s-sahâbe, Kahire 1971, I, 404; İbn Hacer, el-İsâbe (Bicâvî), IV, 619; a.mlf., Tehzîbü’t-Tehzîb, VIII, 17; Wensinck, Muʿcem, VIII, 209.

Mücteba Uğur

AMR b. KAYS el-MÜLÂÎ

عمرو بن قيس الملائي

Ebû Abdillâh Amr b. Kays el-Mülâî (ö. 146/763)

İlk devir Kûfe muhaddis ve sûfîlerinden.

Kûfe’nin beş büyüğünden biri olarak tanınır. Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Dokumacılık yaptığı için Bezzâz, çarşaf sattığı için de Mülâî lakabı ile meşhur oldu. Süfyân es-Sevrî’yi yetiştirdi. Hayatını zikir, ilim, ibadet ve mezarlıklarda ağlamakla geçirdiği rivayet edilir. Vefat yeri hakkında kaynaklarda farklı bilgiler (İran, Şam, Sicistan, Kûfe, Bağdat) bulunmaktadır. “Nefsinle meşgul olduğunda insanları, insanlarla meşgul olduğunda da nefsini unutursun” diyen Amr’ın abdal*lardan olduğu söylenir. Ebû İshak es-Sebîî, Semmâk b. Harb, Atıyye el-Avfî, Atâ b. Ebû Rebâh ve İkrime gibi tâbiîlerden rivayette bulunmuş, Bağdat’a gittiğinde Ahmed b. Hanbel ile görüşerek güvenini kazanmıştır. Süfyân es-Sevrî, Ebû Hâlid el-Ahmer ve Muhâribî kendisinden hadis rivayet etmiş, sayıları fazla olmayan bu hadisler Sahîh-i Müslim ile dört meşhur Sünen’de yer almıştır. Buhârî ise onun rivayetlerine el-Edebü’l-müfred’inde yer vermiştir. Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Ebû Hâtim er-Râzî ve Nesâî güvenilir bir râvi olduğunu söylemişlerdir. Zâhid ve muhaddis vasfının yanında kari* olarak da tanınmıştır. Kıraatteki hocalarından biri Âsım b. Behdele’dir. Süfyân es-Sevrî ona büyük değer verir, adını hürmetle anar, Kur’an okumayı ve dinî bilgileri ondan öğrendiğini söylerdi.

BİBLİYOGRAFYA

el-Cerh ve’t-taʿdîl, VI, 254-255; Sülemî, Tabakat, s. 68; Ebû Nuaym, Hilye, V, 100-108; İbnü’l-Cevzî, Sıfâtü’s-safve, III, 124-126; Zehebî, Aʿlâmü’n-

nübelâʾ, VI, 250-251; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, VIII, 92-93.

İrfan Gündüz

AMR b. KÜLSÛM

عمرو بن كلثوم

Ebü'l-Esved (Ebû Abbâd) Amr b. Külsûm b. Mâlik (ö. 584 veya 600 m.)

Muallaka şairlerinden.

Irak topraklarında bulunan Tağlib kabilesinin Cüşem koluna mensuptur. Babası Araplar'ın tanınmış süvarilerinden Külsûm b. Mâlik, annesi ise Arap şairlerinden Mühelhil b. Rebîa'nın kızı Leylâ'dır. Kaynakların müştereken kaydettiğine göre daha on beş yaşında iken kabile reisi olan Amr Arap yarımadası, Şam, Irak ve Necid'de dolaştı. Bulunduğu bölgelerde gösterdiği cesaret ve kahramanlıklarla tanındı. Bu sebeple, "Amr b. Külsûm'dan daha atılgan" (أفتك من عمرو بن كلثوم) sözü Araplar arasında darbımesel haline geldi. Son derece gururlu olan Amr'ın Hîre Hükümdarı Amr b. Hind'i öldürdüğü de bilinmektedir. Rivayete göre bu olay şöyle cereyan etmiştir: Amr b. Külsûm, Bekr ve Tağlib kabileleri arasındaki bir anlaşmazlığın halli için Hîre Hükümdarı Amr b. Hind'i ziyarete gelmiş, bu münasebetle inşad ettiği bir kasidesinde şair, hükümdara Bekr kabilesine yakınlık göstermekten sakınmasını tavsiye etmiş, hatta bu hususta tehditkâr bir ifade kullanmıştır. Buna kızan Amr b. Hind, kendisine arzedilen meselede Bekr kabilesi lehinde hüküm vermişti.

Amr b. Külsûm ve beraberindekiler, bu ziyaretten kızgın ayrılmışlardı. Amr b. Hind bir ara şaire haber göndererek annesi Leylâ'nın kendi annesini ziyaret etmesini istedi. Leylâ ziyarete gitti, fakat hükümdarın maksadı, şairin annesini kendi annesine hizmet ettirmek ve böylece onların gururunu kırmaktı. Leylâ bunu yapmadı. Bu yüzden çıkan münakaşa üzerine hükümdar adamlarını çağırdı. Bunu işiten Amr b. Külsûm koşup geldi ve asılı duran bir kılıçla Amr b. Hind'in kafasını kesti (m. 568 [?]).

Daha sonra muallakat arasına alınacak olan bu kasidenin ilk bölümünü, Amr b. Hind'i ziyarete geldiği zaman onun huzurunda okuduğu söylenmektedir. Kasidenin ikinci kısmını ise şair, Hîre melikini öldürdükten

sonra tamamlamıştır. Diğer rivayetler de dikkate alındığında, vâfir bahrindeki bu ünlü kasidenin muhtelif vesilelerle tamamlandığı anlaşılır. Akıcı, sade ve külfetten uzak bir dille yazılmış olan kasidede tabiat tasvirlerinden çok fahr ve hamâset unsurları ağırlıktadır. 150 yıl yaşadığı söylenen Amr'ın muallaka*sı folklorik bir değere de sahiptir: Câhiliye Arapları'nın dinî yaşayışları, gelenekleri, sanatları, raksları, kadınların putların etrafında dönmeleri, savaşa katılmaları, savaş atları, çocukların ağaçtan yapılmış kılıçlar ve toplarla oynamaları gibi konular hakkında önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Muallakasının sonlarında yer alan bir beytinde şair, kafile halindeki develeri denizlerdeki gemilere benzetmekte ve Tağlibîler'i denizlerin üstünü gemilerle doldurmuş olmalarıyla övmektedir. Dolayısıyla bu beyitte Câhiliye devri şairlerinde nâdir görülen deniz ve gemi tasvirlerinden biri yer almaktadır (bk. İA, X, 312). Klasik tarzda sevgili anılırken, kabilesiyle birlikte obayı terkedince obadan artakalan izlerin (talel) tasviri ile kasideye başlandığı halde, Amr b. Külsûm kasidesine zafer sevincini kutlamak için şarap içmenin keyfini tasvirle başlamaktadır. Bu muallakanın günümüze ancak 104 ile 116 beyit arasında değişen bir kısmı ulaşmıştır. İbn Keysân tarafından Şerhu Muʿallakati Amr b. Külsûm adıyla yapılan şerhi Kahire'de M. İbrâhim el-Bennâ tarafından neşredilmiştir (1980). Diğer şiirleri başta el-Eganî olmak üzere çeşitli eserlerde dağınık vaziyette bulunmaktadır. Ayrıca İbnü's-Sikkît'in tertiplediği divanını F. Krenkow, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Fâtih, nr. 5303) yegâne nüshasını esas alarak el-Meşrık, mecmuasında yayımlamıştır (1922).

Amr'ın divanı O. Rescher tarafından Almanca'ya (bk. Sezgin, II/2, s. 38), muallakası da diğer muallakalarla birlikte veya müstakil olarak çeşitli Batı dillerine tercüme edilmiştir (bk. a.g.e., II/1, s. 74-75, 77, 81).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâ, s. 157-160; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eganî, Beyrut 1407/1986, XI, 44-45, 54-63; Merzübânî, Muʿcemü'ş-şuarâʾ

(nşr. F. Krenkow), Kahire 1354 → Beyrut 1402/1982, s. 202-203; Zevzenî, Şerhu'l-muʿallakat, Beyrut, ts. (Mektebetü Dâri'l-Beyân), s. 117-135; Hatîb et-Tebrîzî, Şerhu'l-kasâʾidi'l-ʿaşr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1384/1964, s. 22-24; Abdülkadir el-Bağdâdî, Hizânetü'l-edeb, I, 517-520; Mustafa el-Galâyînî, Ricâlü'l-muʿallakati'l-ʿaşr, Beyrut 1331/1913, s. 188-208; Mehmed Fehmi, Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye, İstanbul 1332, I, 756-794; Brockelmann, GAL Suppl., I, 51 vd.; GAL (Ar.), I, 103; Sezgin, GAS (Ar.), II/1, s. 74-75, 77, 81; II/2, s. 36-38; C. Zeydan, Âdâb (Dayf), I, 122-124; Tâhâ Hüseyin, Fi'l-Edebi'l-câhilî, Kahire, ts. (Dârü'l-Maârif), s. 243-250; Ahmed b. Emîn eş-Şenkıtî, Şerhu'l-muʿallakati'l-ʿaşr ve ahbâru şuarâihâ, Beyrut 1405/1985, s. 85-97; Blachère, Târîhu'l-edeb, s. 283; a.mlf., "ʿAmr b. Kulthum", EI² (Fr.), I, 465; Ömer Ferrûh, Târîhu'l-edeb, I, 142-145; K. A. Fariq, "PreIslamic Arabic Poetry and Poets", Studies in Islam, IV/4, New Delhi 1967, s. 197-201; A. Haffner, "Amr", İA, I, 413-414; H. Kindermann, "Sefîne", İA, X, 311-312.

Muharrem Çelebi

AMR b. LEYS

عمرو بن ليث

(ö. 289/902)

Saffârî emîri (879-902).

Doğum tarihi bilinmemektedir. Saffârîler hânedanının kurucusu olan kardeşi Ya‘kub b. Leys’in Sîstan’da hâkimiyeti ele geçirmesinden sonra onun seferlerine katılmaya başladı. 259’da (873) Tâhirîler’in başşehri Nîşâbur’u zaptetti, iki yıl sonra da Herat valiliğine tayin edildi. Ya‘kub b. Leys’in ölümü üzerine kardeşi Ali’yi bertaraf ederek hânedanın başına geçti (265/879). Halife Mu‘temid’e elçi gönderip itaat ve bağlılığını bildirdi. O da Horasan, Fars, Kirman, İsfahan, Sîstan ve Sind’i Amr’ın idaresinde bıraktı. Ayrıca Bağdat ve Sâmerrâ sâhibü’ş-şurta*lığını da verdi ve Haremeyn’de bir temsilci bulundurmasına razı oldu. Bunun üzerine Amr, Ubeydullah b. Abdullah’ı Bağdat sâhibü’ş-şurtalığına tayin etti. Ebü’s-Sâc’ı da Haremeyn temsilcisi olarak Mekke’de görevlendirdi.

Amr ilk yıllarında iç karışıklıklarla uğraşmak zorunda kaldı. İlk iş olarak, hânedanı ele geçirmek isteyen ve bu maksatla isyankâr bir tavır takınan kardeşi Ali’yi tevkif etti. Vaktiyle Tâhirîler’in hizmetinde iken daha sonra Ya‘kub b. Leys’in emrine giren Emîr Ahmed b. Abdullah el-Hucistânî Nîşâbur’da isyan ederek Tâhirîler adına hutbe okutunca Amr derhal onun üzerine yürüdü, fakat yapılan savaşta mağlûp oldu (6 Zilhicce 266 / 18 Temmuz 880) ve Herat’a çekildi. Fars Valisi Muhammed b. Leys Bağdat’a göndermesi gereken haracı ödemeyince Fars üzerine yürüdü. Vali esir alınıp İstahr’daki karargâhı yağmalandı (881). Amr bu zaferden sonra Dülefîler’in İsfahan valisi Ahmed b. Abdülazîz’den de 30.000 dirhem haraç alarak değerli hediyelerle birlikte toplam 4 milyon dirhem haracı Abbâsî halifesinin nâibi Muvaffak’a gönderdi. Ahmed el-Hucistânî’nin ölümünden sonra Tohâristan’da bulunan Emîr Ebû Talha ile ittifak yaparak Horasan’a hâkim oldu (882). Fakat bu defa Tâhirîler’in eski bir taraftarı ve Hucistânî’nin başkumandanı Râfi‘ b. Leys Herat ve Nîşâbur’da Tâhirîler

adına hutbe okutarak Horasan'daki Saffârî hâkimiyetini tehdide başladı. Ebû Talha da Merv'de bağımsız hareket etmeye kalkışınca üçlü bir mücadele dönemi başladı. Amr bu sırada Zencî isyanına yardımcı olmakla suçladığı Râmhürmüz Emîri Muhammed b. Ubeydullah üzerine bir ordu sevketti. Muvaffak bu olay üzerine Amr'a yeni bir menşur* göndererek bölgedeki hâkimiyetini onayladı. 883 yılında Râfi' b. Herseme Horasan'da oldukça güçlenmişti. Halifenin veziri Saîd b. Mahled ile bir kısım halk da sürekli olarak Amr aleyhinde şikâyette bulunuyordu. Bu gelişmeler karşısında Muvaffak Amr'ı emirlikten azlederek yerine Muhammed b. Tâhir'i tayin etti (271/884-85). Ahmed b. Abdülazîz Fars ve Kirman'a vali tayin edildi. Bu terslikler Amr ile oğlu Muhammed'i 272 yılı başlarında (885 yazı) acele Fars'a gitmeye zorladı. Amr halifenin emîri Tark b. Abbas'ı mağlûp ettiyse de Ahmed b. Abdülazîz karşısında tutunamayarak Sircan'a çekildi ve Fars halifenin oğlu Mu'tazıd'ın eline geçti. Amr 887'de Fars'ı bir kere daha işgal etti. Bunun üzerine Muvaffak bizzat sefere çıktı ve Amr'ı geri çekilmek zorunda bıraktı. Fakat onu takip etme cesaretini gösteremedi.

Suriye ve el-Cezîre'de Tolunoğulları ve Bizans'ın tehditlerine mâruz kalan Muvaffak 275'te (888-89) Horasan, Kirman ve Fars'ı 10 milyon dirhem karşılığında Amr'a iktâ etti ve Amr'ın adı sancak, mızrak ve kalkanlara işlendi. Nâibi Ubeydullah b. Abdullah tekrar Bağdat'a sâhibü'ş-şurta tayin edildi. Fakat ertesi yıl bütün bu tayin ve tevcihlerin iptal edilmesine çok üzülen Amr intikam duygusuyla Muvaffak'ın adını hutbelerden kaldırdığı gibi halifeye isyan ederek Bağdat üzerine yürümeye karar verdi. Ancak vezir İsmâil b. Bülbül çeşitli vaadlerle onu bu kararından vazgeçirdi. 891'de Muvaffak'ın, ertesi yıl da Mu'temid'in ölümü üzerine hilâfet makamına geçen Mu'tazıd Amr'ın bütün isteklerini kabul ederek eski iktâlarını iade etti. Amr IX. yüzyılın sonlarında gücünün doruk noktasına ulaştı. Horasan'da bir tehdit unsuru olarak kalan Râfi' b. Herseme Hârizm'de öldürülünce (896) Amr ilk defa bu kadar büyük bir itibar kazandı ve Horasan'a tek başına hâkim oldu. Saffârî hâkimiyeti Basra körfezinde de tanındı. Bu başarısı üzerine halife aynı yıl hil'atler göndererek Amr'ı tebrik etti.

Amr hâkim olduğu topraklarla yetinmeyerek Sâmâniler'e ait Mâverâünnehir ile Ebû Dâvûdîler ve Ferîgûnîler'in elindeki toprakların da

kendisine verilmesini istedi. Halife Mu‘tazıd onun bu isteğini kabul etti. Bunun üzerine Belh Emîri Ebû Dâvûd’a, Cüzcâniye Emîri Ahmed b. Ferîgûn’a ve Sâmânî Emîri İsmâil b. Ahmed’e elçiler gönderip onları itaata davet etti ve birçok vaadlerde bulundu. İlk iki emîr itaat arzetti. Sâmânî Emîri İsmâil bu teklifi reddetti ve Amr’ın Muhammed b. Beşir (Bişr) kumandasında gönderdiği kuvvetleri yendi. Daha sonra bizzat sefere çıkan Amr Belh şehri yakınlarındaki savaşta mağlûp oldu (15 Rebîülâhir 287 / 19 Nisan 900) ve kaçarken yakalanarak Sâmânî Emîri İsmâil’in huzuruna götürüldü. Emîr İsmâil ona çok iyi davrandı ve rencide olmasın diye geceleyin Semerkant’a gönderdi. Halife Mu‘tazıd bu başarısından dolayı onu tebrik ederek Horasan’ı da kendisine iktâ etti ve Amr’ın Bağdat’a gönderilmesini istedi. Halifenin isteği üzerine Bağdat’a gönderilen Amr burada hapsedildi (901). Halife Mu‘tazıd ölüm döşeğindeyken Hâdim Sâfî el-Hürremî’ye onu öldürmesini ima etti. Sâfî el-Hürremî halifenin ölmek üzere olduğunu bildiğinden bu emri yerine getirmedi. Veliaht Muktefî Bağdat’a gelince Rey’de bulunduğu sırada büyük yardımlarını gördüğü Amr’ın hayatta olduğunu öğrenmiş ve çok sevinmişti. Vezir Kasım b. Ubeydullah onun Amr’a yakın ilgi göstermesinden rahatsız oldu ve derhal bir adamını gönderip onu öldürttü (8 Cemâziyelevvel 289 / 20 Nisan 902). Başka bir rivayete göre ise aynı tarihte eceliyle ölmüştür. Cenazesi ertesi gün Kasrü’l-Hasenî yakınlarında defnedildi. Yerine torunu Tâhir geçti.

Amr iyi bir idareci ve kumandan olarak temayüz etmiştir. Ordunun eğitim ve teçhizatına çok önem verirdi. Üç ayda bir tertip edilen arz (teftiş) merasimine ordu kumandanı olarak bizzat katılırdı. Mükemmel bir istihbarat teşkilâtı kurmuştu. Emîr ve idarecileri özel olarak yetiştirdiği köleleri vasıtasıyla sürekli kontrol eder ve halka zulmetmelerine engel olurdu.

Bazı kaynaklarda cimri bir insan olarak tanıtılmakla beraber yaptırdığı hayır müesseselerine bakılırsa bunun doğru olmadığı söylenebilir. Fars’taki Câmi-i Atîk, Sîstan’daki saray ve Sûk-ı Amr, Nîşâbur’daki Cuma Camii, Zerenc’in güneyindeki ribat* ve Kirman’a su getiren kanallar hep onun eseridir.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IX, 544-545, 549, 552, 557, 601; X, 12-13, 16-17, 30, 34, 44, 49-50, 63-67, 71, 77, 81, 83, 88; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Abdülhamîd), IV, 237, 260, 268, 272; Nerşahî, Târîhu Buhârâ (trc. Emîn Abdülmecîd Bedevî # Nasrullah Mübeşşir et-Tarrâzî), Kahire 1385/1965, s. 107, 117-123; Gerdîzî, Zeynü'l-ahbâr, Tahran 1327, s. 9-12, 14, 20-21; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (trc. Nurettin Bayburtlugil), İstanbul 1981, s. 40-44; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, VI, 17-18, 37; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VII, 297, 300, 326, 370, 414-415, 426, 456-458, 500-501, 503, 516; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 421, 423-432; Hamdullah Müstevfî, Târîh-i Güzîde, Tahran 1364, s. 372, 373-375; İbn Haldûn, el-ʿİber, Bulak 1284 → Beyrut 1379/1979, IV, 326-329; Zahîrüddîn-i Mar'aşî, Târîh-i Taberistân, Tahran 1361 hş., s. 94, 140-141; Târîh-i Sîstân (nşr. Melikü'ş-şuarâ Bahâr), Tahran 1314 hş., s. 230, 263, 269, 271-274, 278-280, 285-287, 294, 298; Zambaur, Manuel, s. 199-201; B. Spuler, Târîh-i Îrân der Kurûn-i Nuhustîn-i İslâmî (trc. Cevad Felâtûrî), Tahran 1349, s. 127-140; C. E. Bosworth, "The Tahirids and Saffarids", CHIr., IV, 112, 116-121, 124-126, 128-129; a.mlf., The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia, London 1977, s. 4/104, 7/59, 8/12, 9/124, 14/13-14, 23, 18/34-35; a.mlf., İslâm Devletleri Tarihi, s. 130-132; R. N. Frye, "The Sâmânîds", CHIr., IV, 137-138; G. Le Strange, The Lands of Eastern Caliphate, Cambridge 1966, s. 251, 301, 328, 336, 383-384, 387; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 84-85; Erdoğan Merçil, "Saffârîler", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1987, V, 430-441; T. W. Haig, "Saffârîler", İA, X, 59-60; W. Barthold, "Amr b. al-Layth", EI^2 (İng.), I, 452-453.

Abdülkerim Özaydın

AMR b. LUHAY

عمرو بن لحي

Amr b. Luhayy b. Kam‘a el-Huzâî

Arabistan’a putperestliği sokan kişi.

Yaşadığı devir hakkında bilgi bulunmayan Amr b. Luhayy’ın babasının adının Âmir, dedesinin ise Luhay olduğuna dair rivayetler vardır. Annesi Füheyre, Kâbe’nin yöneticilerinden Hâris’in torunuydu. Amr b. Luhay büyüyünce yönetim konusunda Hâris ile anlaşmazlığa düştü ve İsmâil oğullarıyla birleşerek Cürhümîler’le savaşa girdi. Sonunda onları Mekke’den uzaklaştırıp Kâbe’nin yönetimini ele geçirdi.

Amr bir iş için gittiği Belka yöresindeki Meâb’da (Moab) Amâlika kabilesinin putlara taptığını görmüş, ilk defa karşılaştığı bu manzara karşısında hayrete düşerek bunların mahiyetini sormuştu. Amâlikalılar da bu putların insan şeklinde yapılmış ilâhlar olduğunu ve bunlara taptıklarını söyleyince Arabistan’a götürmek üzere bir put istemişti. Bunun üzerine Amâlikalılar ona kırmızı akikten yapılmış Hübel (veya Menât) adlı bir put vermişlerdi. Amr da bu putu Mekke’ye getirip Zemzem Kuyusu’nun üst tarafına, Kâbe’ye yakın bir yere koymuş ve herkesi ona tapınmaya çağırmıştı. Başka bir rivayete göre Amr adı geçen putu el-Cezîre’deki Hit şehrinden getirmiştir. O tarihten itibaren halk Hz. İbrâhim’in tebliğ ettiği Hanîf dinini bırakarak putperestliği ve çok tanrıcılığı (politeizm) benimsediği için bu hadise Araplar’ın İslâmiyet’ten önceki tarihlerinde bir dönüm noktası sayılır.

Hübel’den sonra İsâf, Nâile, Ved, Süvâ, Yegus, Yeûk, Nesr ve benzeri pek çok put dikip Araplar’ı bunlara tapmaya çağıran Amr’ı, Hz. Peygamber, bu yaptıklarından dolayı bağırsaklarını cehennem ateşinde sürürken gördüğünü söylemiştir (bk. Buhârî, “Menâkıb”, 9; Müslim, “Cennet”, 50).

Putlara kurban adama âdetini de ilk defa ortaya koyan odur (bk. Buhârî,

“Amel”, 11). Bu âdete göre Câhiliye devrinde bazı hayvanlar Sâibe, Bahîre, Vasîle ve Hâm adlarıyla putlara adandıktan sonra serbest bırakılır; böylece kutsal bir mahiyet kazandığına inanılan bu hayvanlardan bir daha hiçbir şekilde faydanılmazdı. Kur’ân-ı Kerîm’de bu hususa temas edilerek, “Allâh Teâlâ bahîre (kulağı çentilen), sâibe (putlar adına salıverilen), vasîle (erkek-dişi ikizler doğuran) ve hâm (on kere yavrulamasından dolayı sırtına yük vurulmayan) gibi hayvanların adanmasını meşrû kılmamıştır. Fakat kâfirler -bu inançlarını- Allah’a atfederek yalan söylerler. Zaten onların çoğunun akılları ermez” (el-Mâide 5/103) buyurulur.

Kaynaklarda Amr’ın kısa boylu, açık tenli ve mavi gözlü olduğu, Huzâa kabilesi arasında büyük bir itibarı bulunduğu, herkesten saygı gördüğü ve uzun bir ömür sürdüğü rivayet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Amel”, 11, “Menâkıb”, 9; Müslim, “Cennet”, 50, 51, “Küsûf”, 3; İbnü’l-Kelbî, Kitâbü’l-Esnâm: Putlar Kitabı (trc. ve nşr. Beyza Düşüngen), Ankara 1969, s. 20, 21, 27, 29, 36, 49, 50, 51; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 76, 80; II, 624; Ya‘kubî, Târîẖ, I, 229, 254; Ezrakı, Ahbâru Mekke (Melhas), s. 65, 88, 96, 101, 116, 117, 124, 126, 166, 193-194, 374, 376-377; II, 176; İbn Düreyd, el-İştikak, s. 423, 468, 474; Mes‘ûdî, Mürûcü’z-zeheb (Abdülhamîd), II, 56; Şehristânî, el-Milel (Vekîl), II, 237, 238; Süheylî, er-Ravzü’l-ünüf (nşr. Abdurrahman el-Vekîl), Kahire 1387-90/1967-70, s. 346, 368; İbn Kesîr, el-Bidâye, II, 187-189; İbn Hacer, Fethu’l-bârî (nşr. Tâha Abdurrauf Sa‘d v.dğr.), Kahire 1398/1978, XIII, 148-151; Elmalılı, Hak Dini, VI, 4592; M. Seligsohn, “‘ Amr b. Luhayy”, İA, I, 414; J. W. Fück, “Amr b. Luhayy”, EI² (İng.), I, 453.

Abdülkerim Özaydın

AMR b. MA‘DÎKERİB

عمرو بن معدي كرب

Ebû Sevr Amr b. Ma‘dîkerib b. Abdillâh ez-Zübeydî (ö. 21/641-42)

Muhadramûn şairlerinden olan cengâver sahâbî.

Yemen’deki Mezhic kabilesinin Zübeyd koluna mensuptur. Câhiliye devrinde doğdu. Kabilesinin reisi idi. İslâm öncesi hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Hz. Muhammed’in İslâmiyet’i yaydığını öğrenince, durumu araştırmak üzere kavminden, bazı kaynaklara göre Murâd kabilesinden on kişi ile beraber hicretin 10. yılında (631-32) Medine’ye geldi. Hz. Peygamber’le görüştükten sonra müslüman oldu. Medine’den dönerken yine kabilesinin reisi olarak kaldı. Ancak daha önce müslüman olan ve Zübeyd kabilesini de içine alan bölgeye vali tayin edilen Ferve b. Müseyk’e bağlandı.

Rivayete göre ikinci dereceden bir idareci olmak Amr’ın gücüne gittiği için, yalancı peygamberlerden Esved el-Ansî Yemen’i hâkimiyeti altına almaya çalıştığı sırada irtidad etti ve Esved tarafından Mezhic emirliğine tayin edildi. Fakat kısa bir süre sonra irtidad olaylarını bastırmak üzere Hz. Ebû Bekir tarafından gönderilen ordu kumandanı Muhâcir b. Ebû Ümeyye’ye teslim oldu. Halifenin huzuruna getirildiğinde suçunu itiraf etti. Tövbekâr olarak yeniden İslâmiyet’e döndü ve memleketine gitti. Daha sonra Medine’ye geldiğinde Hz. Ebû Bekir tarafından Suriye’nin fethinde görevlendirildi. Yermük Savaşı’nda (15/636) bulundu ve savaş sırasında bir gözünü kaybetti. Hz. Ömer devrinde Sa‘d b. Ebû Vakkas ile Irak fethine katıldı. Kadisiye Savaşı (16/637) öncesinde Hz. Ömer Sa‘d’e yazdığı mektupta, 2000 kişiye bedel iki kişi gönderdiğini haber verdikten sonra, onlarla istişare etmesini ve kendilerinden faydalanmasını tavsiye etmişti. Bunlardan biri Tuleyha b. Huveylid, diğeri Amr b. Ma‘dîkerib’di. Yiğitliğinden dolayı ona “Arap cengâveri” unvanı verilmişti. Kadisiye’de gösterdiği kahramanlık müslümanları kendisine hayran bıraktı. Nihâvend Savaşı’ndaki (21/641) hezimeti zafere çevirenlerin başında gelen Amr’ın bu

savaşta aldığı yara bir türlü iyileşmedi. Rey'in Rûze kasabasında vefat etti ve Kirmanşah'a gömüldü (bk. Yâkut, III, 78). Kadisiye'de şehid düştüğüne dair rivayetler güvenilir olmaktan uzaktır. Son derece cesur ve zeki olan Amr, aynı zamanda gür bir sese sahipti. Öldüğü zaman 120 yaşlarındaydı.

Muhadramûn* şairleri arasında yer alan Amr b. Ma'dîkerib'in şiirleri savaşa ve kabilesinin methine dairdir. Önce Ebû Amr eş-Şeybânî, daha sonra İbnü'l-A'râbî ve Sükkerî tarafından III. (IX.) yüzyılda meydana getirilen divanını, İbn Hacer el-Askalânî IX. (XV.) yüzyılın ikinci yarısında, Abdülkadir el-Bağdâdî de şerhiyle birlikte XI. (XVII.) yüzyılın sonlarında görmüş olmalarına rağmen eser bilindiği kadarıyla günümüze ulaşmamıştır. Blachère tarafından derlenen şiirleri 225 beyit tutan on dokuz kasideden ibarettir. Daha sonra şairin çeşitli kaynaklarda bulunan şiirleri Iraklı edebiyatçı Hâşim et-Taân tarafından Dîvânü Amr b. Maʿdîkerib adıyla toplanarak Bağdat'ta yayımlanmıştır (1970). Mutâ' et-Tarâbîşî de taradığı 200 kadar kaynakta Amr b. Ma'dîkerib'e nisbet edilen 600'den fazla beyit tesbit etmiş, ona ait olmayanları ayıklamak suretiyle 300 beytini Şiru Amr b. Madîkerib adıyla Dımaşk Mecmau'l-lugati'l-ʿArabiyye yayınları arasında neşretmiştir (1972; 1985). İbn Manzûr Lisânü'l-ʿArab'da onun otuz üç beytini örnek (şâhid) olarak kullanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre, IV, 230, 231; İbn Sa'd, et-Tabakat, I, 328; V, 525, 526; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ (Şâkir), s. 289-291; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eganî, XV (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire, ts. (Dârü'l-Kütüb) → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), s. 208-245; İbn Abdülber, el-İstî'âb, II, 520-523; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, III, 78; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe, IV, 273-275; İbn Kesîr, el-Bidâye, V, 71, 72; VII, 119-120; İbn Hacer, el-İsâbe (Bicâvî), IV, 686-693; Sezgin, GAS, II, 306-307; Kandehlevî, Hayâtü's-sahâbe, Beyrut 1388/1968, I, 325; II, 48, 49, 162, 163; IV, 626; Yâsîn el-Eyyûbî, Muʿcemü'ş-şuʿarâ, Beyrut 1982, s. 305-306; Mustafa Fayda, İslâmiyet'in Güney Arabistan'a Yayılışı, Ankara 1982, s.

58-60, 115-118; Afîf Abdurrahman, Muʿcemü’ş-şuʿarâ, Beyrut 1403/1983, s. 254-255; R. Blachère, Târîhu’l-edebi’l-ʿArabî (trc. İbrâhim el-Kîlânî), Dımaşk 1404/1984, s. 314-315; Muhammed Abdülganî Hasan, “Şiʿru Amr b. Maʿdîkerib ez-Zübeydî”, Mecelletü Maʿhedi’l-mahtûtâti’l-ʿArabiyye, XXIV/2, Kahire 1978, s. 339-345; Ch. Pellat, “ʿAmr b. Maʿdıkarib”, EI^{2} (Fr.), I, 466.

H. Ahmet Sezikli

AMR b. MERZÛK

عمرو بن مرزوق

Ebû Osmân Amr b. Merzûk el-Bâhilî el-Basrî (ö. 224/839)

Basra'nın tanınmış muhaddisi.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. 130'lu (747) yıllarda doğdu. Şu'be b. Haccâc ve Hammâd b. Seleme gibi muhaddislerden hadis öğrendi. Kendisinden de Buhârî, Ebû Dâvûd, Ebû Zür'a, Ebû Hâtim er-Râzî gibi meşhur muhaddisler hadis rivayet ettiler. Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Ali b. Medînî gibi münekkitler Amr'ın pek güvenilir olmadığını, Dârekutnî ve Hâkim de onun çok yanıldığını söylemekle beraber diğer hadis otoriteleri Amr'ı övmüşlerdir. İbnü'l-Medînî'nin Amr b. Merzûk'u "gevşek" bulduğu Ahmed b. Hanbel'e söylendiği zaman o hayret etmiş ve Amr'ın makbul (sâlih) bir râvi olduğunu söylemiştir. Hatta İbn Hanbel, Basra'ya hadis tahsili için giden oğlu Sâlih'e Amr'ın hadislerini niçin yazmadığını sormuş, onun, "Yazmamı istemediler" demesi üzerine de Affân b. Müslim'in Amr'ı beğendiğini söylemiş, Affân'ın takdir ettiği bir kişi hakkında kimsenin bir şey diyemeyeceğini belirterek Amr b. Merzûk'a olan güvenini dile getirmiştir. Yahyâ b. Maîn de ehl-i Kur'ân ve faziletli bir insan olarak nitelendirdiği Amr'ın güvenilir bir muhaddis olduğunu söylemiştir. Süleyman b. Harb'e göre onu tenkit edenler, kendilerinde olmayan hadisleri rivayet ettiği için kıskançlıkları sebebiyle böyle davranmışlardır. Buhârî'nin, el-Câmiʿu's-sahîḥ'inde iki yerde ("Diyât", 2, "Fezâilü ashâbi'n-nebî", 30) "haddesenâ Amr" diyerek ondan hadis rivayet etmesi, Ebû Dâvûd'un ise onun birçok rivayetini Sünen'ine alması, Amr'ın hadisteki yerini göstermektedir. Burada şunu belirtmek gerekir ki Buhârî, Amr b. Merzûk hakkındaki tenkitleri dikkate alarak, belirtilen iki yerde de, hadisleri kendilerinden aldığı güvenilir bir başka hocasının daha adını verme ihtiyacını duymuştur. Şu'be b. Haccâc'ın rivayetlerini en iyi Amr'ın bildiği, Basra'da onun meclislerinden daha büyük bir hadis meclisi kurulmadığı, bu meclislerde 10.000 hadis tâlibinin yer aldığı ifade edilmektedir.

Amr b. Merzûk’un çok hayır yapması yanında önemli bir özelliği de bilhassa deniz savaşlarına katılmasıydı. Bu sebeple kitaplarını çok defa Ebû Dâvûd et-Tayâlisî’ye bırakırdı. Saçını, sakalını kına ile boyar, hadis rivayetinden artakalan zamanını ibadetle geçirirdi. Safer 224’te (Ocak 839) Basra’da vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Diyât”, 2, “Fezailü ashâbi’n-nebî”, 30; a.mlf., et-Târîhu’l-kebîr, VI, 373; İbn Sa‘d, et-Tabakat, VII, 305; Ukaylî, ed-Duʿafâʾü’l-kebîr (nşr. Abdülmu‘tî Emin Kal‘acî), Beyrut 1404/1984, III, 292; el-Cerh ve’t-taʿdîl, VI, 263-264; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, X, 417-420; a.mlf., Mîzânü’l-itidâl, III, 287-288; a.mlf., el-Mugnî (nşr. Nûreddin Itr), Haleb 1391/1971, II, 489; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, VIII, 99101; a.mlf., Hedyü’s-sârî Mukaddimetü Fethi’l-bârî (nşr. Tâhâ Abdurrauf Sa‘d v.dğr.), Kahire 1398/1978, II, 186.

M. Yaşar Kandemir

AMR b. MEYMÛN

عمرو بن ميمون

Ebû Abdillâh (Ebû Yahyâ) Amr b. Meymûn el-Evdî (ö. 74/693 [?])

Muhaddis tâbiî.

Yemen'deki Mezhic kabilesinin Evd koluna mensuptur. Hz. Ebû Bekir devrinde Kûfe'ye gelip yerleştiği için el-Kûfî nisbesiyle de anılır. Câhiliye döneminde doğdu. Müslüman olmakla birlikte Hz. Peygamber'i göremedi, bu sebeple muhadramûn*dan sayıldı. İslâmiyet'i kabul edişi, Yemen Valisi Muâz b. Cebel'in tesiriyle oldu. Bundan dolayı ona karşı gönlünde derin bir muhabbet uyandı ve yanından hiç ayrılmadı. Muâz'ın vefatından sonra ashâb-ı kirâmın en fakihi olarak gördüğü Abdullah b. Mes'ûd'un peşini bırakmadı ve kıraat ilmini ondan arz* usulüyle tahsil etti. Kendilerinden hadis rivayet ettiği diğer sahâbîler Hz. Ömer, Ali, Sa'd b. Ebû Vakkas, Ebû Hüreyre, Âişe ve Ebû Eyyûb el-Ensârî'dir. Amr'dan da Şa'bî, Saîd b. Cübeyr, Amr b. Mürre, Ebû İshak es-Sebîî gibi tanınmış muhaddisler rivayette bulundular. Ebû İshak ondan ayrıca kıraat da öğrendi. Bütün münekkitler Amr'ın güvenilir bir muhaddis olduğunu kabul etmişlerdir. Rivayetleri çok olmamakla beraber Kütüb-i Sitte'de yer almıştır. Hz. Ömer'in çeşitli uygulamalarını rivayet etmiş, Ebû Lü'lü' tarafından şehid edilişini bizzat görmüş, onun suikasttan sonraki halini ve Hz. Osman'ın halife seçilişini bütün teferruatıyla anlatmıştır (bk. Buhârî, "Fezâilü ashâbi'n-nebî", 8).

Talebesi Ebû İshak'ın söylediğine göre Amr b. Meymûn, çevresindeki müslümanların, hatta ashâb-ı kirâmın takdirini kazanmıştır. Yaşadığı uzun yıllar boyunca hac ve umre münasebetiyle birçok defa (rivayete göre 60 veya 100 defa) Kâbe'yi ziyaret etmiştir. Çok yaşlanmasına rağmen ölümü hiç temenni etmemiş, ancak Emevî valilerinden Yezîd b. Ebû Müslim'in rahatsız edici muamelelerine mâruz kalınca, Allah'tan kendisini kötülerle bir arada bulundurmamasını dilemiştir. Ölüm tarihi kesin olarak bilinmemekte, 74 (693) veya 75 (694) yılında vefat ettiği rivayet

edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Fezâilü ashâbi’n-nebî”, 8; a.mlf., et-Târîhu’l-kebîr, VI, 367; a.mlf., et-Târîhu’s-sagır (nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed), Kahire 1396-97/1976-77, I, 157, 190; İbn Sa‘d, et-Tabakat, VI, 117-118; el-Cerh ve’t-taʿdîl, VI, 258; Ebû Nuaym, Hilye, IV, 148-154; İbn Abdülber, el-İstî‘âb, II, 542-544; İbnü’l-Cevzî, Sıfatü’s-safve, III, 35; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe, IV, 275-276; Nevevî, Tehzîb, I, 34-35; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 158-161; a.mlf., Tezkiretü’l-huffâz, I, 65; İbnü’l-Cezerî, Gayetü’n-nihâye, I, 603; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, VIII, 109-110; a.mlf., el-İsâbe (Bicâvî), V, 154-155; İbnü’l-İmâd, Şezerât, I, 82.

M. Yaşar Kandemir

AMR b. MÜRRE

عمرو بن مرّة

Ebû Abdillâh Amr b. Mürre b. Abdillâh el-Murâdî el-Cemelî (ö. 116/734 [?])

Kûfe'nin meşhur hadis hâfızı ve zâhidi.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Abdullah b. Ebû Evfâ, Ebû Vâil, Saîd b. Müseyyeb, Saîd b. Cübeyr gibi muhaddislerden hadis öğrendi. Kendisinden de Ebû İshak es-Sebîî, A'meş, Şu'be b. Haccâc, Süfyân es-Sevrî gibi hadis hâfızları rivayette bulundular. İbn Abbas'tan mürsel* olarak hadis rivayet eden Amr b. Mürre'nin güvenilir bir râvi olduğu hususunda münekkitler ittifak halindedir. Bazı kaynaklarda 118'de (736) vefat ettiği de ileri sürülmektedir.

Talebesi meşhur muhaddis Şu'be, Amr b. Mürre'nin çok hadis bildiğini, rivayetlerinde tedlîs* yapmayan nâdir şahsiyetlerden biri olduğunu, âmâ olduğu için onu mescide bizzat kendisinin götürdüğünü ve derin bir huşû içinde namaz kılan hocasının, onu görenlere, ibadeti kabul edilene kadar Allah'ın huzurundan ayrılmayacakmış intibaını verdiğini söylemektedir. Talebelerinden Mis'ar b. Kidâm, son derece güvenilir biri diye övdüğü ve çok sevdiğini söylediği hocası Amr gibi bir fazilet timsalinin benzerine Kûfe'de rastlamadığını ifade etmektedir. Meşhur muhaddis Abdurrahman b. Mehdî, o devirde Kûfe'de rivayetleri şüpheyle karşılanamayacak dört büyük hadis hâfızı bulunduğunu, Amr b. Mürre'nin de bunlardan biri olduğunu kaydeder. Mürciî görüşü tasvip ettiği de söylenen Amr'ın benimsediği ircâ*, günahların mümine zarar vermeyeceğini iddia edenlerin görüşü değil, selef âlimlerinin kabul ettiği mânada, günahkâr müslümanların cennete mi yoksa cehenneme mi gideceğini Allah'a havale etmek şeklindeki ircâ anlayışı olmalıdır. Zira gençliğinde yabancı bir kadına hayranlıkla baktığı için hâlâ ıstırap çektiğini, gözlerini kaybetmesinin bu günaha kefâret olmasını ümit ettiğini söyleyen bir zâhidin Mürcie mezhebini benimsemesi uzak bir ihtimaldir. Rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer

alan Amr b. Mürre'nin meşhur sözlerinden biri şöyledir: "Âhireti kazanmaya çalışanlar dünyayı, dünya menfaatleri peşinde koşanlar âhireti kaybederler. Ebedî olanı elde etmek için fâni olanı gözden çıkarmaya bakın."

Ebü'l-Kasım el-Begavî'nin (ö. 317/929), Amr ile talebesi Şu'be b. Haccâc'ı konu alan Hikâyetü Şube ve Amr b. Mürre adlı bir risâlesi Zâhiriyye Kütüphanesi'nde (Mecmua, nr. 21, vr. l6-21) bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakat, VI, 315; Halîfe b. Hayyât, et-Tabakat (Zekkâr), I, 377; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, VI, 368-369; el-Cerh ve't-taʿdîl, VI, 257-258; Ebû Nuaym, Hilye, V, 94-100; Safedî, Nektü'l-himyân fî nüketi'l-ʿumyân, Kahire 1329, s. 221; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 196-200; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, VIII, 102-103; Sezgin, GAS, I, 175.

M. Yaşar Kandemir

AMR b. OSMAN el-MEKKÎ

عمرو بن عثمان المكّي

Ebû Abdillâh Amr b. Osmân b. Küreb el-Mekkî (ö. 297/910)

“Üstâdü’s-sûfiyye unvanıyla tanınan ilk devir sûfîlerinden.

Aslen Yemenli olmakla birlikte daha çok Mekke’de oturduğundan el-Mekkî nisbesini aldı. Cüneyd-i Bağdâdî’nin sohbetinde bulundu. Devrin meşhur âbid*lerinden Ebû Abdullah Saîd en-Nibâcî’den geniş ölçüde faydalandı. Bağdat’ta vefat etti. Kaynaklarda vefat tarihinin 291 (904) olduğuna dair bir rivayet de zikredilmektedir.

Herevî, Amr b. Osman’ın usul ve hakikatler sahasında geniş bilgi sahibi olduğunu, semâa önem verdiğini, ince mânalı sözler söylediğini, sekr* halinden uzak kalmaya ve tasavvufî hayatını sahv* haline dayandırmaya dikkat ettiğini söyler. İbn Hafîf’in şeriatla hakikati birleştirdikleri için sûfîlere örnek almalarını tavsiye ettiği mutasavvıflardan biri olan Amr b. Osman, Allah’ı tanıma konusunda daha çok selbî sıfatlar üzerinde durur. İnsan Allah’ı ne kadar yüce ve mükemmel olarak tahayyül ve tasavvur ederse etsin yine de Allah’ın tahayyül ve tasavvur edilen şeyden çok daha yüce ve çok daha mükemmel olduğunu, Allah’la ilgili en yüce ve en mükemmel tahayyül ve tasavvurların O olmadığını, O’ndan başka olduğunu söyler. Herevî, çağdaşı sûfîlerle mektuplaşmasıyla tanınan Mekkî’nin bazı sözlerinden dolayı suçlanıp Mekke’den kovulduğunu, bunun üzerine Cidde’ye gittiğini ve Cidde halkının kendisini kadı yaptığını haber verir.

Zühdü, “gönülde dünyaya yer vermemektir” şeklinde tarif eden Amr b. Osman el-Mekkî, Hallâc’ın üstadıdır. Ancak meşrepleri farklı olan bu iki sûfî birbirleriyle anlaşamadıklarından beraberlikleri fazla sürmemiştir. Amr b. Osman, bir gün Hallâc’ın bir şeyler yazdığını görünce ne yaptığını sormuş, o da Kur’an’a nazîre (muâraza) yazdığını söyleyince kendisini yanından kovmuş ve beddua etmişti. Bu bedduanın Hallâc’ın idam edilmesinin mânevî sebebi olduğu ileri sürülmektedir. Diğer bir rivayete

göre, Mekkî'nin Gencnâme adlı gizli bilgiler ihtiva eden bir risâlesi vardı. Gencnâme'de İblîs'in Âdem'e secde etmemesi, Âdem'e emanet edilen sırrı görme arzusuyla izah edilmekte ve İblîs ilâhî sırra âşina bir ârif olarak tanıtılmaktaydı (bk. Attâr, Tezkiretü'l-evliyâ, s. 487). Hallâc'ın bu risâleyi çalarak içindekileri halka açıklaması, asılmasına sebep olmuştu. Hücvîrî, Mekkî'nin Kitâbü'l-Mahabbe adlı bir eseri olduğunu, bu risâlede sır, ruh, kalp ve bedenin yedişer bin senelik aralıklarla yaratıldıklarını, yaratılışa sevgi ve güzelliğin esas alındığını, dünyaya gelen ruhların ancak aşkla mi'rac yaparak ilâhî âleme yükseleceklerinin anlatıldığını bildirir.

Tasavvuf konusundaki derin görüşlerini temkinli ifadelerle ortaya koyan Amr b. Osman el-Mekkî'ye bütün sûfîler hürmet göstermiş ve onu kendilerine örnek almışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Sülemî, Tabakat, s. 202; Ebû Nuaym, Hilye, X, 291; Kuşeyrî Risâlesi (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1981, s. 146; Hucvîrî, Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, s. 241; Herevî, Tabakat, s. 232; Attâr, Tezkiretü'l-evliyâ (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1985, s. 487; a.mlf., Mantıku't-tayr (trc. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1962, II, 91; İbnü'l-Cevzî, Sıfatü's-safve, II, 440; Baklî, Şerh-i Şathiyyât, s. 263; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 136; Şa'rânî, et-Tabakat, I, 134; İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 225; Münâvî, el-Kevâkib, I, 259; Ebü'l-Hasan ed-Deylemî, Sîretü şeyhi'l-ekber Ebû ʿ Abdillâh İbnü'l-Hafîf eş-Şîrâzî (nşr. A. Schimmel), Ankara 1955, s. 37.

Süleyman Uludağ

AMR b. SÂBİT

عمرو بن ثابت

Amr b. Sâbit b. Vakş (Vukayş, Ukayş) el-Ensârî (ö. 3/625)

Müslüman olduktan hemen sonra Uhud Gazvesi'nde şehid düşen sahâbî.

Medine'de yerleşmiş bulunan Evs kabilesinin Abdüleşhel boyuna mensuptur. Annesi Lübbe, meşhur sahâbî Huzeyfe b. Yemân'ın kız kardeşidir. Amr, kabilesi arasında Üsayrım lakabıyla tanınıyordu. 625 yılında cereyan eden Uhud Gazvesi'ne kadar kabilesinin ısrarlarına rağmen müslüman olmamıştı. Bir rivayete göre (bk. Ebû Dâvûd, "Cihâd", 37) faize verdiği parasını geri alıncaya kadar İslâmiyet'i kabul etmemişti; fakat müslümanların Mekkeli müşriklerle çarpışmak üzere Uhud'a hareket etmelerinden hemen sonra İslamiyet'i kabul etti ve silâhlarını kuşanarak savaş meydanına koştu. Burada Hz. Peygamber'i bulup müslüman olduğunu haber verdi ve bütün şiddetiyle devam eden çarpışmalara katıldı. Bir müddet sonra ağır şekilde yaralandı. Savaş sonunda Abdüleşhel oğulları cesetler arasında kabilelerine ait ölüleri ararken yaralı olan Amr'a rastladılar. Onun müslüman olduktan sonra savaşa katıldığını bilmedikleri için kabilesini kayırma düşüncesiyle mi, Mekkeliler'e kızdığından dolayı mı, yoksa din gayretiyle mi savaştığını sordular. Amr, müslüman olduğunu ve Allah için çarpıştığını söyleyerek son nefesini verdi. Durumu Hz. Peygamber'e anlattıkları zaman Resûlullah Amr'ın cennetlik olduğunu haber verdi. Ebû Dâvûd'un es-Sünen'indeki hadisin râvisi Ebû Hüreyre onun yaralı olarak evine götürüldükten sonra orada vefat ettiğini söylemiştir. Sahîh-i Buhârî'deki bir hadise göre Hz. Peygamber onun hakkında, "Az çalıştı, fakat çok kazandı" demiştir ("Cihâd", 13). Buhârî'nin bu rivayetinde her ne kadar söz konusu sahâbînin adı zikredilmiyorsa da İbn Hacer muhtelif rivayetleri birleştirmek suretiyle onun Amr b. Sâbit olduğu sonucuna varmıştır (bk. Fethu'l-bârî, XI, 287).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Cihâd”, 13; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 37; Vâkıdî, el-Megazî, I, 262, 301; İbn Hişâm, es-Sîre, III, 90; İbn Abdülber, el-İstî‘âb, II, 506; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe, IV, 202-203; İbn Hacer, el-İsâbe, II, 526-527; a.mlf., Fethu’l-bârî (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa‘d v.dğr.), Kahire 1398/1978, XI, 286-287.

Ahmet Önkal

AMR b. SAÎD b. ÂS

(bk. EŞDAK)

AMR b. SAÎD b. ÂS

عمرو بن سعيد بن العاص

Ebû Ukbe Amr b. Saîd b. el-Âs el-Kureşî el-Ümevî (ö. 13/634)

Ecnâdeyn Savaşı'nda iki kardeşiyle birlikte şehid olan sahâbî.

Ebû Ühayha diye tanınan babası Câhiliye devrinde Mekke'nin ileri gelenlerinden biriydi. Annesi Safiyye bint Mugıre, Hâlid b. Velîd'in halasıdır. Amr İslâmiyet'i kabul ettiği zaman, Mekkeli müşrikler müslümanlara huzur vermediği için karısı Fâtıma bint Safvân ile ikinci muhacir kafilesine katılarak Habeşistan'a hicret etti; karısı Fâtıma orada vefat etti. İlk müslümanlardan olan kardeşi Hâlid b. Saîd, daha önce birinci kafileyle birlikte Habeşistan'a gitmişti. O zamanlar henüz müslüman olmayan diğer kardeşi Ebân'ın İslâmiyet'i kabul eden bu iki kardeşi hakkında üzüntüsünü dile getirmek üzere söylediği şiire Amr b. Saîd'in cevap mahiyetindeki mısraları hemen bütün kaynaklarda mevcuttur.

İki kardeş hicretin 7. yılında, diğer sahâbîlerle birlikte Medine'ye döndüklerinde Peygamber'in Hayber'de bulunduğunu öğrenerek oraya gittiler. Amr, "Muhammed Resûlullah" yazılı bir yüzüğü Hz. Peygamber'e takdim etti. Vefat ettiği sırada Peygamber'in parmağında bulunan bu yüzüğü ilk üç halife de kullanmış, fakat Hz. Osman Eris Kuyusu'na düşürmüştür.

Mekke'nin fethinde, Huneyn, Tâif ve Tebük gazvelerinde bulunan Amr, Hz. Peygamber tarafından Hayber, Tebük, Fedek ve Vâdilkurâ gibi yerlere zekât memuru ve vali olarak gönderildi. Halife Ebû Bekir devrinde her üç kardeş Suriye savaşlarına katıldılar ve Bizanslılar'a karşı yapılan Ecnâdeyn Savaşı'nda şehid oldular. Bu savaşta Amr üstün hitabetiyle müslümanları teşvik etmiş, kendisi de kahramanca dövüştükten sonra otuzdan fazla yara alarak şehid düşmüştü. Bazı kaynaklarda şahadetiyle ilgili ayrıntılı bilgi mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakat, IV, 100-101; Zübeyrî, Nesebü Kureyş (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1982, s. 174-176; İbn Hibbân, Meşâhîr, s. 21; İbn Abdülber, el-İstî'âb, II, 493-495; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe, V, 230-231; Zehebî, A'lâmü'n-nübelâ', I, 261-262.

M. Yaşar Kandemir

AMR b. SÂLİM

عمرو بن سالم

Amr b. Sâlim b. Husayn el-Huzâî

Şair sahâbî.

Şair Küseyyir Azze’nin akrabası olan Amr’ın ne zaman müslüman olduğu bilinmemektedir. Hudeybiye Antlaşması’ndan dönerken Hz. Peygamber’e bir koyun ve bir deve hediye ederek onun duasını aldı.

Kinâne kabilesinden Enes b. Züneym, müslüman olmadan önce Hz. Peygamber’i hicveden şiirler söylemiş, onu dinleyenlerden Huzâalı bir genç dayanamayıp Enes’in başını yarmıştı. Kinâne kabilesinin dostu olan Kureyşli müşrikler bu olay üzerine müslümanların tarafını tutan Huzâa kabilesine baskın yaptılar ve böylece Hudeybiye Antlaşması’nı bozmuş oldular. Bunun üzerine Amr b. Sâlim kırk kişilik bir heyetle Medine’ye geldi. Resûlullah’ın huzuruna çıkarak kabilesinin uğradığı baskını okuduğu uzun bir recez*le ona anlattı. Olaya son derece üzülen Hz. Peygamber kendilerine yardım edeceğini söyleyerek Mekke fethiyle sonuçlanan savaş hazırlığını başlattı.

Mütevazi ve ibadete çok düşkün bir sahâbî olan Amr, Mekke fethi günü Hz. Peygamber’in Benî Kâ‘b kabilesine verdiği üç bayraktan birinin alemdarı idi. Kaynaklarda ölüm tarihiyle ilgili bir kayda rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Megazî, II, 782-783, 789; İbn Hişâm, es-Sîre, IV, 36; İbn Sa‘d, et-Tabakat, II, 134; V, 293-294; İbn Abdülber, el-İstî‘âb, II, 359; İbnü’l-

Esîr, Üsdü’l-gabe, IV, 224-225; Zehebî, Tecrîdü esmâʾi’s-sahâbe, Kahire 1971, I, 207; İbn Hacer, el-İsâbe (Bicâvî), IV, 630-632; Ali Fehmi Câbic, Hüsnü’s-sahâbe, İstanbul 1324, I, 315-319; Sezgin, GAS, II, 268-269.

Mücteba Uğur

AMR b. SELİME

عمرو بن سلمة

Ebû Yezîd (Ebû Büreyd) Amr b. Selime b. Kays el-Cermî (ö. 85/704)

Sahâbî.

Mensubu bulunduğu Yemen’deki Cerm kabilesi, kervan yolu üzerinde bir yörede yerleşmişti. Kabile halkı Mekke’nin fethine kadar müslüman olmamasına rağmen gelip geçen kervanlardan Hz. Muhammed ile ilgili haberleri ve gelişmeleri dikkatle takip ediyordu. O sıralarda, küçük yaşına rağmen Amr b. Selime İslâmiyet’e büyük bir ilgi duymuş, kabilesini ziyaret eden müslümanlardan öğrendiği birçok Kur’an âyetini ezberlemişti.

Mekke’nin fethinden sonra Cerm kabilesi İslâmiyet’i kabul etmek üzere Hz. Peygamber’e bir heyet gönderdi. Amr b. Selime’nin Sahîh-i Buhârî’deki rivayetine göre bu heyette Amr’ın babası Selime de bulunuyordu. Hz. Peygamber onlara namaz hakkında gerekli bilgileri verdikten sonra içlerinde Kur’an’ı en iyi bilen kimseyi imam yapmalarını söyledi. Kabilede Kur’an’ı en iyi bilen Amr olduğu için, o sıralarda altı veya yedi (bk. Buhârî, “Megazî”, 53), bir rivayete göre yedi veya sekiz (Ebû Dâvûd, “Salât”, 60) yaşlarında bulunmasına rağmen imamlığa geçirildi. Hayatı boyunca kendi kabilesinde imamlık görevine devam ettiği ve cenazeleri yıkadığı kendi ifadesinden anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber’e ilk gönderilen heyette onun da bulunduğuna dair rivayetler pek sağlam değildir. İbn Hacer’in de dediği gibi Amr’ın bir başka heyetle, daha sonraki bir tarihte Hz. Peygamber’e gitmiş olması muhtemeldir. Bununla beraber sahâbî olduğu konusunda şüphe yoktur. Hz. Ömer zamanında Basra’ya yerleştiği bilinmektedir.

Kendisinden Ebû Kılâbe el-Cermî, Âsım el-Ahvel, Eyyûb es-Sahtiyânî vb. tâbiîler hadis rivayet etmişlerdir. Rivayetleri Buhârî’nin el-Câmiʿu’s-sahîḥ’inde, Ebû Dâvûd ve Nesâî’nin Sünen’lerinde yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 475; V, 29, 71; Buhârî, “Megazî”, 53; Ebû Dâvûd, “Salât”, 60; İbn Sa‘d, et-Tabakat, VII, 89-90; el-Cerh ve’t-taʿdîl, VI, 235; İbn Abdülber, el-İstî‘âb, II, 544; Sem‘ânî, el-Ensâb, III (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî), Haydarâbâd 1961-66 → Beyrut 1400/1980, s. 233; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe, IV, 234-235; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, III, 523-524; İbn Hacer, el-İsâbe, II, 541, ayrıca bk. 68, 70; a.mlf., Tehzîbü’t-Tehzîb, VIII, 42-43; a.mlf., Fethu’l-bârî, Bulak 1300, VIII, 18-19.

Ahmet Önkal

AMR b. ŞE’S

عمرو بن شأس

Ebû Irâr (عرار) Amr b. Şe’s b. Ubeyd el-Esedî (ö. 20/641)

Şair sahâbî.

Kabiliyetli bir şair olup cesareti ve yiğitliğiyle meşhurdur. İslâmiyet’in ortaya çıktığı sıralarda yaşı hayli ilerlemişti. Hudeybiye Antlaşması’nda bulundu. Hz. Ali ile birlikte Yemen’e gitti. Yolculuk esnasında Hz. Ali’nin kendine eziyet ettiğini Yemen dönüşü Mescidi Nebevî’de söyledi. Onun bu şikâyeti Hz. Peygamber’in kulağına gitti. Amr’ı haklı bulmayan Hz. Peygamber daha sonra onu yanına çağırıp, “Bana eziyet ettin; zira Ali’ye eziyet eden bana eziyet etmiştir” (Müsned, III, 483) dedi. Kadisiye Savaşı’na katılarak bu savaşla ilgili bir de şiir söyledi.

Amr’ın bilhassa hanımı Ümmü Hasan ve siyahî bir câriyeden olan oğlu Irâr hakkında güzel şiirleri bulunmaktadır. Bazı şiirleri sonraları şarkı olarak da bestelenen Amr’ın yirmi iki beyti Lisânü’l-ʿArab’da örnek (şâhid) olarak kullanılmıştır. Gerek Câhiliye döneminde gerekse müslüman olduktan sonra çok şiir yazmasına ve neslinin en çok yazanı olarak bilinmesine rağmen (bk. Cümahî, I, 196) şiirlerini ihtiva eden divanı günümüze ulaşmamıştır. Ancak dokuz kasidesi ile bazı şiirleri muhtelif edebî eser ve antolojilerde yer almıştır (bk. Sezgin, II, 228). Ayrıca Yahyâ el-Cebbûrî de Amr’ın şiirlerini derleyerek Şiʿru ʿAmr b. Şes adıyla neşretmiştir (Necef 1976). Amr’dan sadece yukarıda sözü edilen hadis nakledilmiş, Ahmed b. Hanbel’den başka Buhârî (bk. et-Târîhu’l-kebîr, VI, 306-307), İbn Hibbân ve İbn Mende de bu hadisi rivayet etmişlerdir.

Amr b. Şe’s el-Eslemî adında bir başka sahâbînin bulunduğunu söyleyen Merzübânî’nin bu rivayeti diğer biyografi müelliflerince benimsenmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 483; Cumahî, Fuhûlü’ş-şuʿarâ, I, 190, 196-202; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, VI, 306-307; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâ, s. 338-339; el-Cerh ve’t-taʿdîl, VI, 237; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eganî, Kahire 1927, XI, 196-203; İbn Abdülber, el-İstî‘âb, II, 526; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe, IV, 239-241; İbn Hacer, el-İsâbe, II, 542-543; Sezgin, GAS, II, 228; Afîf Abdurrahman, Muʿcemü’ş-şuarâi’l-câhiliyyîn ve’l-muhadramîn, Riyad 1403/1983, s. 236.

Abdullah Aydınlı

AMR b. ŞUAYB

عمرو بن شعيب

Ebû İbrâhîm (Ebû Abdillâh) Amr b. Şuayb b. Muhammed el-Kureşî es-Sehmî (ö. 118/736)

Tâifli fakih ve muhaddis tâbiî.

Abdullah b. Amr b. Âs'ın torunu Şuayb'ın oğludur. Saîd b. Müseyyeb, Tâvûs, Urve b. Zübeyr, İbn Şihâb ez-Zührî gibi muhaddislerden, en çok da babası Şuayb b. Muhammed'den hadis rivayet etti. Kadın sahâbîlerden Zeyneb bint Ebû Seleme ve Rubeyyi' bint Muavviz'den de hadis dinledi. Kendisinden de hocaları Zührî ve Atâ b. Ebû Rebâh'tan başka Katâde, Mekhûl, Eyyûb es-Sahtiyânî, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, Abdurrahman el-Evzâî gibi o devrin pek çok muhaddis ve fakihi hadis öğrendi.

Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan Amr b. Şuayb'ın hadis rivayetindeki yeri konusunda kaynaklarda çeşitli görüşler vardır. Yahyâ b. Saîd el-Kattân, güvenilir râvilerin kendisinden hadis rivayet etmeleri halinde Amr'ın da sika* sayılacağını, aksi takdirde rivayetlerine güvenilemeyeceğini söyler. Ahmed b. Hanbel Amr'ın rivayetlerinin delil olarak kullanılamayacağını, zira bunlar arasında münker* olanlar bulunduğunu ve ancak i'tibar* için yazılabileceğini ifade eder. Bununla beraber muhaddislerin onun hadislerini bazan delil olarak kullandıklarını, bazan da tereddütleri sebebiyle hadislerine iltifat etmediklerini belirtir. İmam Buhârî Amr'ın hiçbir rivayetini el-Câmiʿu's-sahîḥ'ine almamakla birlikte onun babası ve dedesi vasıtasıyla gelen rivayetlerinin makbul olduğu kanaatindedir. İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce, İbn Huzeyme, İbn Hibbân ve Hâkim Amr'ın hadislerini kitaplarına almışlardır. Amr b. Şuayb'ın babası-dedesi vasıtasıyla gelen rivayetlerini kabule değer bulmayan muhaddislerin kanaatlerine göre Amr bu rivayetleri bizzat işiterek almamış, bunlar ona yazılı olarak intikal etmiştir. Ancak Yahyâ b. Maîn, Nesâî, Ebû Hâtim b. Hibbân, İbn Adî gibi hadis münekkitlerince güvenilir bir râvi olarak kabul edilmektedir. Buna

göre, büyük dedesi Abdullah b. Amr b. Âs'ın meşhur es-Sahîfetü's-sâdıka'sı Amr b. Şuayb'a intikal etmiş, o da bu sahîfeden vicâde* yoluyla hadis rivayet etmiştir. Rivayetlerinin büyük bir kısmının babası Şuayb'dan olduğu, Şuayb'ın da babası genç yaşta öldüğü için dedesi Abdullah b. Amr'ın himayesinde yetiştiği ve ondan hadis rivayet ettiği birçok kişi tarafından kabul edilmektedir. Şu halde Amr'ın bu yolla gelen rivayetlerini, dedesinden bizzat duymamıştır diye reddetmek isabetli olmasa gerektir; zira vicâde, hadis tahammül* metotlarından biridir. O devirde yazılı metinlerde nokta ve hareke bulunmadığı için hadisleri rivayet ederken Amr'ın yanlışlıklar (tashîf*) yapabileceği ileri sürülebilir. Bu ise sadece bir ihtimaldir. Ya'kub b. Şeybe, kendisi sika, hadisleri sahih olan Amr hakkındaki tenkitlerin ondan hadis rivayet eden bazı zayıf râvilerden kaynaklandığını söylemektedir. Zehebî Amr'ın hadislerini hasen*, İbn Hacer el-Askalânî de kendisini sadûk* olarak değerlendirmektedir.

Evzâî'nin, kendisinden daha değerli bir Kureyşli görmediğini söylediği Amr b. Şuayb, devamlı oturduğu Tâif'ten sık sık Mekke'ye gider, orada hadis rivayet ederdi. Onun sürekli olarak Mekke'de kaldığı, ara sıra emlâkinin bulunduğu Tâif'e gittiği de söylenmektedir. Amr b. Şuayb Tâif'te vefat etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakat (nşr. Ziyâd M. Mansûr), Medine 1403/1983, s. 120-122; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, VI, 342-343; el-Cerh ve't-taʿdîl, V, 238-239; Nevevî, Tehzîb, II, 28-30; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 165-180; a.mlf., Mîzânü'l-itidâl, III, 263-269; Fâsî, el-İkdü's-semîn (nşr. Fuâd Seyyid), Kahire 1378-88/1958-69, VI, 396-397; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, VIII, 48-55; a.mf., Takrîbü't-Tehzîb (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1395/1975, II, 72.

M. Yaşar Kandemir

AMR b. ŞÜRAHBÎL

عمرو بن شرحبيل

Ebû Meysere Amr b. Şürahbîl el-Hemdânî el-Kûfî (ö. 63/683)

Muhaddis tâbiî.

Abdullah b. Mes‘ûd’un önde gelen talebelerindendir. Hz. Ömer, Ali, Huzeyfe, Selmân, Âişe ve daha birçok sahâbîden hadis rivayet etti. Kendisinden de Ebû Vâil Şakîk b. Seleme, Ebû İshak es-Sebîî, Şa‘bî ve Mesrûk gibi muhaddisler hadis öğrendi. Vâdiaoğulları Mescidi’nde imamlık yapması sebebiyle Vâdiî nisbesiyle de anılan Amr sika* bir râvidir. Rivayetleri, İbn Mâce’nin es-Sünen’i dışında Kütüb-i Sitte’de yer almıştır. Sıffîn Savaşı’na Hz. Ali’nin safında katıldı.

Hayır yapmayı ve ibadet etmeyi çok seven Ebû Meysere’nin fazla namaz kılmaktan dolayı dizlerinin nasır tuttuğu rivayet edilir. Câhiliye âdet ve geleneklerinden uzak kalmaya çalışır, bilhassa muhâcirîn*in yaşayış ve davranışlarına uymaya dikkat gösterirdi. Kûfe’de vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakat, III, 263-264; VI, 106-109; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, VI, 341-342; el-Cerh ve’t-taʿdîl, VI, 237-238; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 135-136; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, VIII, 47.

Abdullah Aydınlı

AMR b. TUFEYL

عمرو بن الطفيل

Amr b. et-Tufeyl b. Amr ed-Devsî (ö. 15/636)

Sahâbî.

Amr b. Zinnûr diye de bilinmekte ve daha çok babası Tufeyl b. Amr vesilesiyle tanınmaktadır. Babasının telkini ile müslüman olan Amr, Hayber'in fethi sırasında onunla birlikte Hz. Peygamber'e giderek görüştü. Hz. Peygamber onu kendi kavmi olan Devs kabilesinden yardım getirmek üzere görevlendirdi. Çarpışmaların iyice kızıştığı bir sırada savaş alanını terkedeceğine üzülen Amr'ı Hz. Peygamber, "Allah'ın resulünün elçisi olmayı istemez misin?" diye teselli etti ve görevinin önemini belirtti.

Babasıyla birlikte çeşitli harplere iştirak etti. Babasının şehid düştüğü Yemâme savaşlarında bir elini kaybetti. Ömrü cephelerde geçen Amr, Yermük Savaşı'nda şehid oldu.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre, II, 385; İbn Sa'd, et-Tabakat, IV, 237-240; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe, IV, 243; ayrıca bk. III, 78-81; İbn Hacer, el-İsâbe, II, 544; III, 225-226.

İsmail L. Çakan

AMR b. UBEYD

عمرو بن عبيد

Ebû Osmân Amr b. Ubeyd b. Bâb el-Basrî (ö. 144/761)

Mu‘tezile'nin kurucularından ve hadis rivayet eden ilk kelâmcılardan.

Temîm veya Ukayl kabilesinin kölelerinden biri olup İbn Bâb, İbn Keysân, İbn Humeyd, Ebû Mervân künyeleriyle de anılır. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Bazı kaynaklara göre İran, bazılarına göre ise Sind (Pakistan) menşelidir. Sind menşeli olma ihtimali daha kuvvetli görünmektedir. 80 (699) yılında Belh'te doğduğu nakledilirse de aynı tarihte Basra'da doğduğunu bildiren rivayetler de vardır ve bu ikinci görüşün tercih edilmesi mümkündür. Çünkü dedesi Bâb, Abdullah b. Semüre öncülüğündeki İslâm ordusunun 633 yılında fethettiği Kâbil'de esir alınarak Kâbil mimarisi tarzında bir cami yapmak üzere Basra'ya gönderilen işçiler arasında bulunuyordu. Babası ise önceleri dokumacılıkla uğraşırken daha sonra Haccâc'ın emrinde çalışanlar arasına katıldı. Dokumacılık mesleğini babasından öğrenen Amr, fikrî hayatında büyük tesirler icra edecek olan ve Basra'da kumaş tüccarlığı yapan Vâsıl b. Atâ ile bu sayede tanıştı. Genç yaşta Hasan-ı Basrî'nin ders halkasına katıldı ve uzun yıllar bu derslere devam ederek onun en gözde talebeleri arasına girdi. Ayrıca Ubeydullah b. Enes, Ebü'l-Âliye, Ebû Kılâbe ve Fazl b. Îsâ'dan da ders aldı. Taşköprizâde usul ilmini Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed b. Hanefiyye'den okuduğunu naklederse de (Miftâhu's-saᶜâde, II, 165) bu yanlıştır. Çünkü İbnü'l-Murtazâ, Ebû Hâşim'den Vâsıl b. Atâ'nın okuduğunu, Amr b. Ubeyd'in de Vâsıl'dan okuması sebebiyle Ebû Hâşim'in talebesi sayıldığını kaydetmektedir (el-Münye ve'l-emel, s. 11). Bu rivayet, Amr'ın sadece dolaylı yoldan Ebû Hâşim'in öğrencisi sayılabileceğini göstermektedir. Zühd ve takvâsıyla meşhur olan Amr b. Ubeyd, idareci zümre ile ilişki kurmaktan hoşlanmamasına rağmen, tahta geçmek isteyen, fakat devlet başkanında bulunması gerekli üstün niteliklerden mahrum olan II. Velîd'e karşı III. Yezîd'i destekledi. Halife Mansûr'la iyi bir dostluk kurmakla birlikte zaman zaman icraatını tenkit etmekten de çekinmedi ve halifenin

ikramlarını da kabul etmedi. Hocası Hasan-ı Basrî'nin görüşlerine bağlı iken büyük günah işleyenin (mürtekib-i kebîre*) dinî açıdan durumu konusunda ders arkadaşı Vâsıl b. Atâ ile yaptığı uzun münazaralardan sonra savunduğu görüşten vazgeçerek Vâsıl'ın fikirlerini benimsedi. Daha sonra kız kardeşini onunla evlendirip dostluklarını pekiştiren Amr, Vâsıl'ın ölümünden sonra on üç yıl süreyle Mu'tezilî fikirleri yaymaya çalıştı. Kırkıncı defa ifa ettiği hacdan dönerken Mekke yakınlarındaki Merran'da umumi kanaate göre 144 (761) yılında öldü. Böylesine değerli bir düşünürün ölümü Halife Mansûr'u fazlasıyla üzmüş, kendisi için yazdığı mersiyeyi kabri başında okuyarak ona karşı duyduğu derin saygıyı dile getirmiştir.

Hocası Hasan-ı Basrî'nin, dinî hayatı açısından meleklere benzettiği Amr'ın (bk. İbn Hallikân, III, 460-462) yetiştirdiği talebeler arasında Süfyân b. Uyeyne, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Ali b. Âsım ve Abdülvehhâb es-Sekafî gibi değerli âlimler bulunmaktadır. Bazı kaynaklar Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ı da onun talebeleri arasında gösterirse de bu, tarih itibariyle mümkün görünmemektedir. Çünkü 135 (752) yılında doğan Ebü'l-Hüzeyl, Amr b. Ubeyd'in vefat ettiği 144 (761) yılında henüz dokuz yaşında bir çocuktu.

Amr b. Ubeyd, Mu'tezile kelâmcılarının savunduğu temel meselelerden olan müteşâbih âyet ve hadislerin te'vili, mürtekib-i kebîrenin durumu, irade hürriyeti, bazı ilâhî sıfatların nefye varan te'vili, cehenneme giren herkesin burada ebedî olarak kalacağı ve Cenâb-ı Hakk'ın vaîd*inden dönmesinin câiz olmaması gibi belli başlı konularda Vâsıl'la aynı görüşleri paylaşır. Farklı olarak sadece, Cemel Savaşı'na katılanların fâsık olduğunu ve bunların şahadetlerinin kabul edilemeyeceğini iddia etmiştir (bk. Bağdâdî, s. 121). Ayrıca o, vaîd âyetlerini muhkem, diğerlerini müteşâbih kabul etmiştir (bk. Eş'arî, s. 222). Ne var ki itikadî alandaki görüşlerini nasıl temellendirdiği konusunda kaynakların verdiği bilgiler pek azdır. Amr, kebîre sahibinin ebediyen cehennemde kalacağına Nisâ sûresinin 93. âyetiyle istidlâl eder. Ona göre, "Ebû Leheb'in elleri kurusun!" (Tebbet 111/1) meâlindeki âyet bu mâna ile levh-i mahfûzda var idiyse, her kötülük değişmeyen kaderde önceden tesbit edilmiş olacağından, insanı yaptıklarından ötürü Allah'ın hesaba çekmesinin hiçbir anlamı kalmaz. Bundan dolayı söz konusu âyeti, "Ebû Leheb'in yaptığı gibi yapanların elleri kurusun!" şeklinde anlamak gerekir (bk. Hatîb, XII, 166 vd.). Allah

kâfirin küfrünü dileseydi onu bundan dolayı sorumlu tutmaması icap ederdi. Aksi takdirde bu zulüm olur, küfürde ısrar eden kimseye karşı da getirilebilecek bir delil bulunmazdı. Kaderi benimseyen görüşe de karşı çıkarak bu konuda nakledilen bütün hadisleri reddetmekten çekinmemiştir (bk. Zehebî, VI, 104). Esasen o, Vâsıl b. Atâ'ya nisbetle itikadî konularda akla daha fazla önem verme taraftarı olduğu halde kelâmcı olarak parlak bir şöhrete sahip değildir. Nitekim kaynaklar yaptığı münazaralarda başarılı olmadığını kaydeder. Başta Vâsıl b. Atâ olmak üzere Ebû Hanîfe, Hişâm b. Hakem ve dilci Ebû Amr b. Alâ ile yaptığı bütün münazaraları kaybetmesi de bunu göstermektedir (bk.EIr., I, 991). Fikirlerini yayabilmesini ise Arap ediplerinden sayılacak derecede güçlü bir hatip olmasına borçludur (bk. Kadî Abdülcebbâr, s. 588).

Amr b. Ubeyd adından, hadis ve fıkıhla ilgili kaynaklarda da söz edilir. Hasan-ı Basrî'den birçok hadis rivayet eden Amr, zâhid ve müttaki olduğu halde, kaderi reddetmesi sebebiyle olacak ki hadis otoritelerince sika* kabul edilmemiş, hatta yalancılıkla itham edilmiştir (bk. Buhârî, VI, 352-353; İbn Hibbân, II, 69-71). Bununla birlikte Süfyan b. Uyeyne ve Süfyan es-Sevrî ondan hadis nakletmişlerdir. Kıyasın mahiyeti ve haramın tarifi konusunda kendisinden nakledilen görüşlerle, nebîz*in mubah, çalgının haram olduğu vb. konularda verdiği fetvalardan, onun fıkıhla da ilgilendiği anlaşılmaktadır (bk. EIr., I, 992).

Amr b. Ubeyd, Hasan-ı Basrî'nin vefatından sonra ekolünün liderliği konusunda Katâde b. Diâme ile yarışmış, Vâsıl'ın yanında yer aldığı için bu mücadeleyi kaybetmiş, fakat i'tizâlî fikirleri benimsedikten sonra da sadık bir talebe olarak hocasının görüşlerini rivayet etmekten geri durmamıştır. Nitekim Hasan-ı Basrî'nin tefsirle ilgili görüşlerini Amr'ın rivayeti yoluyla öğrenebilmekteyiz. Vâsıl'ın ölümünden sonra Mu'tezile'nin görüşlerini yaymaya çalışan en yaşlı temsilci olması, mezhebin kurucusu kabul edilmesine yol açmışsa da kaynaklar bu görüşleri Vâsıl'dan öğrendiği konusunda birleşmektedir. İbn Teymiyye, Amr b. Ubeyd'in bilhassa kader ve vaîd konularında Mu'tezile'ye tesir ettiğini kaydeder (Mecmûʿu fetâvâ, XII, 311).

Bazı kaynaklar Amr b. Ubeyd'in Dehriyye'den olduğunu zikrederse de bunu doğru kabul etmek mümkün değildir. Onun gerek Dehriyye'ye nisbet

edilmesi gerekse hadiste sikadan sayılmaması, muhafazakâr görüşlerden ayrılıp Mu‘tezilî fikirleri benimsemesi sebebiyle hakkında tarafsız davranılmadığının bir işareti sayılmalıdır. Zira cerh ve ta‘dîl* kitapları dahil olmak üzere bütün kaynaklar Amr’dan ittifakla zâhid, âbid ve müttaki diye bahsetmektedir. İbn Hacer’in de onun hakkında söylenen menfi sözlerin asılsızlığına dikkati çekmesi bu kanaati destekleyici mahiyettedir. Ömrünün sonlarında Mu‘tezilî fikirlerinden döndüğü nakledilirse de (bk. Hatîb, XII, 170 vd.), görüşlerini kendisinden sonra Amriyye fırkasının devam ettirmesi bu rivayetin isabetsizliğini gösterir. Bişr b. Mu‘temir de onun görüşlerini Amriyye fırkasının devam ettirdiğini söyler.

Birçok eseri olduğu nakledilen Amr’dan günümüze kadar intikal eden, sadece Hasan-ı Basrî’den rivayet ettiği birkaç tefsir sahifesinden ibarettir (bk. Sezgin, I, 597). Kaynaklarda kendisine nisbet edilen eserler ise şunlardır: er-Red ale’l-Kaderiyye, Kitâbü’l-Adl ve’t-tevhîd, Eczâü selâsemie ve sittûn. Ayrıca birçok hutbe ve risâlesinin bulunduğu da kaydedilmektedir.

Dârekutnî Amr’ın görüşlerini Ahbâru Amr b. Ubeyd ve kelâmuhû fi’l-Kurân (Zâhiriyye Ktp., nr. 106/107) adlı eserde toplamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, I, 23; III, 157; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 482-483; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, VI, 352-353; İbn Sa‘d, et-Tabakat, VII, 273; Eş‘arî, Makalât (Ritter), s. 222; Mes‘ûdî, Mürûcü’z-zeheb (Abdülhamîd), s. 313-314; İbn Hibbân, Kitâbü’l-Mecrûhîn, Haleb 1396, II, 69-71; Kadî Abdülcebbâr, Şerhu’l-Usûli’l-hamse, Kahire 1384/1965, s. 137-138, 588, 714; a.mlf., Fazlü’l-itizâl ve tabakatü’l-Mutezile (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 242-250; Bağdâdî, el-Fark, (Abdülhamîd), s. 121; Hatîb, Târîhu Bagdâd, XII, 166-188; İsferâyînî, et-Tebsîr, s. 42; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 48-49; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 460-462; İbn Teymiyye, Mecmûu fetâvâ, XII, 311; Zehebî,

Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VI, 104-106; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 78-80; Teftâzânî, Şerhu’l-Akāʾid, s. 39; İbnü’l-Murtaza, Tabakatü’l-Mutezile, s. 35-36; a.mlf., el-Münye ve’l-emel (nşr. T. W. Arnold), Leipzig 1902, s. 11; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, VIII, 70-75; Taşköprizâde, Miftâhu’s-saâde, II, 165; Brockelmann, GAL Suppl., I, 338; Sezgin, GAS, I, 597; Ali Sâmi en-Neşşâr, Neşʾetü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm, İskenderiye 1966, I, 458-469; et-Tarâzî, Mevsûʿatü’t-târîhi’l-İslâmî ve’l-hadârati’l-İslâmiyye li-bilâdi’s-Sind ve’l-Bencâb, Cidde 1403/1983, I, 482-484; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn ve’l-edebü’l-Arabî, Tahran 1984, I/1, s. 45-49; Sâlih el-Hamarine, “ʿAmr b. Ubeyd ve alâkatühû bi-Ebî Caʿfer el-Mansûr”, el-Müʾerrihu’l-ʿArabî, XXII, Bağdad 1982, s. 205-214; “Amr”, İA, I, 415; W. Montgomery Watt, “Amr b. Ubayd”, EI^2 (Fr.), I, 467; J. Van Ess, “Amr b. Obayd”, EIr., I, 991-992.

Avni İlhan

AMR b. UTBE

عمرو بن عتبة

Amr b. Utbe b. Ferkad es-Sülemî (ö. 22/643 [?])

İlk zâhidlerden.

Kûfe’de doğdu. Babası, 17 (638) yılında Kûfe’ye yerleşen sayılı Arap zenginlerinden olup Hz. Ömer devrinde birçok sefere katılmış, Tekrît, Şehrizor ve Samgan gibi bazı şehirlerin fethinde kumandan olarak görev almış, Azerbaycan ve Musul valiliği yapmıştır. Varlıklı bir aile muhiti içinde doğup büyüyen Amr’ın muhadramûn*dan olduğu anlaşılmaktadır. Onun zühd yolunu seçmesi babası Utbe’nin hoşuna gitmedi. Amr, muhadramûndan olan yakın dostu Mi‘zad (معضد) b. Yezîd el-İclî ile birlikte Kûfe yakınlarında bir mescid yaptırdı. Bu olay tasavvuf tarihinde “halvette ibadet” fikrinin ve tekke düşüncesinin ilk örneği sayılabilir. Mescidin inşasından sonra Amr ve Mi‘zad’ı tenkit edenler de çıkmıştır. Nitekim Abdullah b. Mes‘ûd’un kendilerini ziyaret ederek, “Helâk mescidini yıkmaya geldim” dediği rivayet edilir.

Amr, Allah’tan üç şey istediğini, bunlardan ikisine kavuştuğunu söylerdi. Elde ettikleri, dünyanın hiçbir varlığına değer vermeyen mükemmel bir zühd hayatı ile namaz kılmaya elverişli güç ve kuvvetti. Üçüncü arzusu ise şehid olmaktı. Nitekim, kendisi gibi zühd yolunu seçen arkadaşları Alkame el-Kûfî, Mi‘zad el-İclî ve Yezîd b. Muâviye en-Nehaî (النخعي) ile birlikte babası Utbe’nin kumandasında katıldığı bir gazâda şehid oldu.

Sûfîlerin, “Halka hizmet, hakka hizmettir” şeklindeki görüşlerinin temelini Amr’ın “sohbet” ve “dostluk” anlayışında bulmak mümkündür. O, dostluk için hizmeti şart koşar, arkadaşlarının her türlü hizmetini görür, hayvanlarını otlatır, tımar ederdi.

Amr, rivayetleri çok fazla olmamakla birlikte güvenilir bir hadis râvisi sayılır. Abdullah b. Mes‘ûd ile Sübey‘atü’l-Eslemiyye’den kitâbet* yoluyla

hadis almış, Şa‘bî ve daha başka muhaddisler ondan rivayette bulunmuşlardır. Bazı kaynaklar onun az hadis rivayet etmesini ibadetle fazla meşgul olmasıyla açıklar.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakat, VI, 196, 206-207; Belâzürî, Fütûḥu’l-büldân (trc. Mustafa Fayda), Ankara 1987, s. 468-470, 472, 476-479; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), IV, 37, 39, 79 vd., 153-155, 246-247; el-Cerh ve’t-taʿdîl, VI, 250; Ebû Nuaym, Hilye, IV, 155-158; İbnü’l-Cevzî, Sıfatü’s-safve, III, 68-72; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, VIII, 75-76; İbn Kesîr, el-Bidâye, VII, 72, 122; Münâvî, el-Kevâkib, I, 144.

Mustafa Bilgin

AMR b. ÜMEYYE

عمرو بن أميّة

Ebû Ümeyye Amr b. Ümeyye b. Huveylid ed-Damrî (ö. 60/679-80'den önce)

Sahâbî, Hz. Peygamber'in elçilerinden.

Bedir yöresinde yaşayan Benî Damre kabilesindendir. Hz. Peygamber'in amcası Hâris'in torunu Sühayle bint Ubeyde ile evlendiği için onun soyundan gelenler Kureyş'in Benî Abdüşems kolu mensupları içinde sayılmışlardır (bk. İbn Habîb, el-Münemmak, s. 249). Bedir ve Uhud gazvelerinde müşriklerin safında yer aldı. Uhud Gazvesi'nden hemen sonra müslüman oldu. Birkaç ay sonra Necid'e gönderilen kırk kişilik irşad heyeti içinde o da bulunuyordu (Safer 4/Temmuz 625). Heyet Bi'rimaûne'de pusuya düşürüldüğü sırada binek hayvanlarını otlattığı için katliamdan kurtuldu. Ancak daha sonra esir alındı ve baskını düzenleyen Âmir b. Tufeyl tarafından annesinin köle âzadı adağına karşılık olarak serbest bırakıldı. Amr, olayı Hz. Peygamber'e haber vermek için Medine'ye doğru yola çıktı. Âmir b. Tufeyl'in mensup olduğu Benî Âmir kabilesinden yolda karşılaştığı iki kişiyi, Bi'rimaûne şehidlerinin intikamını almak için gece uyurlarken öldürdü. Ancak Amr bunların müslüman olup Hz. Peygamber'in himayesine girdiklerini bilmiyordu. Hz. Peygamber, himayesine aldığı iki müslümanın öldürülmesine son derecede üzüldü ve onların diyetlerini ailelerine gönderdi.

"Amr b. Ümeyye seriyyesi" diye bilinen diğer bir olayda ise Hz. Peygamber'e suikast düzenlemiş olan Ebû Süfyân'ı öldürmek ve Recî' baskınından sonra Mekkeliler'ce çarmıha gerilen Hubeyb b. Adî'nin cesedini asıldığı yerden indirmek üzere, hicretin 4. yılında Cebbâr b. Sahr el-Ensârî (veya Seleme b. Eslem) ile birlikte Mekke'ye gönderildi. Mekkeliler onu tanıyıp peşine düşünce arkadaşıyla bir mağaraya saklandı. Ertesi gün şehre gizlice girip Hubeyb'in cesedini çarmıhtan indirdi; karşısına çıkanlardan üçünü öldürdü. Mekkeli bir casusu da esir alarak

Medine’ye döndü. Hz. Peygamber yaptıklarını kendisinden öğrenince memnun oldu ve ona dua etti.

Amr b. Ümeyye, eskiden beri elçilik hizmetleriyle tanındığı için, hicretin 5. yılında Hendek Savaşı’ndan sonra Mekke’de çıkan kıtlıkta fakirlere dağıtılmak üzere Ebû Süfyân’a beş yüz dinar götürme görevini Hz. Peygamber ona verdi. Hicretin 7. yılı başında da iki mektubunu ve bazı hediyeleri Habeşistan kralına götürmekle onu görevlendirdi. Hz. Peygamber bu mektuplardan birinde Necâşî’yi İslâmiyet’e davet ediyor, diğerinde ise Ebû Süfyân’ın kızı Habeş muhacirlerinden Ümmü Habîbe ile nikâhının kıyılmasını istiyordu. Müslümanlığı kabul eden Habeşistan kralı, parlak bir törenle Ümmü Habîbe’yi Hz. Peygamber’e nikâhladı. Yine Peygamber’in isteği üzerine Habeşistan’daki müslümanları iki yelkenli gemi ile Amr’ın refakatinde Medine’ye gönderdi.

Amr Huneyn Gazvesi’ne, Tâif Muhasarası’na ve Tebük Seferi’ne katıldı. Hicretin 9. yılında Hâlid b. Velîd kumandasında Dûmetülcendel Emîri Ükeydir’e karşı gönderilen seriyyede yer aldı. Ükeydir’in esir alındığı haberini ve elde edilen ganimetleri Hz. Peygamber’e o ulaştırdı. Aynı yılın sonunda, Hz. Peygamber’in Müseylime’yi İslâm’a davet eden mektubunu Benî Hanîfe kabilesine götürdü ve onun cevabını getirdi.

Muâviye devrinde ömrünün son yıllarını geçirdiği Medine’nin Harrâtîn mahallesindeki evinde vefat etti. Câhiliye devrinden beri cesareti, atılganlığı ve zekâsı ile tanınırdı. Hz. Peygamber’den rivayet ettiği yirmi hadis Kütüb-i Sitte’de yer almaktadır. Oğulları Ca‘fer, Abdullah, Fazl ve diğer bazı kişiler kendisinden hadis rivayet etmiş, talebesi Şa‘bî de ondan öğrendiği çeşitli bilgileri ve siyere dair haberleri nakletmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Megazî, II, 742-743; III, 925-926, 1026, 1058-1059; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 224; II, 563; III, 185-186, 190, 277; IV, 359, 362, 607, 633-635;

İbn Sa‘d, et-Tabakat, I, 207-208, 258-259, 273; II, 93-94; III, 556; IV, 248-249; Halîfe b. Hayyât, Târîḫ (Zekkâr), s. 43, 74; İbn Habîb, el-Muhabber (nşr. Ilse Lichtenstadter), Haydarâbâd 1361/1942 → Beyrut, ts. (Dârü’l-Âfâkı’l-cedîde), s. 118, 119; a.mlf., el-Münemmak, (nşr. Hurşid Ahmed), Beyrut 1405/1985, s. 249; Buhârî, et-Tarîhu’l-kebîr, IV, 307-308; Belâzürî, Ensâbü’l-eşrâf, I, 379-380, 438-439, 531; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 1198, 1437-1441, 1443-1444, 1448, 1569; Serahsî, Şerhu’s-Siyeri’l-kebîr, I (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1971-72, s. 52, 97; a.mlf., el-Mebsût, X, 92; İbn Seyyidünnâs, Uyûnü’l-eser, Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma‘rife), II, 112-113; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, III, 179-181; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (İstanbul 1980), I, 318, 331, 332, 468, 476-483, 626; II, 947, 1080-1081.

Mustafa Fayda

AMR b. ZÜBEYR b. AVVÂM

عمرو بن الزبير العوام

Amr b. ez-Zübeyr b. el-Avvâm el-Esedî el-Kureşî (ö. 60/680)

Abdullah b. Zübeyr’in baba bir kardeşi ve Yezîd b. Muâviye’nin ona karşı gönderdiği ordunun kumandanı.

Annesi, Ümmü Hâlid künyesiyle tanınan ve en son vefat eden sahâbîlerden biri olan Eme bint Hâlid’dir. Kaynaklarda Amr’ın çocukluk ve gençlik dönemine dair bilgi yoktur. Son derece katı ve herkesin çekindiği bir kimse olduğu rivayet edilir. Kardeşi Abdullah’tan gördüğü iyiliklere rağmen ona düşmanca davranırdı. Halife Yezîd’in Medine valisi Amr b. Saîd, iki kardeş arasındaki bu anlaşmazlıktan faydalanmayı düşünerek Amr b. Zübeyr’i Medine’ye şurta* tayin etti. Bu görevi sırasında Amr, kardeşi Abdullah’ın birçok taraftarını kırbaçlattı ve onlara çeşitli işkenceler yaptı. Daha sonra, Mekke haremine sığınarak halkın kendisine biat etmesini temine çalışan Abdullah’ın üzerine gönderilecek orduya kendi isteğiyle kumandan tayin edildi. Bu görevin ona doğrudan Yezîd tarafından verildiği de rivayet edilmektedir. Ancak Amr’ın ordusu yenildi, kendisi de esir düştü. Bu defa Abdullah b. Zübeyr, kısas uygulayarak Amr’ın Medine’de kırbaçlattığı her bir şahsa karşılık Mekke’de onu kırbaçlattı. Amr bir müddet sonra atıldığı hapishanede öldü.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakat, V, 185-186; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), V, 330, 343-347; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, IV, 11, 18-19; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, III, 472-473; İbn Kesîr, el-Bidâye, VIII, 148-149; Fâsî, el-İkdü’s-semîn (nşr. Fuâd Seyyid), Beyrut 1405-1406/1985-86, VI, 378-385.

Ahmet Önkal

AMRE

(bk. KUSAYRU AMRE)

AMRE bint ABDURRAHMAN

عمرة بنت عبد الرحمن

Amre bint Abdirrahmân b. Sa‘d b. Zürâre el-Ensâriyye en-Neccâriyye (ö. 106/724)

Hadis ve fıkıh sahalarında otorite olan kadın tâbiî.

Hz. Âişe’nin yanında yetişen ve onun hadislerini çok iyi bilen Amre, Ümmü Seleme, Hamne bint Cahş, Râfi‘ b. Hadîc gibi sahâbîlerden de hadis rivayet etti. Bütün cerh ve ta‘dîl* âlimlerince sika* ve hüccet* kabul edilen Amre, hadislerin toplanması maksadıyla Halife Ömer b. Abdülazîz tarafından çıkarılan fermanda rivayetlerinin yazılması özellikle istenen tâbiîdir. Urve b. Zübeyr, kız kardeşinin oğlu Ebû Bekir b. Hazm, Abdullah b. Ebû Bekir, Zührî, Amr b. Dînâr, kendi oğlu Ebü’r-Ricâl Muhammad b. Abdurrahman ve torunları Amre’den hadis rivayet edenlerin başında gelirler.

Zührî, ilminden çok faydalandığı Amre’nin bir “ilim denizi” olduğunu söyler.

Kardeşleri, çocukları, yeğenleri ve torunlarıyla tam bir âlimler ve râviler ailesi teşkil eden Amre, hadis ve fıkıh ilimlerine hizmetle geçirdiği yetmiş yedi yıllık bir ömürden sonra 106 (724) yılında Medine’de vefat etti. 98, 99 ve 103 yıllarında öldüğü de söylenmektedir.

Amre bint Abdurrahman’dan rivayet edilen hadisler başta Kütüb-i Sitte olmak üzere muteber hadis külliyatının hepsinde yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakat, II, 387-388; VIII, 480-481; Hatîb el-Bağdâdî, Takyîdü’l-ilm, Dımaşk 1949, s. 105; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 507-508; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, XII, 438-439; Kehhâle, Aʿlâmü’n-nisâ, Dımaşk 1378/1959, III, 356-357.

Abdullah Aydınlı

AMRE bint MES‘ÛD

عمرة بنت مسعود

Amre bint Mes‘ûd b. Kays (ö. 5/626)

Vefatından bir ay sonra kabri başında Hz. Peygamber tarafından cenaze namazı kılınan kadın sahâbî.

Ensarın ileri gelen reislerinden Sa‘d b. Ubâde’nin annesidir. Hz. Peygamber’in Medine’ye hicretinden hemen sonra ona biat etti. Hicretin 5. yılında oğlu Sa‘d Hz. Peygamber’le birlikte Dûmetülcendel Gazvesi’ndeyken Medine’de vefat etti. Sa‘d yanında olmadığı için, çok arzu etmesine rağmen, vefatından önce kendi adına herhangi bir hayır yapılmasını vasiyet edemedi. Amre’nin vefatından bir ay sonra seferden dönen Hz. Peygamber kabrine giderek cenaze namazını kıldı (bk. Tirmizî, “Cenâ᾿iz”, 47).

Sa‘d b. Ubâde, annesinin vefat etmeden önce hayır yapmak istediğini öğrenince Hz. Peygamber’e giderek durumu arzetti ve annesi adına bir vakıf kurup kuramayacağını sordu. Hz. Peygamber’in müsbet cevap vermesi üzerine en üstün hayrın ne olduğunu sordu; “Su akıtmak” cevabını alınca bir kuyu kazdırarak annesi adına vakfetti. Sa‘d b. Ubâde’nin annesi adına bir bostan vakfettiği (bk. Buhârî, “Vesâyâ”, 15), onun hayatta iken yerine getiremediği bir adağını Hz. Peygamber’in iznini aldıktan sonra köle âzat ederek yerine getirdiği de (bk. Nesâî, “Vesâyâ”, 8) rivayet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 7, 51; Buhârî, “Vesâyâ”, 15; Tirmizî, “Cenâ’iz”, 47; Nesâî, “Vesâyâ”, 8; İbn Sa‘d, et-Tabakat, III, 614-615; VIII, 451; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe, VII, 204; İbn Hacer, el-İsâbe, IV, 367; M. Âsım Köksal, İslâm Tarihi, İstanbul 1981, V, 12-13.

İsmail L. Çakan

AMRE bint REVÂHA

عمرة بنت رواحة

Ümmü'n-Nu'mân Amre bint Revâha b. Sa'lebe el-Hazreciyye

Medineli kadın sahâbî.

Doğum ve ölüm tarihi bilinmemektedir. Hazrec kabilesinin Benî Hâris kolundan olup meşhur sahâbî Abdullah b. Revâha'nın kız kardeşidir. Annesi sahâbeden Kebşe bint Vâkıd'dır. Kumandan sahâbîlerden Beşîr b. Sa'd el-Hazrecî ile evlenen Amre'nin bu evlilikten Nu'mân ile Übeyye adlarında iki çocuğu dünyaya geldi. Hicretten önce kocasıyla birlikte müslüman oldu. Hicretten sonra Hz. Peygamber'e biat eden Medineli kadınlar arasında o da vardı. Bir gün kocasından oğlu Nu'mân'a bir köle bağışlamasını, Resûlullah'ı da bu bağışa şahit göstermesini istedi. Bunun üzerine Beşîr Hz. Peygamber'e giderek bağışına şahit olmasını diledi. Hz. Peygamber, diğer çocuklarına da aynı şekilde bağışta bulunup bulunmadığını sordu. Beşîr diğer çocuklarına bir şey bağışlamadığını belirtince Hz. Peygamber çocuklara âdil davranmak gerektiğini söyleyerek bu bağışı doğru bulmadı (bk. Buhârî, "Hibe", 13). Bu hadis hibe konusunda fakihlerce delil olarak kullanılmıştır.

Amre bint Revâha uzun boylu ve güzel bir kadındı. Evs kabilesinin müşrik şairi Kays b. Hatîm'in onun güzelliğini dile getiren bir şiiri vardır. Kardeşi Abdullah gibi şair olan Amre'nin kaynaklarda Bedir Gazvesi'ne dair şiirinden söz edilmektedir. Amre, Hz. Peygamber'den bir hadis rivayet etmiştir (bk. Müsned, VI, 358).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 358; Buhârî, “Hibe”, 13; Müslim, “Hibât”, 9-19; Vâkıdî, el-Megazî, II, 476; İbn Hişâm, es-Sîre, III, 218; İbn Sa‘d, et-Tabakat, VIII, 361; İbn Abdülber, el-İstî‘âb (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1969, IV, 1887; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe, Kahire 1285-87, V, 509-510; İbn Hacer, el-İsâbe (Bicâvî), VIII, 31-32; Aynî, ʿUmdetü’l-karî, İstanbul 1308-11, VI, 273-276; Kehhâle, Aʿlâmü’n-nisâ, Dımaşk 1378/1959, III, 352-353.

Mustafa Fayda

AMRÎ

عمروي

(ö. 930/1523-24 [?])

Divan şairi.

Asıl adı Amr'dır. Fâtih Sultan Mehmed ve II. Bayezid devirlerinde müderrislik, kazaskerlik ve şeyhülislâmlık görevlerinde bulunmuş olan Abdülkerim Efendi'nin âzatlı kölesi ve evlâtlığıdır. Abdülkerim Efendi onun tahsil ve terbiyesiyle bizzat meşgul olmuş, iyi bir şekilde yetişmesini sağlamıştır. Amrî tahsilini bitirince bir müddet mülâzımlık yapmış, sonra kadılık mesleğine intisap ederek Serfiçe kadılığına tayin edilmiştir. Ders arkadaşı İshak Çelebi'ye yazdığı bir mektuptan, Amrî'nin, kazancının bolluğu ve rahatlığı dolayısıyla kadılıkta karar kıldığı anlaşılmaktadır. Serfiçe'den sonra nerelerde görev yaptığı bilinmemekle beraber son olarak Vize kadılığına tayin edildiği ve çok geçmeden 930 (1523-24) sıralarında vefat ettiği kaynaklarda zikredilmektedir.

Amrî kaynaklarda şakacı, nüktedan, hoşsohbet, iyi huylu, sevimli ve güzel ahlâklı bir insan olarak tanıtılmaktadır. Kadılık yaptığı yerlerde halkın güvenini ve sevgisini kazanmıştı. İyi insanlarla güzel şeyler söyleşip onları dinlemekten zevk alırdı. Hemen hemen hepsi âşıklık hallerini ve aşk duygularını terennüm eden şiirleri onun bu hassas mizacının mahsulüdür. Ele geçen şiirleriyle tertip edilmiş bulunan divanındaki gazellerinin üçte birinden fazlası kısa vezinlerle yazılmıştır. Bu husus, onun az sözle çok şey ifade etmeye müsait zeki ve nüktedan karakterinin bir tezahürü olarak gösterilebilir. Şiirleri o zamana kadar pek az kullanılmış olan redif ve kafiyeleri ihtiva etmektedir. Bu şiirler, sanat göstermek kaygısıyla zekâyı zorlayarak yazılmadıkları daha ilk okuyuşta belli olan, edası tabii, akıcı, anlaşılması kolay şiirlerdir. Az yazmış olması da titiz bir şair olduğunun ayrı bir delilidir. Diğer taraftan, divanında yalnız Kanûnî Sultan Süleyman'ın vezîriâzamı İbrâhim Paşa'ya sunulan bir kaside bulunması, Amrî'nin yüksek mevkilere ulaşmaya hırslı olmadığını, bu yüzden de

devrin ileri gelenlerine yerli yersiz methiyeler yazmadığını gösterir.

Zamanının edebiyat muhitinde oldukça tanınan ve takdir edilen bir şair olmasına rağmen yazmaktan çok, zekâsını ve kabiliyetlerini sohbetlerde cinaslı, nükteli sözler üreterek çevresini hayran etmeye harcadığı anlaşılıyor. Nitekim kaynaklarda divanından başka herhangi bir eseri bulunduğunu gösteren bir işaret yoktur. Basılmış olan divanında 143 gazel bulunmaktadır. Bu bakımdan ona divançe demek daha uygun olur.

BİBLİYOGRAFYA

Amrî, Divan (nşr. Mehmed Çavuşoğlu), İstanbul 1979, s. 1-10; Sehî, Tezkire, s. 82; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 183ª; Latîfî, Tezkire, s. 249; Beyânî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 2568, vr. 60ª; Âlî, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 170b; Kınalızâde, Tezkire, II, 698-700; Riyâzî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 761, vr. 35b; Keşfü'z-zunûn, I, 803; Ergun, Türk Şâirleri, II, 487-490.

Mehmed Çavuşoğlu

AMRİTSAR

Sihler'in dinî merkezi.

Hindistan'ın kuzeybatısında, Pakistan sınırından 50 km. uzaklıkta bulunan Amritsar, aynı adı taşıyan ilin merkezi ve Pencap eyaletinin en büyük şehri olup nüfusu 1981 sayımına göre 594.844'tür. Tarihi pek eskiye gitmeyen şehir XVI. yüzyılın sonlarında Sihler'in dinî merkezi olarak kurulmuş, daha sonra siyasî merkez haline de gelerek en büyük Sih mihracesi olan Ranjit Singh zamanında (1792-1839) ve XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İngiliz yönetimi altında gelişme göstermiştir. Kuruluş sebebi, adı, bugün sahip olduğu ticarî ve turistik önem, şehrin merkezinde yer alan ve ortasında, altın levhalarla kaplanmış olduğu için Altın Tapınak adıyla tanınan Har-mandar (Harimandir "Tanrı'nın evi") isimli tapınak bulunan Amrita-saras (Amritsar "âb-ı hayât havuzu") adındaki mukaddes havuza dayanmaktadır.

1577 yılında dördüncü guru (mürşit, Sih dininin kurucusu Nanak'ın halifesi) Râm Dâs tarafından, Hint-Türk İmparatoru Ekber'in (1556-1605) kendisine verdiği topraklar üzerinde, Sihler'in yıkanıp günahlarından arınmaları için yapımına başlanan mukaddes havuz, on yıl sonra oğlu Arjun zamanında, ortasına inşa ettirdiği tapınakla birlikte tamamlanmıştır. Yaklaşık 156x156 m. boyutlarında olan ve suyunu Bâri Doâb kanalından alan havuzun kazılması sırasında etrafında bir yerleşim merkezi teşekkül etmeye başlamış ve önceleri Râmdâspûr (Râm Dâs'ın şehri) adı verilen bu kasaba sonradan havuzun adıyla anılarak bugünkü Amritsar şehrinin çekirdeğini oluşturmuştur. Bir buçuk asırda çevresinde müstahkem bir şehir meydana getirilen mukaddes mahal, Pencap'ın Afgan Hükümdarı Ahmed Şah Dürrânî (1747-1773) tarafından fethedilerek oğlu Timur Şah'ın yönetimine verilmesinden sonra, ortasındaki tapınağın içine yerleştirilen barut fıçılarıyla havaya uçurulması ve enkazının havuza doldurulması suretiyle tahrip edilmiştir. Ancak, bir daha ihya edilmemesi için kalıntılarının Sihler'ce necis sayılan sığır kanıyla da kirletilmesine rağmen tapınak bağımsız Sih devletinin kurulmasından (1764) iki yıl sonra eski temelleri üzerinde tekrar inşa edilmiş, daha sonra da Ranjit Singh tarafından

her biri 400 kg. ağırlığında olan altın levhalarla kaplattırılmıştır.

Ranjit Singh'in, Pencap'ın tamamı ile Peşâver ve Keşmir'i de alarak sınırlarını Sutlej nehrinden Hindukuş dağlarına kadar genişlettiği Sih devleti, onun ölümünü takip eden yıllarda süratle dağılmış ve İngilizler'le yapılan bir dizi savaştan sonra başşehri Amritsar dahil bütün toprakları İngiliz hâkimiyetine girmiştir. Amritsar'ın Hindistan ile Belûcistan, Afganistan, Keşmir, Doğu Türkistan ve Tibet arasındaki ticaret yollarının kesiştiği bölgede bulunması ve ayrıca Altın Tapınak avantajına sahip olması, İngiliz yönetimi sırasında şehre özel bir önem kazandırmış ve süratle gelişmesini sağlamıştır. Amritsar 1918-1922 yılları arasında Hint milliyetçiliğinin en önemli merkezlerinden biri durumuna gelmiş ve Mahatma Gandhi ünlü pasif direniş hareketini, İngilizler'in burada silâhsız göstericiler üzerine ateş açarak 379 kişiyi öldürüp tarihe Amritsar katliamı (14 Nisan 1919) adıyla geçirdikleri vahşet üzerine başlatmıştır. Daha sonra şehir Hindistan-Pakistan bölünmesi (1947) sırasında Hindû, Sih ve müslümanlar arasında kanlı çarpışmalara sahne olmuş ve büyük ölçüde tahribat görmüştür. Bu mücadeleler sırasında, 1901 yılında nüfusunun (162.429) % 48'ini (77.795) teşkil ettiği görülen müslümanların tamamı, çoğu öldürülmek ve sağ kalanlar da Pakistan topraklarına göç ettirilmek suretiyle nüfustan silinmiştir. Son yıllarda Sihler'in bağımsızlık mücadelelerini yeniden yoğunlaştırmaları üzerine şehirde yine kanlı olaylar görülmeye başlamış bulunmaktadır. 1984 yılında Sihler'in bir müstahkem mevki ve silâh deposu haline getirdikleri Altın Tapınak hükümet tarafından askerî operasyonla boşaltılmış ve çarpışmalar sırasında 554 Sih militanı ile doksan iki asker ölmüş (2-7 Haziran), beş ay sonra ise Başbakan Indira Gandhi, Sih suikastçıların yaylım ateşi ile öldürülmüştür (31 Ekim).

Amritsar, demiryollarının ve başşehir Yeni Delhi'yi komşu bölgelere bağlayan önemli karayollarının kavşak noktasında bulunması ve özellikle ortasında Sihler'in hac merkezi olan Altın Tapınak ile Hindûlar'ın ona nazîre olarak inşa ettikleri Durgiana Tapınağı'nı barındırması sebebiyle Hindistan'ın en hareketli şehirlerinden biridir. Havaalanına da sahip olan şehirde İngilizler'in kurdukları Khalsa Koleji ile Glancy Tıp Koleji, Dişçilik Yüksek Okulu, Pencap Üniversitesi'ne bağlı çeşitli öğretim kurumları ve bazı teknik okullar bulunmaktadır. Bugün Hindistan'ın sayılı halıcılık ve dokumacılık merkezlerinden olan Amritsar özellikle

kuyumculuk ve küçük el sanatları ile ipek ve deri işçiliğinde tanınmış olup turistik ticaret yönünden de ünlüdür. Şehirde ayrıca tekstil fabrikalarından başka önemli kimya sanayii kuruluşları ve elektrikli eşya üreten çeşitli fabrikalar da bulunmaktadır. Şehrin merkezi olduğu Amritsar ili, kanal sistemiyle sulanan geniş bir ovayı kaplamakta ve topraklarında özellikle tahıl, baklagiller, mısır, pamuk yetiştirilmektedir; 1981 sayımına göre nüfusu 2.188.490'dır.

BİBLİYOGRAFYA

A. C. Benerjee # D. K. Ghose, A Comprehensive History of India, New Delhi 1978, s. 283-286; S. Wolpert, A New History of India, Oxford 1982, s. 161; S. Israel # B. Grewal, India, Germany 1985, s. 130-131; J. Horovitz, "Amritsar", İA, I, 418-419; Nurul Hasan, "Amritsar", EI² (İng.), I, 454; E. D. Maclagan, "Amritsar", ERE, I, 399-400; Muhammad Iqbal, "Sihler", İA, X, 611-619; S. S. Bhatia, "Amritsar", EBr., I, 832; Sh. Prasad, "India", EBr. 1985 Book of the Year, s. 509-511; "Amritsar", ABr., II, 14.

Sargon Erdem

AMRİYYE

العمريّة

Mu‘tezile’nin kurucularından Amr b. Ubeyd’in görüşlerini benimseyenlere verilen ad.

(bk. AMR b. UBEYD)

AMÛD

(bk. SÜTUN)

AMUDERYA

Orta Asya'nın en büyük iki nehrinden biri.

Amuderya, Pamir ve Hindukuş dağlarının birleştiği yerde, 4950 m. yükseklikteki kaynağından Aksu (Penç ırmağı) adı altında doğup batıya doğru ilerler ve kuzeyden, başlıca Pamir Vahan suyu, Kızılsu (Vahş/Uranovodsk), Kâfirnihân ve Surhân, güneyden de Kökçesu kollarını alarak Kunduz-Belh hizasında kuzeybatıya döner. Bu dönüşten sonra kısmen çöller ve bozkırlar içinde, herhangi bir kol almadan kuzeybatı yönünde ilerler, sonunda muhtelif kollara ayrılarak Aral gölüne dökülür. 2540 km. uzunluğundaki nehrin kıyılarında önemli yerleşim merkezleri yer alır.

Amuderya'yı çeşitli milletlerin değişik isimlerle andıkları görülmektedir; meselâ Çinliler Wu-hu, İranlılar Veh-roz/Behroz, Araplar Ceyhun/Belh nehri, Türkler ise "ırmak" anlamında olan Ögüz (Anadolu'daki "öz" kelimesi) adını vermişler, Grek ve Latin yazarları da bu son ismi halk etimolojisi ile Oxus'a ("boğa", Türkçe'de öküz) çevirmişlerdir. Halen kullanılmakta olan Amuderya adı, nehrin kıyılarındaki Âmül/Amûya şehrinin adından alınmıştır.

Sâsânî, Grek, Latin ve ilk devir İslâm kaynaklarında bulunan ve bazı efsanelere de bağlandığı görülen, Amuderya'nın yatağının ve döküldüğü yerin değişmiş veya değiştirilmiş olduğu, nehrin eski devirlerde Hazar denizine aktığı yolundaki kayıtlar, tarihçileri çok uzun süre meşgul etmiştir. Rus jeolog, paleontolog ve arkeologların XIX. yüzyıl sonlarından başlayarak 1960 yıllarına kadar aralıklarla yaptıkları kazı ve araştırmaların sonuçlarına göre, Amuderya'nın Yontma Taş Devri'nden önceki devirlerde Kızılsu koyundan Hazar denizine aktığı, İlk Taş Devri'nde muhtemelen Düldül Atlagan'daki Çağlayan Geçidi'nde taşarak kumluk sahada göllenip Aral gölüne yöneldiği, Geç Taş Devri'nde de benzer şartlar içinde suların, Bîrûnî'nin Hız Tengiz (Kız denizi) dediği, bugün yerinde Sarıkamış çukuru bulunan gölde toplanması sonucu, halen Özboy (Irmak boyu) denilen kuru mecradan yine Hazar denizine aktığı tesbit edilmiştir. Daha sonraları Tunç

Devri’ne doğru nehrin yeniden Aral gölüne döndüğü ve mecrasının çeşitli kollara ayrıldığı anlaşılmaktadır. Aynı durumun yakın çağlarda da tekrarlandığı ve XIII-XV. yüzyıllarda nehrin Hazar denizine aktığı kabul edilmektedir.

Milâttan önce 1000 yıllarından itibaren Amuderya vadisine Hint-Ârî ve Türk ırklarından gelen kavimler yerleşmiş ve burada çeşitli medeniyet merkezleri kurmuşlardır. Amuderya, genellikle kuzeyinde Türkler, güneyinde Hint-Ârî kavimler kalmak üzere, aralarında sınır olarak kabul edilmiştir.

İslâmiyet Türkistan’a, Belh ilinden Amuderya’yı aşarak girmiştir. Bundan dolayı Araplar Amuderya’ya verdikleri Ceyhun adının yanı sıra “Belh nehri” adını da kullanmışlar, Amuderya’nın kuzeyine de Mâverâünnehir demişlerdir. Bölgeye gelen ilk İslâm kuvvetlerinin kumandanı ashaptan Hakem b. Amr el-Gıfârî’nin (ö. 50/670) Amuderya’nın suyunu içip şükür namazı kıldığı rivayet edilir. Emevî ordularının Türkler’le bu bölgedeki savaşları hicrî I. yüzyılın sonunda başlamış, fakat gerçekte İslâmiyet Amuderya boyunca kendi kendine yayılmıştır. Hilâfet orduları Türkler’le anlaşarak 704 yılında Tirmiz karşılarındaki Amuderya adasını almışlar ve kısa sürede Amuderya boyunca eski Budist merkezlerini birer İslâm kültür merkezi haline getirmişlerdir. İslâmiyet’in halk arasında yayılmasında sûfîlerin büyük tesiri olmuş, özellikle Tohâristan’da teşekkül eden ilk sûfî tarikatlarının mensupları bu hususta çok gayret göstermişlerdir. Bunların en ünlüsü olan Şakık-i Belhî (ö. 174/790), Amuderya’yı aşarak Karluk Türkleri’nin ülkesine gitmiş, Budist rahiplerini dinî tartışmalarda mağlûp ederek onlara İslâmiyet’i kabul ettirmiş ve bu suretle peşlerinden halkın da müslüman olmalarını sağlamıştır.

Halen Amuderya vadisinin büyük kısmı Sovyetler Birliği’nin Tacikistan ve Özbekistan cumhuriyetleri ile Karakalpak muhtar bölgesinde, nehrin kaynağı ise Afganistan’da bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (de Goeje), II, 156; İstahrî, Mesâlikü'l-memâlik (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1967, s. 296-305; Dîvânü lugati't-Türk, I, 59; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe, II, 40; Zeki Velidî Togan, İbn Fadlan's Reisebericht, Leipzig 1939, s. 205; a.mlf., "Bîrunî's Picture of the World", Memoirs of the Archeological Survey of India, LIII, New Delhi 1940, s. 57; a.mlf., "Amuderya", İA, I, 419-426; A. Hermann, A Historical Atlas of China, Edinburg 1960; Emel Esin, İslâmiyet'ten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş, İstanbul 1978, s. 25-29; B. Spuler, "Amu Darya", EI^2 (İng.), I, 454-457.

Emel Esin

AMÛDİYYE

العموديّة

XIII. yüzyılda yaşamış olan Ebû Îsâ Saîd b. Îsâ el-Amûdî'ye nisbet edilen bir tarikat.

Hadramutlu olduğu bilinen Ebû Îsâ el-Amûdî'nin hayatı ve tarikatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. Yalnız Abdullah el-Ayderûs, es-Silsiletü'l-kuddûsiyye adlı eserinde Şeyh Amûdî'nin tasavvufa intisabı hakkında şu bilgiyi verir: Medyeniyye tarikatının kurucusu Ebû Medyen el-Mağribî (ö. 590/1194), halifesi Seyyid Muhammed el-Fakıh'e, "Hadramut'a git, oradaki dostlarımıza hırka giydir, yolculuk sırasında vefat edebilirsin, ancak sana verdiğim bu görevi yapacak birini bul ve mutlaka oraya gönder" demiş. Hadramut'a gitmek üzere yola çıkan Muhammed Fakıh Mekke'de hastalanmış, yanında bulunan talebesi Şeyh Abdullah es-Sâlih'e Hadramut'a gitmesini söylemiştir. Tarikatın kurucusu Ebû Îsâ el-Amûdî de Hadramut'ta Şeyh Abdullah es-Sâlih'e intisap etmiştir. es-Silsiletü'l-kuddûsiyye'den naklen Tibyân'da bu olayı anlatan Harîrîzâde Amûdiyye'nin Medyeniyye tarikatının bir kolu olduğunu, ancak silsilesini bulamadığını söyler. Zebîdî ise Şeyh Abdürrezzâk el-Merzûkı vasıtasıyla Amûdiyye'ye intisabı olduğunu belirterek tarikatın Ebû Îsâ el-Amûdî ve Ebû Medyen'e ulaşan silsilesini zikreder.

BİBLİYOGRAFYA

Harîrîzâde, Tibyân, II, vr. 302[a]-b; Zebîdî, İkd, vr. 89[a]; a.mlf., İtḥâfü'l-asfiyâ, vr. 246[a].

Nihat Azamat

ÂMÜL

(bk. ÇÂRCÛY)

ÂMÜL

آمل

İran’ın kuzeyindeki Mâzenderan düzlüğünün güneybatısında bir şehir.

Eskiden Taberistan’a bağlı olan ve tarihî kaynaklarda Ahlüm adıyla geçen Âmül, Hazar denizinin 19 km. güneyinde Herhâz nehrinin her iki kıyısında yer almaktadır. Bugün Mahmudâbâd adını taşıyan küçük bir limanı bulunan şehrin nüfusu 106.500’dür (1985). İbn İsfendiyâr, şehrin Belh Sultanı Fîrûz’un eşi Âmüle Hatun, Hamdullah Müstevfî ise Melik Tahmûras tarafından kurulduğunu yazmaktadır. Sâsânîler devrinde dinî bir merkez durumunda olan Âmül, Saîd b. Âs Kûfe valisi iken (30/650-51) Taberistan ve Cürcân bölgelerine yapılan seferler sırasında müslümanların eline geçti ve kısa sürede önemli bir merkez haline gelerek aynı bölgede bulunan Dehistan, Cürcân ve Esterâbâd gibi büyük şehirler arasında yer aldı. Abbâsî saltanatının sonuna doğru Taberistan’ın başşehri oldu ve Tâhirîler devrinden (821-873) sonra da Hazar denizi vilâyetlerinden sorumlu olan vali burada oturmaya başladı.

İbn Havkal’ın Kazvin’den daha büyük olduğunu belirttiği Âmül, Hudûdü’l-âlem’de de büyük bir yerleşim merkezi ve Taberistan’ın başşehri olarak tanıtılmaktadır. 1035’te Gazneli Hükümdarı Mesud, 1387 ve 1391’de de Timur tarafından tahrip edilen şehir, Safevîler devrinde Mâzenderan eyaletinin merkezi oldu. 1628’de burayı ziyaret eden T. Herbert, gördüğü gayet güzel inşa edilmiş 3000 ev ile bereketli mahsullerden bahsetmekte, XIX. yüzyıl sonlarında da G. N. Curzon nüfusunun 8000, Şemseddin Sâmi ise 10.000 civarında olduğunu söylemektedir. XX. yüzyıl başlarında ise H. L. Rabino, bölgedeki nüfusu anlatırken burada 2000 kadar ev olduğunu ve ayrıca 400 dükkânlı bir de çarşısının bulunduğunu bildirmektedir. Makdisî’nin Âmül’ün tarihî eserleri arasında saydığı bir hastahane ile biri nehir kenarında, diğeri şehrin surları civarında bulunan iki cuma camiinden bugün eser kalmamıştır. İbn İsfendiyâr da zamanımıza intikal etmeyen cami, medrese ve namazgâhlardan bahsetmektedir. Mâzenderan bölgesinin yapı özelliğini taşıyan kümbetlere Âmül’de de rastlanır.

Bugünkü Âmül birçok harabenin bulunduğu eski şehrin doğusunda gelişmiştir. Şehir, pirinç ziraatı ve ticareti bakımından bölge içinde önemli bir yere sahiptir. Zengin demir madenlerinin bulunduğu Âmül, eskiden beri demir ticaretinde önde gelen bir merkez teşkil ediyor ve XIX. yüzyılda buradan Şam'a ve Bağdat'a işlenmiş demir gönderiliyordu. Âmül'de yetişen âlimler, nisbelerinin Horasan'da bulunan diğer Âmül (Çârcûy) ile karıştırılmaması için genellikle Taberî lakabıyla anılmışlardır. Büyük tarihçi ve müfessir Taberî (ö. 310/923) ile meşhur Şâfiî fakih Ebü't-Tayyib Tâhir et-Taberî (ö. 450/1058) burada doğmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Makdisî, Ahsenü't-tekasîm, s. 359; İbn İsfendiyâr, Târîh-i Taberistân (özet trc. ile nşr. E. G. Browne), London 1905, s. 25-27; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, I, 57-58; Hamdullah Müstevfî, Nüzhetü'l-kulûb (nşr. G. Le Strange), Tahran 1362, s. 159-160; Hudûdü'l-ʿâlem (trc. V. Minorsky), London 1970, s. 134-135; Zahîrüddîn-i Mar'aşî, Târîh-i Taberistân, Tahran 1345 hş./1966, s. 70-76, 120-125, 130-140, 250-254, ayrıca bk. İndeks; T. Herbert, A Relation of a Journey Begun in 1610, London 1632, s. 106-107; G. N. Curzon, Persia and the Persian Question, London 1892, I, 381-383; Kamûsü'l-a'lâm, I, 378; H. L. Rabino, Mâzandarân and Astarâbâd, London 1928, s. 33-40; G. Le Strange, The Lands of The Eastern Caliphate, London 1966, s. 370; M. Streck, "Âmül", İA, I, 427-428; L. Lockhart, "Amul", EI² (İng.), I, 459; C. E. Bosworth # S. Blair # E. Ehlers, "Amol", EIr., I, 980-982.

Mustafa L. Bilge

ÂMÜLÎ, Bahâeddin Haydar

(bk. HAYDAR el-ÂMÜLÎ)

ÂMÜLÎ, Şemseddin

شمس الدين الآملي

Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd el-Âmülî (ö. 753/1352 [?])

İranlı felsefe âlimi ve ansiklopedist.

Kaynaklarda hakkında fazla bilgi yoktur. Doğum yeri ve tarihi bilinmemektedir. Moğol Hakanı Muhammed Olcaytu'nun iktidarı döneminde (1304-1316) onun tarafından kurulan Sultaniye şehrinde müderrislik yapmıştır.

Mirza Abdullah Efendi Riyâzü'l-ulemâˀda (III, 312) adları ve nisbelerinin aynı olması sebebiyle Şemseddin el-Âmülî ile ondan 200 yıl kadar sonra Safevî Hükümdarı I. Şah Tahmasb döneminde (1574-1576) yaşamış olan İzzeddin Muhammed b. Mahmûd el-Âmülî'nin birbirine karıştırılabileceğinden kaygılanarak ikisini de kısaca tanıtmak istemişse de aynı hataya kendisi de düşmüştür. Zira o, Nûrullah et-Tüsterî'nin Mecâlisü'l-müˀminîn'de İzzeddin el-Âmülî'yi tanıttığını belirtiyorsa da burada tanıtılan kişi Şemseddin el-Âmülî olup öteki Âmülî'den söz edilmemiştir. Mirza Abdullah, Şemseddin el-Âmülî'nin Sünnî olduğunu ifade ediyor; oysa Mecâlisü'l-müˀminîn'e bakılırsa bu da yanlıştır. Çünkü bu eserde Şiî müellif Tüsterî, Şemseddin el-Âmülî'yi kısaca tanıttıktan sonra onu Şîa'nın büyük bir savunucusu olarak takdim etmekte, özellikle devrin önde gelen Sünnî kelâmcı ve filozoflarından Adudüddin el-Îcî'nin şahsında "Ehl-i beyt'in düşmanları" diye itham ettiği Sünnî âlimlere yönelttiği tenkitlerden tarafgir ifadelerle ve geniş olarak söz etmektedir.

Bu iki âlim sonraki bazı kaynaklarda da birbirine karıştırılmıştır. Nitekim hem Mecâlisü'l-müminîn'de hem de Riyâzü'l-ˁulemâˀda Şemseddin el-Âmülî'nin eserleri arasında Nefâˀisü'l-fünûn da gösterildiği, ayrıca Kâtib Çelebi de Nefâ ˀisü'l-fünûn'un müellifini Şemseddin veya İzzeddin unvanını zikretmeden Âmülî nisbesiyle kaydettiği halde (Keşfü'z-zunûn, II, 1966) İsmâil Paşa müellifin adını yanlışlıkla İzzeddin el-Âmülî olarak

yazmış (Hediyyetü'l-ârifîn, II, 159), aynı hatayı Kehhâle de tekrarlamıştır (Muʿcemü'l-müellifîn, XI, 314). Halbuki özellikle Mirza Abdullah Efendi Nefâʾisü'l-fünûn'un İzzeddin el-Âmülî'ye ait olmadığını açıkça belirtmiş, bu zatın Hz. Ali'nin sözlerine dair Nehcü'l-belâga'nın Farsça şerhi olan er-Risâletü'l-haseniyye fi'l-usûli'd-dîniyye ve fürûʿi'l-ʿibâdât'ın müellifi olduğunu kaydetmiştir.

Eserlerini Farsça olarak yazmış olan Şemseddin el-Âmülî'nin kendisini tanıtan en önemli eseri, 1342'de tamamladığı ilimler ansiklopedisi mahiyetindeki Nefâʾisü'l-fünûn* fî arâʾisi'l-ʿuyûn'dur. Bundan başka İbn Sînâ'nın el-Kanûn fi't-tıbb'ını, bu filozofun talebelerinden Şerefeddin el-Îlâkı'nin, el-Kanûn'un birinci kısmından seçmeler yaparak hazırladığı el-Fusûlü'l-Irâkıyye fî külliyyâti't-tıbb'ı ve İbn Hâcib'in Muhtasarü'l-müntehâ veya Muhtasaru Usûli İbni'l-Hâcib adlarıyla tanınan Müntehe's-sûl ve'l-emel fî ʿilmeyi'l-usûl ve'l-cedel adlı meşhur eserini şerhetmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Nûrullah et-Tüsterî, Mecâlisü'l-müminîn, Tahran 1365 hş., II, 213-216; Mirza Abdullah Efendi el-İsfahânî, Riyâzü'l-ʿulemâʾ ve hıyâzü'l-fuzalâʾ (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1401, I, 13-15; III, 312; Keşfü'z-zunûn, II, 1266, 1313, 1966; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 159; GAL Suppl., I, 824, 826; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XI, 314; G. Sarton, Introduction, New York 1975, III/1, s. 632-633; Aʿyânü'ş-Şîʿa, X, 56.

Mustafa Çağrıcı

AMVÂS

عمواس

Filistin’de tarihî bir yerleşim merkezi.

Eski adı Emmaus olan Amvâs (Amevâs, Imvâs), Kudüs ile Remle arasında ve Kudüs’ün 33 km. kuzeybatısında, denizden 375 m. yükseklikteki bir tepenin eteklerinde kurulmuştur. Burada yapılan arkeolojik kazılar sonucunda ortaya çıkarılan kalıntılar, Emmaus adını sürdüren Amvâs’ın Romalılar ve Bizanslılar zamanında imar edilmiş önemli bir şehir olduğunu göstermektedir. Haçlılar’ın da burada Bizanslılar’dan kalma küçük bir kiliseyi XII. yüzyılda yeniden inşa ettikleri bilinmektedir. Kitâb-ı Mukaddes’te Kudüs’ten altmış ok atımı uzakta olduğu söylenen (bk. Luka, 24/13) ilk Emmaus’un yeri ve kuruluş tarihi ise kesin olarak tesbit edilememiştir.

13 (634) yılında Ecnâdeyn zaferinden sonra Amr b. Âs tarafından fethedilen ve İslâm ordusu için karargâh olarak kullanılan Amvâs, Remle’nin kurulmasından sonra giderek önemini kaybetti. Hz. Ömer devrinde Amvâs’ta veba salgını çıkmış (18/639) ve buradan Suriye’nin çeşitli yerlerine yayılmıştır. Başka bir rivayete göre ise İslâm tarihinde bilinen bu ilk veba salgını 17 (638) yılında vuku bulmuştur. Tâûnu Amvâs adıyla meşhur olan bu salgının sonucunda, başta Suriye orduları başkumandanı Ebû Ubeyde olmak üzere Muâz b. Cebel, Şürahbîl b. Hasene, Süheyl b. Amr, Fazl b. Abbas ve Yezîd b. Ebû Süfyân gibi birçok sahâbî dahil 25.000’e yakın insan ölmüştür. Hz. Peygamber’in âzatlı kölesi Servân b. Fezâre el-Âmirî de 54’te (674) burada vefat etmiştir.

Fransız rahipler 1890’da burada bir manastır, bir dispanser ve bir ziraat okulu yaptırdılar. 1948’de Kudüs-Tel Aviv karayolu üzerinde, 1420 müslümanın yaşadığı küçük bir Arap köyü olan Amvâs’ın 1961 sayımına göre nüfusu 2000 kişi idi. İki mescidi, bir kilisesi, bir kütüphanesi, bir sağlık ocağı ve taştan yapılmış evleri bulunuyor, çevresinde sarnıç ve kuyulardan elde edilen sularla zeytin, hububat, baklagiller, sebze ve meyve

yetiştiriliyordu. 1967 yılındaki Arap-İsrail Savaşı sırasında tahrip edildi ve yahudi işgalinden sonra tamamen boşaltılarak askerî bölge haline getirildi.

BİBLİYOGRAFYA

Ya‘kubî, Kitâbü’l-Büldân, s. 85; Belâzürî, Fütûḥ (Müneccid), s. 164, 165; a.mlf., Ensâb, III, 25-26; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 121, 183, 325, 345, 601; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 2516-2522, 2570, 2578; Ebû Ubeyd el-Bekrî, Muʿcem me’stacʿem, Kahire 1949, III, 971; Yâkut, Muʿcemü’l-büldân, IV, 157-158; G. Le Strange, Palestine under the Moslems, London 1890, s. 393; Mustafa Murad ed-Debbâğ, Bilâdünâ Filistîn, Amman 1392/1972, IV, 510-514; F. Buhl, “Amvâs”, İA, I, 428; K. W. Clark, “Emmaus”, IDB, II, 97-98; J. Sourdel # Thomine, “Amwas”, EI² (Fr.), I, 474; Mv.Fs., III, 337-338.

Mustafa Fayda

AN

الآن

Birbirini takip eden süreler arasında varlığı farzedilen zaman sınırı; ardarda gelmesiyle zamanı oluşturan ve bölünmeyen zaman parçası gibi anlamlarda kullanılan felsefe terimi.

Aslı eyn veya evân olan an zaman dilimi, “kısa zaman” ve “şimdi” mânalarına gelir. An Kur’an’da ve hadislerde “zamanın yaklaşması” ve “şimdi” anlamlarında kullanılmıştır (bk. el-Bakara 2/71, 187; en-Nisâ 4/18). İngilizce ve Fransızca’da instant kelimesiyle ifade edilir. Türkçe’de, “herhangi bir gelişme sürecinin merhalelerinden biri, düşünce hareketlerinde konaklama noktası, sanat ve edebiyatın bir safhası, sanatta bir önceki neslin sonraki nesle yaptığı etki” anlamlarında kullanılır. An, felsefede şuurun bir bütün olarak kavradığı zamanın en küçük dilimi, belli ve bölünmez bir noktası; bir zamanı, vasıtasız ve aralıksız bir şekilde takip eden bir başka zamandan ayıran süresiz fasıla olarak kabul edilir. Zamanda “bir” sayısına benzeyen, fakat ondan bazı noktalarda farklılık gösteren anlar vardır. “Bir” sayının bir parçası olduğu halde an, mâzi ile müstakbelin birleştiği veya ayrıldığı hayalî bir sınırdır ve geçmişe doğru uzanan zaman çizgisinin de sonudur. Bir şeyin sonu ise kendisinin dışındadır. Mekânda nokta ne ise zamanda da an odur. Bu sebeple anın boyutu yoktur; ancak peş peşe akıp giden zaman arasındaki ortak sınırdır. Eflâtun’a göre an geçmişin geleceğe dönüştüğü noktadır; başka bir ifade ile an iki zıt değişimin başlangıç noktası, geçmiş ile gelecek arasında varlığı farzedilen bir sınırdır. Anda ne hareket ne de sükûn bulunur; şu halde an zamanın dışındadır. Aristo’ya göre de an zamanın parçası değildir; bu sebeple zamanın anlardan oluştuğu söylenemez; zira an denilen şey geçmişle gelecek arasında bir sınırdır; var olduğu lahzada hemen yok olur. Böylece periyodik olarak anlar birbirini takip eder; bununla beraber biri diğerine bitişik de değildir; her ne kadar hareketleri aynı ise de bir önceki an bir sonrakine benzemez. Şayet öyle olsaydı öncelik ve sonralıktan söz edilmez ve Homeros’un Sokrat’la aynı çağda yaşamış olması gerekirdi. Bu şekilde Eflâtun ile Aristo özellikle

şu iki noktada birleşmiş oluyorlar: 1. An zamanın bir parçası değildir. 2. An içinde ne hareket ne de sükûn bulunur.

An İslâm kelâmcıları ve filozoflarınca farklı şekillerde açıklanır. Kelâmcılara göre an, ardarda gelen ve bölünemeyen zaman parçasıdır. Zamanın bütünü anlardan oluşur; yani bütünüyle zaman anlardan ibarettir. An hariçte (zihnin dışında) bilfiil vardır. Anın bölünemez kabul edilmesi "halâ" ve "cevher" nazariyesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü hariçte var olan hareket mekândaki bir oluştur. Bu oluşun mekândaki akışı, yani mesafenin başından sonuna kadar varışı hareketi meydana getirir. Buna göre zaman namına var olan, bölünemez mahiyetteki andan başkası değildir. An bölünemeyince onun üzerinde cereyan eden mesafe, hareket ve müteharrik olan cisim de bölünemez. Mutlak zaman ise dönen bir ışığın dairesi gibi zihnen vardır, hariçte mevcut değildir. Kelâmcıların hâdis* kabul ettikleri an hakkındaki bu açıklamaları atom nazariyelerinin temelini teşkil eder. İslâm filozoflarından Kindî de anın bilfiil var olduğunu belirtir (bk. Resâil, s. 121). İbn Sînâ ve İbn Rüşd zamanı muttasıl bir kemiyet kabul ederek anı, iki tarafı sonsuz olan bir doğru üzerindeki noktaya benzetirler. Fakat nokta, doğru parçasında iki taraf için müşterek olduğu halde an sadece mâziye ait bir parçadır. Çünkü müstakbel henüz vücut bulmamıştır. Nasıl ki nokta hariçte mevcut olmayıp sadece zihinde varsa an da zamanda yalnız zihnen vardır. Aksi takdirde hareketin, dolayısıyla cismin ve zamanın bir daha bölünemeyecek en küçük parçaları bulunduğunu, sınırlı olduğunu ve buna bağlı olarak sürekliliğinin kesintiye uğradığını söylemek gerekir. Bu ise imkânsızdır. Şu halde an zihinde kabul edilen doğru parçalarından birinin başlangıcı, diğerlerinin sonudur. An hareketin öncesini ve sonrasını birbirinden ayırıcı değil, aksine bunları birleştirici bir baştır. Bu da anın bilfiil değil, bilkuvve olduğunu gösterir (bk. İbn Sînâ, s. 45-46; İbn Rüşd, s. 76-77).

İslâm filozoflarının an konusundaki bu telakkileri, günümüzde geçerliliğini kaybeden felekler nazariyesine dayanıyordu. İbnü'l-Arabî de anı filozoflar gibi sırf zihnî bir kavram olarak kabul eder (el-Fütûhât, VI, 58). Ona göre anın hariçte mevcut olduğunun zannedilmesi Hakk'ın zuhûrundan dolayıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "eyne" md.; Türk Lugatı, I, 144; Kindî, Resâil, s. 121; İbn Sînâ, el-Mebde ve'l-meʿâd (nşr. Abdullah-ı Nûrânî), Tahran 1363 hş./1984, s. 45-46; Âmidî, el-Mübîn, s. 96; İbn Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt (nşr. Maurice Bouyges # S. J.), Beyrut 1930, s. 76-77; İbnü'l-Arabî, el-Fütûhât, VI, 58; Teftâzânî, Şerhu'l-Makasıd, I, 137-138; Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, I, 463-467; Tehânevî, Keşşâf, I, 98-99; Abdurrahman Bedevî, el-Vücûdü'z-zamânî, Beyrut 1973, s. 53-58, 62-73; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 139-140; Mehmed Dağ, "İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü", AÜİFD, XIX (1973), s. 105-107; Mustafa Namık Çankı # İsmail Hakkı İzmirli, "Ân", İTA, I, 454-455.

Yusuf Şevki Yavuz

Ân-ı Dâim.

Tasavvufta an vahdet fikriyle birleştirilir ve ebedin ezel içinde dürüldüğü, ezel-ebed ve şimdiki zamanın birleştiği bu ana el-ânü'd-dâim adı verilir; bundan da Allah'ın ezel ve ebedi kaplayan zaman üstü hüviyeti kastedilir. İbnü'l-Arabî ve diğer bazı mutasavvıflara göre dün, bugün, yarın gibi zaman sınırlamaları ancak değişken varlıklar için geçerli, dolayısıyla nisbî ve izâfîdir. Mutlak ve değişmeyen ilâhî hüviyet (el-Hazretü'l-İlâhiyye) bakımından ise hiçbir şekilde zaman sınırlamalarından söz edilemez; O'nun hakkında ezelden ebede bütünüyle zaman tıpkı an gibi sınırsız, değişmez ve boyutsuzdur. İşte zamanın bu nitelikleri Hazret-i İlâhiyye'nin ezelden ebede doğru uzanan bütün zamanlardaki kesintisiz tecellisidir. Böylece ân-ı dâim ezel, ebed ve hali birleştirmiş olur. Bu sebeple tasavvufta ân-ı dâime, dolayısıyla Cenâb-ı Hakk'a Bâtınü'z-zamân, Aslü'z-zamân veya Sermed de denir. Çünkü ân-ı dâim üzerindeki nakışlar ve çeşitlilikler durumunda olan zamanın bütün dilimleri (el-ânâtü'z-zamâniyye) sürekli değiştiği halde ân-ı

dâim yani ilâhî hüviyet ebedî ve sermedî olarak aynı kalır.

BİBLİYOGRAFYA

Kâşânî, Istılâhâtü’s-sûfiyye, Kahire 1981, s. 32; Süyûtî, el-Fethu’l-kebîr (nşr. Yûsuf en-Nebhânî), Kahire 1351 → Beyrut, ts. (Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî), III, 62; Tehânevî, Keşşâf, I, 99; Abdurrahman Bedevî, el-Vücûdü’z-zamânî, Beyrut 1973, s. 256-257.

Süleyman Uludağ

ANA BABA (Ebeveyn)

الأبوين

Arapça'da ebeveyn kelimesinin tekili olan eb (çoğulu âbâ, übüvve), "çocuk kendisinden olan erkek (vâlid)" anlamına gelir. Bundan başka, "herhangi bir şeyin meydana gelmesine veya düzelmesine sebep olan kişi" anlamında da kullanılır. Ebeveyn ise ana babayı, ayrıca dede ile baba veya amca ile babayı birlikte ifade eder (bk. Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "eb" md.). Arapça'da genellikle en büyük erkek çocuğun adının başına eb kelimesi (ebû, ebâ veya ebî şeklinde) eklenerek yapılan tamlama babanın künyesini, bazan da lakabını gösterir. Ayrıca bir sıfatla nitelenen kimseyi, bir işin önderini, mucidini veya uzmanını ifade etmek üzere de ebû ile başlayan terkipler yapılır. Arapça'da baba ve dedeleri bir arada anlatmak veya genel olarak "atalar" mânasına gelmek üzere eb kelimesinin çoğulu olan âbânın kullanımı oldukça yaygındır. Kur'an'da eb kelimesinin hem tekil hem de çoğul şekliyle geçtiği pek çok âyet vardır (meselâ bk., el-En'âm 6/74; Yûsuf 12/8, 99; el-Enbiyâ 21/54).

Ümm kelimesi Arapça'da, "çocuğun kendisinden doğduğu kadın (vâlide) şeklindeki yaygın anlamı yanında daha genel olarak, bir şeyin başlangıcında veya varlığında, yetiştirilmesinde ve iyileştirilmesindeki temel unsuru ifade eder. Halil b. Ahmed'e göre herhangi bir konuda daha sonra gelenlerin kendisine bağlı bulunduğu her şeye ümm denilmektedir. Nitekim bütün bilgilerin kaynağı olan levh-i mahfûz için "ümmü'l-kitâb" (bk. ez-Zuhruf 43/4) tabiri kullanılmıştır (bk. Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ümm" md.).

Eb ve ümmün yanı sıra baba ve ana mânasında Kur'an'da vâlid ve vâlide kelimeleri de kullanılmıştır. Bunların tekil, ikil ve çoğul şekillerinin 170'ten fazla âyette geçtiği görülür. Ayrıca baba mânasını ifade etmek üzere "mevlûdün leh" tabiri de geçmektedir (bk. el-Bakara 2/233).

Ahzâb sûresinin 6. âyetinde Hz. Peygamber'in hanımları müminlerin anaları olarak gösterilmiştir. Bundan, Hz. Peygamber'in -dolaylı olarak- müminlerin babası yerinde kabul edildiği anlaşılmaktadır. "Muhammed

içinizden herhangi bir kimsenin babası değildir” (el-Ahzâb 33/40) meâlindeki âyet ise Hz. Peygamber ile onun nesebinden olmayanlar arasında hukukî mânada evlâtlık ilişkisinin bulunmadığını belirtmekte ve onun peygamberlik vasfını vurgulamaktadır.

FIKIH. İslâm hukukuna göre ana bakımından bir çocuğun nesebi, kendisini doğuran kadınla tesbit edilir. Bunun için başka bir şarta ihtiyaç bulunmadığı gibi bir kadının doğurduğu çocuğu reddetmesi de mümkün değildir. Babalık bağının hukuken varlığının kabulünde ise nikâh akdinin bulunması esastır. Nikâh akdinin fâsit olması, hatta sadece nikâh ihtimalinin bulunması halinde de nesep sabit olur. Bunun dışında ikrar ve babalık iddiası yolu ile de babalık bağı tesbit edilebilir. Çok defa “liân” yoluyla babalık bağı ortadan kalkmış olur. Liân dışında da babalık bağına son veren durumlar vardır (bu konuda bk. Dİ‘VE, İKRAR, İSTÎLÂD, İSTİLHAK, LİÂN, NESEP).

Câhiliye devrinde geçerli ve yaygın olan evlât edinme yolu ile babalık ilişkisinin kurulması âdeti Kur’an’da yasaklanmıştır (bk. el-Ahzâb 33/4-5, 40). Nitekim Hz. Peygamber ile Zeyd b. Hârise arasında evlât edinme yoluyla meydana gelmiş olan babalık ilişkisi bu âyet ile sona ermiştir.

“Usul” diye anılan akrabanın ilk tabakasını temsil eden ana ve baba, bu yakın ilişki sebebiyle çocukları üzerinde birtakım dinî ve hukukî hak ve yetkilere sahip kabul edilmiş, analık ve babalık ilişkisine dair bazı özel hükümler konulmuştur. Diğer taraftan onlara ve özellikle babaya çocuğu görüp gözetme, kendi imkân ve kabiliyetlerinin gerektirdiği genel eğitim ve öğretimi ile dinî terbiyesini sağlama, başkalarından ona gelecek ve onun başkalarına verebileceği zararlara karşı tedbir alma, normal yaşama giderlerini (nafaka) karşılama gibi görevler yükletilmiştir. Hanbelîler dışında kalan üç mezhebe göre, baba hayatta olmasa bile anne çocuklarının nafakası ile mükellef tutulamaz. Mâlikîler’e göre hali vakti yerinde olmaması durumunda babanın üzerinden de nafaka mükellefiyeti düşer. Ana babaya karşı çocukların nafaka mükellefiyetinin doğması için ise onların nafakaya muhtaç bulunması gerekir. Çocuk her ikisinin nafakasını karşılamaya güç yetiremezse, anneye öncelik tanınır (bk. NAFAKA).

Dinî açıdan bu haklar ve görevler çeşitli ibadet hükümlerinde de kendini

gösterir. Meselâ fakir olan ana babaya veya ana babanın fakir olan çocuğuna (aynı şekilde usul ve fürûun birbirine) zekât vermesi caiz değildir. Esasen bu hükmün temelinde -az önce işaret edilen-nafaka mükellefiyetinin bertaraf edilmemesi düşüncesi yatmaktadır. Bundan dolayı bu mükellefiyeti ihlâl etmeyen bazı durumlarda ana babanın çocuğuna veya çocuğun ana babasına zekât vermesi câiz görülmüştür. Fıtır sadakasını sadece hür, âkil bâliğ ve zengin kişinin vermesi gerektiği görüşünde olan Şiî mezheplerden İmâmiyye hariç, İslâm fıkıh mezhepleri babanın yetişkin olmayan çocuklarının fıtır sadakasını vermekle mükellef olduğu görüşündedir. Kurban hususunda ise mezhep imamları farklı görüşler ortaya koymuşlardır (bk. KURBAN). Babanın yeni doğan çocuğu için akîka* kurbanı kesmesi Hanefîler'e göre mubah, Ehl-i sünnet'ten diğer üç mezhebe göre sünnet, Zâhirîler'e göre ise vâciptir.

Hz. Peygamber'in hadislerde işaret ettiği doğrultuda ana babaya iyi muamele etme ve onların gönlünü almanın (birrü'l-vâlideyn) diğer bazı dinî görevlerle mukayesesi yapılmıştır. Birrü'l-vâlideyn farz-ı ayn olduğu için normal hallerde farz-ı kifâye sayılan cihaddan da üstün tutulmuş, bu konuda ana babanın muvafakatı şart koşulmuştur. Yine farz olmayan hac ve umre için ana baba muvafakatının alınması gerekir. Farz olan haccı ifa ederken de, gerekli olmamakla birlikte onların iznini almak sünnete daha uygundur. Nitekim bir adamın Hz. Peygamber'e gelip kendisine en yakın kişinin kim olduğunu sorması üzerine, Resûlullah'ın -farklı rivayetlere göre-iki veya üç defa "annendir" dedikten sonra üçüncü veya dördüncü defasında "sonra babandır" cevabını vermiş olmasını (bk. Buhârî, "Edeb", 2; Müslim, "Birr", 1, 2) göz önüne alan bazı bilginler, ana baba hakkı konusunda ananın üçte ikilik veya dörtte üçlük bir nisbete sahip olduğu sonucunu çıkarmışlardır. Fakat Karâfî, anılan hadisin Arap dili kuralları ve nasların genel gayeleri dikkate alınarak incelenmesi halinde böyle bir sonuca varmanın güç olacağını belirtir.

Baba İslâm hukukunda kanunî temsilci olarak çok önemli bir yere sahiptir. Reşîd* olmayan birinin gerek şahsı gerekse malı üzerinde velâyet hakkı öncelikle babaya ait olduğu gibi, mal ile ilgili velâyet çerçevesine giren konularda babadan sonra velâyet hakkının kime ait olacağı hususunda babanın tercihi esas alınmıştır. Babanın, kendisinden sonra çocuk üzerinde bu nevi velâyet yetkisini kullanmak üzere seçtiği kişiye "muhtar vasî" denir.

Hâkim tarafından sefeh* sebebiyle hacr* edilen yetişkin kişi için tayin edilecek “mansûb vasî” bu kişinin babası da olabilir. Babanın velî sıfatıyla çocuğunun malları ile ilgili olarak yapmaya yetkili olup olmadığı hukukî muameleler mezheplere göre farklılık gösterir. Asabe*nin bulunmaması halinde, şahıs üzerinde velâyet çerçevesine giren konularda anaya velâyet hakkı tanınmıştır (bk. VELÂYET, VESÂYET).

Aile reisi olan koca (bk. en-Nisâ 4/34), bir taraftan karısının ve çocuklarının nafakasını karşılamakla, diğer taraftan çocuklarının eğitimini ve yetiştirilmesini sağlamakla mükelleftir. Babanın vefatı veya boşanma ile evliliğin sona ermesi halinde ihtilâfa konu olabilecek terbiye ve bakım (hidâne) hakkı, prensip olarak anaya tanınmıştır. Ana ve anadan sonra bu hakka sahip kadınlardan (anneanne, babaanne, kız kardeş... gibi) biri bulunmadığı veya gerekli şartları taşımadığı takdirde, erkek akraba içinde öncelik hakkı -sağ ise-babanındır. Bununla beraber şahıs üzerinde velâyet yetkisine sahip velî ile hâdınanın (çocuğun terbiye ve bakımını üstlenen kadın) yetki ve sorumlulukları bazı durumlarda iç içelikler taşır ve genellikle temyiz çağı öncesi için hâdınanın rolüne ağırlık tanınır. Dinî bir görev olarak (diyâneten) ana çocuğunu emzirmekle mükellef olmakla beraber hukukî bağlayıcılığı bakımından (kazâen) bu mükellefiyetin varlığı tartışmalıdır. Fakat emzirmeyi kabul etmesi halinde evliliğin ve boşanma iddetinin devamı süresi içinde emzirme karşılığında ücret isteyemez. Vefat iddeti bekleyen veya boşanma iddetini tamamlamış ana ise emzirme karşılığında ücret isteyebilir (bk. HİDÂNE).

Ana ve baba, evlenilmesi ebediyen yasaklanmış akrabanın başında gelir (bk. en-Nisâ 4/23). Ayrıca İslâm hukukunda evlenme ve süt emme yoluyla meydana gelen bir analık ve babalık bağı daha vardır ki bu bağın varlığı da evlenme mânilerindendir. Buna göre bir erkeğin, a) Cinsî ilişkide bulunmamış olsa dahi nikâhlı karısının anası ile, b) Babasının -cinsî ilişkide bulunmamış olsa bile-nikâhı altında bulunmuş kadın ile; bir kadının da, a) Vefat etmiş veya boşandığı kocasının babası ile, b) Anasının zifaf vuku bulmuş bir evlilik içinde kocası olmuş erkek ile evlenmesi yasaktır (bk. SIHRİYYET). Süt emziren kadına “murdıa” denir ve bu kadın kendisinden süt emenin süt anası olur. Aynı şekilde, süt ananın emzirdiği süt hangi erkekle birleşmesi neticesinde meydana gelmiş ise, o erkek de süt emen kişinin süt babası sayılır. Böylece o kişi ile süt anası ve süt babası arasında

nesep akrabalığında söz konusu olan evlenme engeli hükümleri ve diğer mahremiyet hükümleri geçerli olur. Süt emziren kadının kocası ile süt emen arasındaki bu ilişki fıkıhta "lebenü'l-fahl" meselesi adıyla incelenmiştir. İmam Şâfiî'den rivayet edilen ikinci görüş ve bazı tâbiîn müctehidlerinin görüşü bir yana bırakılırsa, dört mezhep imamı ve Zâhirîler bu şekildeki süt babalığı ilişkisini kabul etmişlerdir (bk. RADÂ').

Miras hukuku açısından ana ve baba "hacb-i hırmân"a (daha yakın kimsenin bulunması sebebiyle vâris olma hakkının tamamen ortadan kalkması) mâruz kalmayan mirasçılardandır. Ashâbü'l-ferâiz*den biri sıfatıyla mirasçı olan ana için diğer mirasçıların yakınlık ve sayılarına göre değişen üç hal söz konusudur. Eğer ana, ölenin çocuğu veya oğlunun çocuğu ya da birden fazla kardeşi ile birlikte mirasçı olursa altıda bir, bunlar bulunmazsa üçte bir, ölenin babası ve eşi ile birlikte mirasçı olduğunda ise eş hissesini aldıktan sonra kalanın üçte birini alır. Baba için de üç hal vardır. Fakat o bazan ashâbü'l-ferâizden biri sıfatıyla altıda bir, bazan hem ashâbü'l-ferâizden biri hem de asabe mirasçı sıfatıyla altıda bire ilâve olarak ashâbü'l-ferâizden kalan miktarı, bazan da sadece asabe mirasçı sıfatıyla ashâbü'l-ferâizden kalanı hakeder. Buna göre baba, ölünün oğlu veya oğlunun ... oğlu ile birlikte mirasçı olursa altıda bir, ölünün kızı, oğlunun ... kızı ile mirasçı olursa altıda bir ve ashâbü'l-ferâizden kalan miktarı, bunlar bulunmadığı takdirde ashâbü'l-ferâizden kalan miktarı alır (bk. MİRAS).

Ceza hukuku alanında ana ve baba ile ilgili bazı özel hükümler vardır. Ana veya babanın çocuğunu öldürmesi halinde hakkında diyet, ta'zir ve mirastan mahrumiyet gibi öldürme fiiline bağlanan diğer hükümler uygulanırsa da kısas cezası tatbik edilmez. Hatta maktul kişi kendi fürûundan biri olmasa bile, maktulün vârisleri arasında kendi fürûundan biri varsa yine kısas uygulanmaz. Çünkü kısas isteme hakkı bölünebilir bir hak değildir. Böyle bir durumda (meselâ karısını ve damadını öldüren bir kimsenin -maktule mirasçı- fürûu varsa) diğer vârislerce kısas istense bile kısas hükmü diyete dönüşür. Yaralama ve uzuv kesme türünden müessir fiiller için uygulanacak kısas hakkında da bu hükümler geçerlidir. İmam Mâlik'e göre ise babanın te'dib* iradesinin bulunduğu ihtimalini ortadan kaldıran durumlarda ona kısas cezası uygulanır. Çocuk lehine doğan kısas hakkının kullanılmasında kısas veya diyet isteme yönünde takdir yetkisine

sahip olmakla beraber, babanın bu haktan tamamen feragat (af) yetkisi yoktur; fakat Şâfiî ve Hanbelîler'e göre babanın bu durumda af beyanı geçerlidir.

Muhakeme hukuku açısından usul ve fürûun birbiri lehine şahadeti geçerli olmadığından çocuk ana babası, ana baba da çocukları lehine şahitlik edemez.

Devletler hukuku hükümleri bakımından çocuğun statüsü ebeveynden müslüman olanına göre belirlenir. Ancak Hanefîler'e göre babanın müslüman olması dikkate alınarak çocuğun müslüman kabul edilmesi için, müslüman olma sırasında onun beraberinde ve velâyeti altında bulunması gerekir. Bundan dolayı çocukları dârülharp*te bulunan bir gayri müslimin dârülislâm*da müslüman olması halinde bu çocuklar kendiliğinden müslüman statüsü kazanmazlar; çünkü ülke ayrılığı (ihtilâfü'd-dâr) söz konusudur.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "eb", "ümm" md.leri; Buhârî, "Edeb, 2; Müslim, "Birr", 1, 2; Kâsânî, Bedâi, II, 120, 240; III, 147; IV, 1, 30-31, 41; V, 136; VI, 40; VII, 42, 55, 67, 70, 104, 235, 246; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, I, 308; II, 293, 310, 395; Üsrûşenî, Ahkâmu's-sığâr (trc. İbrâhim Canan), İstanbul 1984, s. 82, 85-88, 106, 109, 119-122, 154, 203, 269, 278, 366-368, 381, 428; Karâfî, el-Furûk, Kahire 1347 → Beyrut, ts. (Âlemü'l-Kütüb), I, 142-150; Muhammed Sellâm Medkûr, el-Vecîz li-ahkâmi'l-üsre, Kahire 1975, s. 115, 283, 367, 451-460, 465, 511; Hayreddin Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, İstanbul 1982, I, 261, 333-338, 340-345, 350, 352, 388, 400, 427; Bilmen, Kamus, II, 45-47, 82-83, 398-404, 412-416, 425-438, 495-506; III, 65, 80; V, 179, 183, 202-206; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1405/1985, VII, 491, 701-702, 720, 735, 752-753, 826; Muhammed Ebû Zehre, el-Vilâye ʿale'n-nefs, Kahire 1985, s. 10-11, 20-31; Mv.Fİ, I, 109-155.

Vecdi Akyüz

AHLÂK.

İslâm ahlâkında evlâdın ana babaya karşı görevleri üzerinde önemle durulmuş, başta tefsir ve hadis kitapları olmak üzere edep, mev‘iza ve hikemiyyât türünden eserlerde konuya geniş bir şekilde yer verilmiştir.

Gerek Kur’ân-ı Kerîm’de gerekse hadislerde çoğunlukla Allah’a kulluk görevinin hemen ardından ana babaya karşı saygılı olma ve iyi davranmanın bir görev olduğuna dikkat çekilir. Nitekim Bakara sûresinin 83. âyetinde İsrâiloğulları’na yüklenen ve uyacaklarına dair söz (mîsâk) alınan sekiz konudaki görevler sıralanırken en başta yalnızca Allah’a kulluk, ikinci olarak da ana babaya iyilik etme (ihsan) vazifesi gösterilmiştir. Aynı şekilde, müslümanların başlıca ahlâkî vecîbelerinin sıralandığı En‘âm sûresinin 151-153. âyetlerinde de Allah’a ibadetten sonra ana babaya iyilik görevinin zikredildiği görülür. Fahreddin er-Râzî ve daha başka birçok müfessir gerek Kur’an’da gerekse hadislerde bu iki vecîbenin ısrarla yan yana gösterilmesini başlıca şu sebeplere bağlarlar: a) İnsanın maddî ve mânevî gelişmesi için en değerli katkı, Allah’ın nimetlerinden sonra ana babanın fedakârlıklarıdır. Çünkü ana baba, çocuğun hem varlık sahnesine çıkmasının sebebidirler, hem de yetiştirilip terbiye edilmesini sağlayan kişilerdir. Başka insanlar ise çocuğun varlığında pay sahibi olmayıp sadece eğitimine katkıda bulunurlar. b) Çocuğun varlık alanına çıkmasının asıl ve gerçek sebebi Allah, zâhirî ve hukukî sebebi ise ana babadır. c) Allah nimetlerini karşılıksız verdiği gibi ana baba da çocuklarının ihtiyaçlarını hiçbir karşılık beklemeden seve seve yerine getirirler. d) Allah kuluna günahkâr bile olsa nimetler verdiği gibi ana baba da âsi bile olsa çocuklarına desteklerini sürdürürler. e) Allah kullarının iyiliklerinden memnun olduğu, karşılığını fazlasıyla verdiği gibi ana baba da çocuklarının sahip olduğu imkân ve değerleri korumaya ve geliştirmeye çalışırlar (bk. Fahreddin er-Râzî, III, 165-166).

Kur'ân-ı Kerîm'de ana babaya saygı konusunun en geniş şekilde İsrâ sûresinin 23, 24 ve 25. âyetlerinde yer aldığı görülür. Bu âyetlerde yine Allah'a ibadetin ardından ana babaya iyilik yapmanın farz olduğu belirtilir. Tefsirlerde buradaki iyiliğin (ihsan) şarta bağlanmadığına dikkat çekilmekte ve bundan, ana babanın müslüman veya gayri müslim, faziletli veya günahkâr (fâsık) olup olmadığına bakılmaksızın onlara itaat etmenin gerekli olduğu sonucuna varılmaktadır. Nitekim Mümtehine sûresinin 8 ve 9. âyetleri de bunu desteklemektedir. Ancak gerek bu son âyetlerde gerekse Ankebût sûresinin 8. ve Lokmân sûresinin 15. âyetlerinde ana babaya itaat hususunda bir istisna getirilmiştir ki bu da onların evlâtlarını İslâm'dan uzaklaştırma ve Allah'a şirk koşmalarını sağlama yönündeki çaba ve istekleridir. Ahlâkçılar, hem bu âyetleri hem de Hz. Peygamber'in, "Allah'a isyan sayılan bir konuda kula itaat edilemez" anlamındaki hadisini (Buhârî, "Ahkâm", 4; "Cihâd", 8; Müslim, "İmâre", 39) esas alarak ana babanın haram olduğu kesinlikle bilinen konulardaki isteklerine uymanın câiz görülmediğini, bununla birlikte dinen haram kılınmayan başka isteklerine boyun eğmenin gerekli olduğunu belirtmişlerdir.

İsrâ sûresinin 23. âyetinde, ana babaya karşı saygısızlığın en basit ifadesi olmak üzere, "Onlara öf bile demeyiniz" buyurulmuştur. Tefsir ve ahlâk âlimleri, iç sıkıntısını ifade eden bu kelimenin her türlü saygısızlık ve isyankârlığı içerdiğini belirtirler. 24. âyetle, merhamet duygusundan kaynaklanan bir tevazu anlayışıyla ana babanın himaye altına alınması istenmiş ve "De ki: Rabbim! Onlar bana küçükken nasıl şefkat ve merhamet gösterdilerse sen de onlara merhamet et" buyurulmuştur. Burada ana babaya saygının en temel sebebi olarak merhametten söz edilmesi ve böylece ana baba ile çocuklar arasındaki duygusal bağın öneminin vurgulanmış olması anlamlıdır. Zira merhamet duygusu çocuklarla ana baba arasında bulunan maddî ve mânevî ilginin temelidir. Allah'ın nimet ve ikramları da onun merhametine bağlı bulunduğu için, Allah'tan ana babaya merhamet dilemek diğer bütün ilâhî lutufları dilemek anlamına gelir. Kur'ân-ı Kerîm'de ana baba ile çocuklar arasındaki duygusal bağın gücü ve önemi eski peygamberlere dair kıssalarda da vurgulanmıştır. Meselâ Hz. Nûh'un, küfürde ısrar etmesi sonucu tûfandan önce gemiye alınmasına Allah tarafından izin verilmeyen oğlunu kurtarmak için gösterdiği çırpınışları anlatan âyetlerde (bk. Hûd 11/42-47), Hz. Ya'kub ile oğlu Yûsuf'un başlarından geçenleri ve çektikleri ayrılık hasretini anlatan dramatik

ifadelerde (bk. Yûsuf 12/11-19, 63-67, 78-100), Hz. Mûsâ'nın Firavun tarafından öldürülmesinden kaygı duyan annesinin onu kurtarmak için gösterdiği çabaları, ayrılık acısını ve kavuşma sevincini anlatan âyetlerde (bk. Tâhâ 20/38-40; el-Kasas 28/7-13) ana babanın çocuklarına karşı duydukları sevgi ve merhametin yüceliği dile getirilmiştir.

Meryem sûresinde Hz. İbrâhim ile babası Âzer arasındaki bir diyalogu aktaran âyetler (41-48), evlâdın ebeveynine karşı tavrının nasıl olması gerektiğini göstermesi bakımından ilgi çekicidir. Burada Hz. İbrâhim Âzer'e her sözünün başında "babacığım" diye hitap eder; babası müşrik olmasına, son derece kaba ve tehditkâr ifadeler kullanmasına rağmen yine de saygısını koruyarak, "Selâm olsun sana, rabbimden senin için af dileyeceğim" der.

Hadis mecmualarında ahlâka dair hadislerin yer aldığı ve genellikle "Kitâbü'l-birr" ve "Kitâbü'l-edeb" başlığını taşıyan bölümlerde işlenen ilk konu ana babaya karşı ahlâkî vazifelerdir. Bu hadislerde konu genellikle iki bakımdan ele alınır. a) Bir kısım hadislerde "ihsan" ve "birrü'l-vâlideyn" kavramlarıyla ana babaya karşı iyilik ve itaatin önemi üzerinde durulur. Nitekim, bütün hadis kaynaklarında yer alan bir hadiste Hz. Peygamber en önemli amelleri, Allah katındaki değerine göre, "vaktinde kılınan namaz, ebeveyne iyilik (birrü'l-vâlideyn) ve Allah yolunda cihad" şeklinde sıralamıştır (bk. Buhârî, "Edeb", 1; Müslim, "Îmân", 137). Yine Buhârî ve daha başka muhaddislerin kaydettiği uzunca bir hadiste, insanların zor durumdayken yapacakları duanın kabul edilmesini sağlayan iyiliklerin başında ana babaya saygı ve ikramın geldiği görülmektedir (bk. Buhârî, "Edeb", 5; Müsned, II, 116). b) Ana babaya karşı ahlâkî vazifelerle ilgili hadislerin bir bölümü de onlara âsi olmanın yasak kılındığına dairdir ve bu isyan genellikle "ukuk" kavramıyla ifade edilir. Ukuk, bir hadis ve ahlâk terimi olarak özellikle ebeveynin gönlünü incitecek, ebeveyn ile evlât arasındaki sevgi ve gönül bağını koparacak olan isyan, eziyet, hakaret gibi olumsuz duygu ve davranışları ifade eder ve genellikle "birr"in zıddı olarak kullanılır (bk. Aynî, XVIII, 121). Hz. Peygamber bütün hadis kaynaklarında geçen bir sözünde "kebâir" (büyük günahlar) diye bilinen başlıca dinî-ahlâkî kötülüklerin en büyüklerini "Allah'a ortak koşmak, ebeveyne âsi olmak ve yalan şahitliği yapmak" şeklinde sıralamıştır (Buhârî, "Edeb", 1; Müslim, "Îmân", 143, 144). Hz. Peygamber, Allah'ın dilediği birçok

günahın cezasını kıyamet gününe kadar erteleyeceğini, ancak ana babalarına âsi olanların cezasını dünyada başlatacağını belirtmiş (bk. Zehebî, s. 44), ayrıca Allah'a sunulup da geri çevirilmeyecek dilekler arasında ana babaların evlâtlarına yaptıkları bedduaları da saymıştır (bk. Buhârî, "Edeb", 5).

İslâm ahlâkçıları, kaide olarak, diğer bütün insanların ve müslümanların karşılıklı sahip oldukları haklara evlât karşısında ebeveynin de sahip olduğunu belirtmişler, bundan başka onlara karşı yerine getirilmesi gereken daha başka özel görevler de sıralamışlardır. Bunların başlıcaları, ebeveynin maddî ve mânevî ihtiyaçlarını karşılamaya, huzurlu bir hayat yaşamalarını sağlamaya çalışmak, istemeden vermek, kendilerinden aşırı fedakârlıklar beklememek, haklarında şikâyetçi olmamak, kusurlarını saklamak ve iyiliklerinden söz ederek itibarlarını korumak, dinî bakımdan ciddi olmayan kusurlarını görmezlikten gelmek, uyarılmaları dinî bir zaruret olan konularda bile uyarıları incitmeden yapmak, hayatta iken ve öldükten sonra haklarında duacı olmak, haram olmayan konularda isteklerini yerine getirmek, hayır ve ibadetlerine yardımcı olmak gibi dinin ve örfün belirlediği ahlâk kurallarıdır. Bu konuda hadislerde yer alan bir önemli husus da ebeveynin ölümlerinden sonra hâtıralarını yaşatmak üzere onların dostlarıyla ilişkiyi devam ettirme gereğidir ki bu da evlâda düşen bir vefa ve kadir bilirlik borcudur (ana babanın çocuklara karşı görev ve sorumlulukları için bk. ÇOCUK).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 116; Buhârî, "Edeb", 1, 5, "Ahkâm", 4, "Cihâd", 8; Müslim, "Îmân", 137, 143, 144, "İmâre", 39, "Cihâd", 87; Gazzâlî, İhyâʾ, II, 216-219; Ebû Bekir et-Turtûşî, Birrü'l-vâlideyn (nşr. M. Abdülhakîm el-Kadî), Beyrut 1409/1988; Fahreddin er-Râzî, Tefsîr, III, 165-166; IX, 212; XX, 183-190; Zehebî, el-Kebâʾir, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), s. 42-51; Aynî, ʿUmdetü'l-karî, Kahire 1392/1972, XVIII, 115-125; Ebû Saîd el-Hâdimî, el-Berîkatü'l-Mahmûdiyye fî şerhi Tarîkati'l-Muhammediyye, İstanbul 1318, IV, 175-180.

Mustafa Çağrıcı

ANA BACI

XII. yüzyıldan itibaren Anadolu’da kadın müridlerin, şeyhlerinin hanımlarına verdikleri ad.

(bk. BÂCİYÂN-ı RÛM)

ANÂBİS

العنابس

Kureyş kabilesine mensup Ümeyye b. Abdüşems oğullarının bir kolu.

(bk. A‘YÂS; ÜMEYYE b. ABDÜŞEMS)

ANABOLU

Yunanistan'da Mora yarımadasının kuzeydoğusundaki Nauplia'nın Osmanlılar dönemindeki adı.

Mora'da Agrolis körfezinde denize doğru uzanan dil üzerinde bulunan bir liman şehridir. Bu küçük yarımadada 85 m. yüksekliğindeki tepe, milâttan önce III. bin sonlarında yerleşme yeri oldu, buradaki eski Grek şehri ise milâttan önce 300 senelerinde kuruldu. Romalılar döneminde terkedilen şehir, Bizans İmparatorluğu idaresinde yeniden tahkim ettirilerek 879'da piskoposluk, 1189'da ise metropolitlik merkezi haline geldi. 1199'dan itibaren Nauplia, Venedik'le sıkı ticarî münasebetleri olan önemli bir liman şehri özelliğini kazandı. 1389'da Venedikliler'in idaresi altına girdi ve Venedik-İstanbul yolu üzerinde son derece müstahkem bir ticaret limanı ve üssü oldu. Bu devirde Napoli di Romania adı verilen şehir ve kalesi 3 Ekim 1540 Osmanlı-Venedik antlaşması sonucu Osmanlılar'a bırakıldı. Ancak Mora sancak beyi Güzelce Kasım Paşa, uzunca bir muhasaradan sonra şehri ve kalesini teslim alabildi. Halkına dokunulmadı, hatta onlara bazı vergilerden muaf olma imtiyazı dahi verildi. Fetih sırasında kaçanların mallarının satılmasına, kalmayı tercih edenlerin emlâkinin korunmasına dair emirler gönderildi. Ayrıca şehre Türk nüfusun iskânı sağlandı ve kale muhafızları yerleştirildi.

Osmanlılar döneminde şehir, muhtemelen Nauplia veya daha kuvvetli bir ihtimalle Napoli'den bozma olan, hatta eski Arap coğrafyacılarından İdrîsî tarafından da kullanılan Anabolu ismiyle şöhret kazandı. Evliya Çelebi de İtalyan ve Frenk lisanında buraya Anapolye (aiLwUaEUΔA) denildiğini, Osmanlılar'ın ise bundan bozma olarak şehri Anabolu adıyla andıklarını belirtir. Nitekim Pîrî Reis eserinde burayı Anabolı (üLwBEUΔA) tarzında harekelemiştir. Şehir Osmanlılar'ın eline geçince iç kalede bulunan kilise camiye çevrilerek Fethiye veya Sultan Süleyman Camii adını aldı. Ayrıca Güzelce Kasım Paşa da burada bir cami ile birçok çeşme yaptırdı. Yine fethin hemen sonrasında kalede bir tophane inşa edildi; Venedikliler tarafından 1471'den sonra kuzeybatıdaki küçük ada üzerinde yaptırılan Castello dello Scoglio (Kastel-i Bahriyye, Bourzi) adlı kalenin surları

onarıldı.

Hıristiyanların çoğunlukta olduğu Anabolu 1615'te toplam 4000'e ulaşan bir nüfusa sahipti. Bunun 1000 kadarını müslümanlar, 150 kadarını yahudiler geri kalanını da hıristiyanlar teşkil etmekteydi. 1667'de şehre gelen Evliya Çelebi, kaleden ve şehirden tafsilâtlı bir şekilde söz eder ve o sırada buranın Girit'e gidecek asker, zahire ve mühimmatın toplandığı bir üs olması sebebiyle çok kalabalık bir yer olduğunu belirtir. Ayrıca iç kaledeki Fethiye Camii'ni tarif ederek bu kısımda hepsi kiremit örtülü 200 evin bulunduğunu, dış kalenin içinde ise büyük küçük 1600 evin yer aldığını ve bunların çoğunun saraya benzediğini yazar. Anabolu, Evliya Çelebi'den on dokuz sene sonra Mora'yı zapta girişen Venedikliler tarafından kuşatıldı. Şiddetli top ateşi şehrin geniş ölçüde tahribine yol açtı. Kaledeki muhafızlar üç dört hafta dayandılarsa da sonunda teslim olmak zorunda kaldılar (1686). Kuşatma sırasında şehirdeki müslüman halktan sağ kalabilenler civar adalara ve Anadolu'ya kaçtılar. Bundan sonra Anabolu, Mora'daki Venedik idaresinin merkezi oldu, yeniden imar edildi ve bazı askerî tesisler yapıldı. 1715'te Şehid Ali Paşa'nın Mora harekâtı sırasında ikinci defa Osmanlı hâkimiyetine alındı. Türk Kuvvetleri 20 Temmuz 1715'te şehri kuşatarak ele geçirdi ve kaledeki Venedikliler esir alınarak İstanbul'a gönderildi. Mora'nın yeniden fethinin tamamlanmasından sonra yapılan tahrir*de Anabolu da yer aldı. Bu sırada henüz şehir ve varoşunda sivil halk yoktu ve sadece askerî zümre mensupları bulunuyordu. 1716'da tamamlanan tahrire göre Anabolu'da beş mahalle (Sultan Ahmed Han Camii mahallesi, Ali Paşa Camii mahallesi, Yukarı Mahalle, Meydân-ı Harîk mahallesi, Sahrınç mahallesi) ve Palamuda tepesi altında uzanan bir varoş ile 314'ü çok katlı, 117'si tek katlı, diğerleri çeşitli büyüklükte 1321 ev, elli bir oda, 509 dükkân, 350 mahzen, dört hamam, bir medrese, yirmi altı kilise, yirmi altı fırın, iki değirmen, beş salhane vardı (BA, TD, nr. 884, s. 1-28; TK, TD, nr. 24, vr. 13[a]-14[a]).

İkinci Osmanlı fethinden sonra Anabolu'daki bütün kilise ve özel ibadethanelerin camiye çevrilmesi emredildi. Bunun neticesinde daha o sıralarda Anabolu'daki cami ve mescid sayısı dokuza ulaştı. Bunlar Sultan Ahmed Camii, Vezîriâzam Şehid Ali Paşa Camii, Sahrınçbaşı Mescidi, Bayraklı Mescidi, Bayezidiyye Mescidi, Elhâc Mustafa Efendi Mescidi, Elhâc Hüseyin Efendi Mescidi, Kastel-i Bahriyye Mescidi, Palamuda

Kalesi Camii idi. Ayrıca Ali Paşa’nın kethüdâsı İbrâhim Ağa Mescidi ve Mektebi, Abdurrahman Ağa Mektebi, Selim Baba Türbesi, Halvetî ve Cerrâhî tekkeleri ve birçok çeşmenin bulunduğu da tesbit edilmiştir. Son derece müstahkem olan Anabolu Kalesi, 1720’de, yakınındaki Palamuda (Palamida) ve Kastel-i Bahriyye kaleleriyle birlikte toplam 1530 muhafıza sahipti. Bunların 760’ı Anabolu’da, 710’u Palamuda’da, 60’ı Kastel-i Bahriyye’de istihdam edilmişti.

Anabolu 1790 tarihine kadar Mora’da önemli bir idarî merkez vazifesini gördü, bu tarihten sonra ise korunmaya daha elverişli bir yer olan Tripoliça önem kazandı. 1823’te Yunan İhtilâli öncülerinden Kolokotranis tarafından işgal edildi ve ilk Yunan Millî Meclisi’nin toplandığı yer oldu. Ardından kısa bir müddet için yeni Yunan Devleti’nin başşehri haline geldi. Bu sırada şehirdeki müslüman halk katledildiği gibi tarihî eserler de tahribata uğradı. Bugün biri kilise, diğeri tiyatro, bir başkası da müze olarak kullanılan minaresiz üç cami ve bazı çeşmelerin tesbit edilebildiği Nauplia Yunanistan’ın önemli bir turizm merkezidir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 714, s. 324-330; nr. 884, s. 1-28; TK, TD, nr. 24, vr. 13[a]-14[a]; İdrîsî, Géographie d’Édrisi (nşr. Amédée Jaubert), Paris 1840, II, 125; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye, İstanbul 1935, s. 288; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, TSMK, Revan, nr. 1629, vr. 287[a]; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 360 vd.; Ulrich Wolfart, Die Reisen des Evliya Caelebi durch die Morea, München 1970, s. 174 vd.; F. Morosini, Der Treflichen Halb-Insul Morea und derselben unter schiedlichen Provinzen alte und neue Beschreibung, Nürnberg 1687, s. 294-298; G. Wheler, A Journey through Greece, London 1682, s. 294; Râşid, Târih, IV, 86-90; Silâhdar, Târih, II, 45; B. Brue, Journal de la Campagne le Grand Vesir Ali pacha a faite en 1715 Pour la Conquète de la Morée (nşr. A. Dumont), Paris 1870, s. 22-31; W. Gell, Itinerary of Morea, London 1817, s. 181; Pouqueville, Voyage dans la Grèce, Paris 1820-21, s. 167-168; M. Leake, Travels in the Morea, London

1830, II, 358; K. Andrews, Castels of the Morea, Princeton 1953, s. 90-105; E. Kirsten # W. Kraiker, Griechenlandkunde, Ein Führer zu klassischen Stätten, Heidelberg 1962, s. 350; M. Tayyib Gökbilgin, “Venedik Devlet Arşivindeki Vesikalar Külliyatında Kanunî Sultan Süleyman Devri Belgeleri”, TTK Belgeler, I/2 (1965), s. 121-128, 203-204; Nejat Göyünç, “XVIII. Yüzyılda Türk İdaresinde Nauplia (Anabolu) ve Yapıları”, İsmail Hakkı Uzunçarşılı’ya Armağan, Ankara 1976, s. 461-485.

Nejat Göyünç

ANADOLU

Türkiye'nin Asya kıtası üzerinde bulunan kesimi.

I.COĞRAFYA

II.TARİH

III.İDARÎ, EKONOMİK ve KÜLTÜREL HAYAT

I. COĞRAFYA

Asya kıtasının batıya doğru uzantısını teşkil eden dikdörtgen biçimindeki 755.688 km²'lik bu yarımada, bütün Türkiye yüzeyinin % 97'sini oluşturur. Kuzeybatıda Marmara denizi ile Çanakkale ve İstanbul boğazları tarafından Avrupa'daki Trakya kesiminden ayrılan Anadolu kuzeyden Karadeniz, batıdan Ege denizi, güneyden de Akdeniz ile kuşatılır. Doğuda geniş, dağlık ve yüksek bir kütle ile Asya kıtasına bağlıdır. Doğubatı doğrultusunda uzunluğu 1600 kilometreye yaklaşır, kuzey-güney doğrultusunda ise en geniş yeri 650 kilometreyi biraz geçer; üç tarafını kuşatan kıyıların uzunluğu da yaklaşık 6000 kilometredir (5872 km.).

Günümüzde Türkiye'nin Asya kesimindeki topraklarına verilen Anadolu ismi, Ortaçağ'dan beri çeşitli büyüklükte birimler için kullanılmıştır. Bazan bir idarî bölge, bazan da memleket için kullanılan bu adın içine aldığı alan da zamanla değişikliğe uğrayarak doğuya ve güneydoğuya doğru genişlemiştir. Anadolu adı henüz yaygınlaşmadan önce, aşağı yukarı aynı alan içinde kalan bölgeler için Küçük Asya (Asia Minor) adı kullanılıyordu. Bu kavram zaman içinde sahasını doğuya doğru genişletti. Asya adı önceleri sadece Ege denizine komşu bir alana verilirken sonradan kıtanın o dönemde bilinen bütün topraklarına yayılmış ve bu Büyük Asya'nın (Asia Major) önce yalnız Sakarya'ya, sonra da Kızılırmak'a kadar olan batı kesimine Küçük Asya denilmiştir (bk. ASYA). Daha sonraları ise bu ad

Akdeniz ile Karadeniz arasında uzanan yarımadanın tamamına verilmiştir. Ünlü Eskiçağ coğrafyacısı Strabon, Samsun ile Tarsus çayı ağzı arasında çekilecek bir çizgiyi yarımadanın doğu sınırı olarak kabul etmekteydi. Roma dönemi öncesinde Anadolu kavramı henüz ortaya çıkmamış, yarımadanın muhtelif kısımları Frigya, Lidya, Karya, Misya, Likya, Bitinya, Kapadokya gibi farklı adlarla anılmıştır. Bu isimler, eski Hitit çağından sonra, Roma egemenliği öncesinde Anadolu'da oturan ve menşeleri son derece karışık olan kavimlerin adlarından türetilmiştir. Roma hâkimiyeti döneminde yarımada için Aşağı Asya tabiri de kullanılmaya başlanmış, buna karşılık Asya'nın Anadolu yarımadası dışında kalan kesimlerine de Yukarı Asya adı verilmiştir. Anadolu kavramı ise Bizans döneminde ortaya çıkmıştır. Bu deyim, Bizanslılar'ın "güneşin doğduğu yer" anlamında kullandıkları Grekçe anatoli kelimesinden türemiştir. Bizans döneminde "thema" denilen idarî bölümlerin hiçbirinde Roma devrinin ve daha öncesinin bölge adları benimsenmemiş, Obseikon, Optimatom, Bukkelarion, Anatolikon gibi yeni adlar kullanılmıştır. Bunlardan Thema Anatolikon'a bu adın verilmesinde, topraklarının Bizans'a (Konstantinopolis) göre doğuda bulunması rol oynamıştı. Önceleri şimdiki İç Anadolu'nun batı kesimini meydana getiren Anatoli idarî bölgesi, VII. Konstantinos Porphyrogenetos döneminde (912-959) batıda Eskişehir civarından başlayarak güneyde Batı Toroslar'a ve Konya'ya kadar uzanıyordu. Bu idarî bölgenin adı sonradan batı kaynaklı eserlere Anatolia, Anatolie, Anatolien olarak geçti ve bazı kitaplarla haritalarda da bozulmaya uğrayarak Natolie şeklinde yer aldı. Eski Arapça eserlerde en-Natulus ve en-Natus adına rastlanmakla beraber Araplar ve genel olarak müslümanlar Anadolu'ya "Rûm (Roma) memleketi" demişlerdir. Anatolia kelimesi daha sonra Türkçe'nin ses uyumuna uydurularak Anadolu şeklini aldı ve bu biçimiyle dilimizin malı oldu.

Selçuklu Devleti Anadolu'da Bizans'ın yerini alınca, toprakları üzerinde idarî bölgeler teşkil ederken, eski "thema"lardan farklı bir uygulama yaptı. Bunun sonucunda da Anadolu kelimesi idarî bir mefhum olmaktan çıktı ve coğrafî bir mefhum olarak yerleşti. Selçuklu Devleti'nin dağılmasından sonra XIV. yüzyılın ilk yarısında ülkeyi dolaşmış olan Arap seyyahı İbn Battûta, Küçük Asya yarımadasının ortabatı kesimine Anadolu demekteydi. Osmanlı İmparatorluğu döneminde Anadolu, 1362'de Rumeli eyaletinin teşekkülünden sonra I. Bayezid devrinde merkezi Ankara olmak üzere bir

beylerbeyilik halinde teşkilâtlandırıldı (1393). Fâtih zamanında ise eyalet merkezi Kütahya'ya taşındı. Anadolu eyaleti, Bizans dönemindeki Thema Anatolikon'un yerine az çok uymakla birlikte ondan daha büyük bir alanı kaplamakta idi. Nitekim Kızılırmak'ın denize döküldüğü yer ile Antalya körfezinin doğusunu birleştiren çizginin batısındaki bütün alanı kaplayan Anadolu eyaleti XVI. yüzyılın sonlarına kadar on yedi sancaktan, bu tarihten sonra ise on dört sancaktan oluşmakta idi. XIX. yüzyılın ikinci yarısında eyaletlerin yerini büyük vilâyetler aldı; böylelikle Anadolu kelimesi tekrar idarî bir bölüm adı olmaktan çıkarak coğrafî bir terim oldu. XIX. yüzyıl sonu ile XX. yüzyılın başlarında yapılan neşriyatta Anadolu kelimesi Küçük Asya ile aynı anlamda kullanılarak doğu sınırı bazan Fırat nehri ile, bazan da Fırat ve Ceyhan nehirleri arasına yahut daha çok Trabzon'dan veya Çoruh nehri ağzından İskenderun körfezi arasına çekilen bir çizgi ile sınırlandırıldı. Cumhuriyet döneminde Anadolu kavramının içine aldığı alan biraz daha genişlemiştir. Bu dönemde Anadolu kavramı sadece yarımada kesiminin adı değil, bu yarımadayı Asya kıtasına bağlayan geniş bir dağlık sahayı da içine alacak şekilde Türkiye'nin Asya kıtası üzerindeki bütün topraklarının adı olmuştur. 1941 yılında Ankara'da toplanan I. Türk Coğrafya Kongresi Türkiye'nin coğrafî bölgelerini tesbit ederken yedi coğrafî bölgeden üçünün adında anadolu kelimesini kullanmıştır: İç Anadolu, Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu. Ayrıca Ege bölgesini meydana getiren iki bölümden içeride kalanına da İçbatı Anadolu denir. Bunlardan başka Anadolu adının kullanıldığı coğrafî isimler de bulunmaktadır. Meselâ memleketimizin kuzey kenarı boyunca birkaç sıra halinde uzanan sıradağlara Kuzey Anadolu dağları adı verildiği gibi İstanbul şehrinin Boğaz'ın doğusunda kalan kesimlerine Anadolu yakası denilmekte, ayrıca bu yakada Anadoluhisarı ve Anadolukavağı gibi semt adlarına, Boğaz'ın daha yukarı kesimlerinde de Anadolufeneri gibi köy adlarına rastlanmaktadır.

Kabaca dikdörtgen biçiminde olan Anadolu'nun belirli karakteri, yüksek ve yüzey şekillerinin çok çeşitli olmasıdır. Ortalama yüksekliği 1162 m. olan Anadolu'nun (Türkiye'nin ortalama yüksekliği 1131 m., Trakya'nınki 180 m.) başlıca dağ sıraları, yarımadanın kuzey ve güney kenarı boyunca genel olarak doğu-batı doğrultusunda uzanan geniş yaylar çizerler. Bunlardan kuzeydekilere Kuzey Anadolu dağları, güneydekilere Toros dağları adı verilir. Bu kıyı dağlarını, yarımadanın orta kesimlerinde bulunan İç

Anadolu’nun geniş ve yüksek düzlükleri birbirinden ayırır. Kuzey Anadolu dağları ile Toroslar Anadolu’nun doğusuna doğru birbirlerine yaklaşır ve sıkışır; bu yüzden Doğu Anadolu genel olarak daha yüksek ve daha dağlık bir görünüştedir. Anadolu’da ana zemin en fazla bu bölgede yükseklik kazanarak Hakkâri yöresindeki Buzul dağında (eski adı Cilo) 4135 metreye erişir. Anadolu’da volkanik elemanların yığılmasıyla yükseklik kazanmış dağların en yükseği olan Büyük Ağrı da (5137 m.) gene Doğu Anadolu bölgesindedir. Anadolu’nun kuzey ve güney kenarındaki dağlar da batıya doğru, İçbatı Anadolu eşiği adı verilen kesimde nisbeten birbirlerine yaklaşırlar, fakat Doğu Anadolu’daki dağların yüksekliği ve devamlılığı burada bulunmaz. Bu eşiğin ötesinde kıyıya paralel dağ sıraları görülmediği gibi doğu-batı doğrultulu dağ sıraları ile bunları birbirinden ayıran aynı doğrultudaki çukur alanlar Ege kıyısına dik biçimde sıralanır. Bu dağ sıraları dışında tek başına veya düz bir çizgi boyunca sıralanmış sönmüş volkanlar, çeşitli yükseklikteki plato düzlükleri, çoğu ırmak ağızlarında ve vadilerin genişleme alanlarında ortaya çıkan ovalar, Anadolu’nun yüzey şekillerine çeşitlilik katarlar.

Anadolu toprakları orta iklim kuşağı içinde ve bir geçiş alanı üzerinde yer alır. Yarımadanın güneyinde Akdeniz kıyıları boyunca yazları sıcak ve kurak, kışları ılık ve yağışlı olan Akdeniz iklimi hüküm sürer. Bu iklim tipinin biraz değişmiş şekli Ege ve Marmara kıyılarında devam eder. Buralarda yaz kuraklığı ve kış yağışları yine görülmekle birlikte Akdeniz’den farklı olarak kışlar da kendini belli eder. Karadeniz kıyılarında yaz kuraklıkları kaybolmuş her mevsimi yağışlı bir iklim tipi görülür. Karadeniz kıyısında yağışlar yer yer değişmekle birlikte, bu kıyılar ve özellikle buradaki dağların denize bakan yamaçları ülkenin en fazla yağış alan yöreleridir. Yarımadanın iç kesimlerine girilince mevsimlik ve günlük sıcaklık farkları fazlalaşır, yağışlar azalır, yani kara iklimi tipi belirir. Kışlar soğuk geçer ve soğukların sertliği artar; bazı yıllar termometrenin inanılması güç rakamlara kadar düştüğü dahi görülebilir (20 Ocak 1972’de Karaköse’de -45˚, 6 gibi).

Anadolu’da, yarımadanın çevresindeki denizlere dökülen akarsular çoğunlukta olmakla birlikte Aras, Dicle ve Fırat gibi ülke sınırları dışındaki deniz ve göllere dökülen nehirler de bulunmaktadır. Ayrıca denizlere ulaşmayıp Anadolu içindeki kapalı havzalarda sona eren sular da vardır.

Anadolu’da büyüklük, karakter ve menşe itibariyle birbirinden farklı birçok göl yer almakta ve bunların belli yörelerde toplandıkları dikkati çekmektedir. Meselâ Marmara bölgesinin güney bölümü, Akdeniz bölgesinin iç kesiminde “Göller yöresi” denilen saha ve İç Anadolu’nun batı kesimi ile Doğu Anadolu göl bakımından oldukça zengindir. Buna karşılık Karadeniz bölgesi ile Güneydoğu Anadolu göl bakımından fakirdir. Göller arasında sadece üçünün yüzölçümü 500 km^2’yi aşmaktadır: Van (3813 km^2), Koçhisar veya Tuz gölü (1500 km^2) ve Beyşehir gölü (656 km^2). Anadolu’nun kıyı bölgeleri ormanların başlıca toplanma alanıdır. İç kesimler ise daha çok ilkbaharda yeşerip yaz ortalarında sararan otların hâkim olduğu step (bozkır) görünüşündedir. Yalnız Kars-Ardahan yaylası gibi yazları serin ve yağışlı geçen kesimlerde yeşilliklerini yaz sonuna kadar muhafaza eden çayır alanları yaygındır. Akdeniz, Ege ve Marmara kıyılarında orman seviyesinin altında kışın da yeşil kalan makiler görülür.

XIX. yüzyılın sonundaki salnâme*lerin verdikleri ve pek sağlam olmayan sonuçlara göre Anadolu’nun nüfusu 12.000.000’u biraz geçiyordu. 20 Ekim 1985’te yapılan son sayıma göre 50.664.458 olan Türkiye nüfusunun 45.552.402’si, yani % 90 kadarı Anadolu’da yaşamakta ve bu durumda Anadolu’nun nüfus yoğunluğu km^2 başına 60 kişi olmaktadır. Yine aynı sayımın sonuçları, Anadolu’da nüfusu 100.000’in üzerine çıkan şehirlerin sayısını da otuz beş olarak vermektedir. Buna karşılık Cumhuriyet döneminde yapılan ilk nüfus sayımı (1927) sadece İstanbul ve İzmir’in nüfuslarının 100.000 olduğunu göstermişti ve Ankara’nın nüfusu ise ancak 1935’te bu rakama ulaşabilmişti. 1985 sayımına göre Türkiye’nin Anadolu bölümünde birinci şehir olarak 2.235.035 nüfusuyla Ankara gelmektedir. Türkiye’nin en büyük şehri olan İstanbul’un ise Anadolu toprakları üzerinde bulunan kesimi, 1.721.436 nüfusuyla Anadolu şehirleri arasında ikinci sırayı almaktadır. Üçüncü sırada gelen İzmir’in nüfusu da 1.5 milyona yaklaşır (1.489.772). Adana (777.554) ve Bursa (612.510) şehirlerinin nüfusları yarım milyonu geçmekte, Gaziantep (478.635) ve Konya’nın (439.181) nüfusları yarım milyona yaklaşmakta, Kayseri (373.937) ve Eskişehir’in (366.940) nüfusları ise 300.000’i aşmaktadır. Anadolu’da nüfusun en fazla yoğunluk kazandığı alanlar, yüzey şekillerinin elverişli, iklim bakımından da bol yağışlı ve kışları ılık olan yerleridir. Bu şartlar daha çok kıyı kesimlerinde gerçekleştiğinden nüfus yoğunluğu buralarda fazla, iç kesimlerde ise azdır. Kıyı bölgeleri arasında en fazla

yoğunluk Karadeniz bölgesinde görülür. Bu bölgenin de bilhassa Doğu Karadeniz kıyıları Anadolu'nun en kalabalık köşelerinden biridir. Fakat kıyı şeridi üzerindeki bu kesif nüfus sahasının içeriye doğru fazla sokulamadığı, dar kıyı şeridinin hemen gerisindeki dağlık alanların kıyı kesimiyle tezat teşkil edecek derecede tenha, hatta boş olduğu görülür. Marmara bölgesi de nüfus yoğunluğu fazla olan bölgelerdendir. Bu bölgede İzmit körfezi kıyıları, ayrıca Adapazarı ovası, Bursa ovası gibi verimli toprakları ihtiva eden ovalar fazla kalabalıktır. Ege bölgesinde doğu-batı istikametindeki Bakırçay, Gediz, Küçük Menderes ve Büyük Menderes ovaları verimli topraklara sahip oldukları için fazla nüfus yoğunluğu gösterirler. Akdeniz bölgesinde ise Adana ve Hatay ovaları ile İskenderun körfezinin doğu kıyıları sık nüfuslu sahalardandır. Anadolu'da seyrek nüfuslu sahalar ise dağların yüksek kesimleri ile yağışları az olan yerlerdir. Meselâ yağışı en az yerlerden biri olan Tuz gölü çevresi Anadolu'nun en tenha köşelerinden biridir.

Endüstrinin yakın zamanlarda girdiği Anadolu daha çok bir tarım memleketi görünümündedir. İç bölgelerde başta buğday olmak üzere hububat tarımı yaygındır; çeşitlilik, daha çok kenar bölgelerde görülür. Endüstri bitkilerinden şeker pancarı üretimine, memlekete 1926'da şeker endüstrisinin girmesiyle başlanmış ve pancar ekim sahası zamanla genişlemiştir. Öteki endüstri bitkilerinin ekim alanları da yine Cumhuriyet döneminde artmıştır. Dokuma bitkilerinden pamuk Adana ovasında, Ege bölgesinin Gediz, Büyük Menderes ve Küçük Menderes ovalarında, ayrıca Doğu Anadolu'nun Malatya, Elazığ, Iğdır gibi çukur ovalarında elde edilir. Endüstri bitkileri arasında Türkiye'nin dış ticaretinde önemli yeri olan tütün, Ege bölgesinin çeşitli kesimleri başta olmak üzere Karadeniz bölgesinin bazı yörelerinde ve Marmara bölgesinde yetiştirilir. Yağ veren bitkilerden zeytinin en fazla olduğu yer Edremit körfezi kıyılarıdır; sofralık zeytin ise daha çok Marmara denizinin güney kıyılarında Gemlik, Mudanya ve Erdek çevrelerinde üretilir.

Meyve tarımının yaygın olduğu Anadolu'da her ürünün kendine mahsus bir bölgesi vardır. Fındık ağacının başlıca yetişme yeri Karadeniz bölgesidir. Anadolu'da üzüm bağları geniş alanlara yayılır. Türkiye'nin ihracatında önemli bir yeri olan çekirdeksiz kuru üzümün başlıca yetiştirilme alanı Ege bölgesidir. Bunun dışında sofralık üzüm Marmara bölgesinde, Güneydoğu

Anadolu'da, Yeşilırmak havzasının iç kesiminde ve İç Anadolu'nun çeşitli yerlerinde geniş bir yayılış gösterir. Narenciye üretimi Anadolu'nun güney ve batı kıyılarında dar bir sahaya inhisar eder; Doğu Karadeniz'de Rize yöresinde de özellikle mandalina yetiştirilir. Muz üretimi ise yarımadanın yalnız güney kıyılarında, narenciye kuşağından daha dar bir şeritte görülür. Çok çeşitli ve daha yaygın olan orta iklim meyveleri ise Doğu Anadolu'nun Erzurum, Kars yaylası ve İç Anadolu'nun Sivas çevresi gibi yüksek kesimleri dışında hemen hemen Anadolu'nun her tarafındaki ovalarda ve vadi diplerinde yetişir. Başlıca meyve üretim alanları Güney Marmara ovaları, Yeşilırmak havzasının Tokat-Amasya kesimi, Doğu Anadolu'da Malatya ovası ve İç Anadolu'da Erciyes dağı çevresindeki volkanik arazidir.

Anadolu'nun yer altı servetleri arasında, Sivas'ın doğusundaki Divriği'de çıkarılan demir, Elazığ'ın güneydoğusunda Maden ve Artvin yakınlarındaki Murgul'da bulunan bakır, Kütahya-Bursa arası, Fethiye-Marmaris arası ve Maden'in doğusunda Guleman'dan çıkarılan ve Türkiye'nin maden ihracatında birinci sırayı alan krom, Seydişehir'de kurulan alüminyum tesislerinin ham maddesi olan ve yine bu civardan çıkartılan boksit ve Ereğli-Zonguldak havzasındaki maden kömürü yatakları ile Güneydoğu Anadolu'daki petrol yatakları zikredilebilir.

Endüstri faaliyetleri daha çok yarımadanın batısında kümelenmiş, İstanbul-İzmit arası ve Ege bölgesinde İzmir çevresi bu bakımdan büyük bir ağırlık kazanmıştır. Batı Karadeniz bölümünün Zonguldak yöresi ile Akdeniz bölgesinde Adana-Mersin arası ve Anadolu'nun iç kesimlerinde Kayseri, Eskişehir, Gaziantep çevreleri de çeşitli endüstri faaliyetlerinin yoğun olduğu diğer kesimlerdir.

Anadolu'da ulaşım, yarımadanın biçiminden ve onun üzerindeki yüzey şekillerinin uzanış yönünden etkilenerek doğu-batı doğrultulu bir yol sistemi olarak belirmiş, kuzey-güney doğrultulu yollar ancak teknik imkânların çoğaldığı daha sonraki dönemlerde gelişebilmiştir. Anadolu'da nehirlerin pek elverişli olmaması yüzünden gerçek bir nehir ulaşımından söz edilemez; deniz ulaşımında da bunu temin edecek iyi limanların sayısı azdır. Ege'de İzmir en önemli ihracat merkezidir. Kuzeyde Samsun ve Trabzon en faal limanlardan ikisidir; Akdeniz sahillerinde ise Antalya ve

Alanya’nın tarihî önemleri yanında İskenderun ve Mersin bugünkü en faal limanlardır.

Anadolu’da hava ulaşımı ilk defa 1933 yılında Ankara-İstanbul arasında yapılan seferle başlamıştır. O yıl sadece 460 yolcunun seyahat ettiği bu hatta, günümüzde saat başı iki taraflı kalkan uçaklarla çok sayıda yolcu taşındığı gibi Ankara’dan Anadolu’nun Dalaman, Sinop, Kars, Van, Erzurum, Trabzon ve Diyarbakır gibi farklı yerlerine de havayolu bağlantıları kurulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Birinci Coğrafya Kongresi, Raporlar, Müzakereler, Kararlar, Ankara 1941, s. 76-79; Besim Darkot, Türkiye İktisadî Coğrafyası, İstanbul 1972, s. 222; a.mlf., “Türkiye’nin İdarî Coğrafyası Üzerinde Düşünceler”, İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, VII/12, İstanbul 1961, s. 35-46; a.mlf., “Türkiye’de Coğrafî Bölgelerin Teşkilinde Kriterlerin Araştırılması”, Şehircilik Konferansları 1963-1964, İstanbul 1966, s. 31-47; a.mlf., “Anadolu”, İA, I, 428-430; Türkiye İstatistik Yıllığı, Ankara 1987, s. 11; Talip Yücel, Türkiye Coğrafyası, Ankara 1988; Genel Nüfus Sayımı (21.10.1985), Ankara 1986, s. 3-9; H. Louis, “Anadolu”, EI² (Fr.), I, 475-479.

Metin Tuncel

II. TARİH

1. Eskiçağ’da Anadolu. Anadolu’nun iskânı Paleolitik döneme kadar uzanmaktadır. Daha sonra milâttan önce 5500 yıllarından itibaren, özellikle Konya’nın güneyinde Çatalhöyük ve Burdur yakınlarındaki Hacılar’da elde

edilen buluntular yoluyla tanıdığımız bir Neolitik, bundan sonra da bir Kalkolitik kültür gelişmiştir. Bu dönemin ahalisi, daha geç devirlerde kullanıldığı görülen -s (Halikarnassos), -nd- (Lindos), -nt(h) (Korinthos) son ekli yer adlarının da düşündürdüğü gibi, muhtemelen Ege-Anadolu menşeli idi ve bu "Anadolu kültürü"nde şehir biçimi iskân vardı. Kalkolitik dönemin ikinci yarısında (3000-2600) belirli bir gerileme söz konusu olmakla birlikte, Denizli'nin Çivril kazası yakınındaki Beycesultan höyüğünde yürütülen kazılardan metal kap yapımının başladığı anlaşılmaktadır. Bunu takip eden Erken Bronz devrinde (2600-2000), Troia (I-IV. katlar, tahkimatlar, depo buluntuları) ve Beycesultan (megaron üslûbunda kült yapıları) kültürleriyle özellikle batı bölgesi ön plana çıkmaktadır. Fakat bu dönem, aynı zamanda Kilikya'da Mersin ve Orta Anadolu'da da Alaca-Alişar mezar buluntularıyla belgelenmiş durumdadır. Orta Bronz devrinde (2000-1600) Batı Anadolu kültürleri gelişimlerini sürdürmekle birlikte (Troia V ve VI'nın başları; Beycesultan'daki saray yapısı) yeni etnik gruplar da ortaya çıkmıştır. Orta Anadolu'da bazı Protohatti sülâleleri hüküm sürüyorlardı ve onların izniyle kurulmuş olan Mezopotamya menşeli Assur ticaret kolonileri (Kültepe), Anadolu'ya ilk çivi yazısını getirmişlerdi. Protohattiler, milâttan önce 1900'den itibaren Anadolu'ya gelen Hint-Avrupalılar'la mücadele etmiş olmalıdırlar.

Milâttan önce 1600'lerden 1200'lere kadar uzanan devir Hitit Devleti için bir gelişme dönemi olmuştur. Orta Anadolu'da Hititler önce 1650-1490 arasında, bir ara Bâbil'i dahi fetheden Eski Hitit Devleti ile varlıklarını sürdürmüşler ve kısa süren bir duraklama döneminden sonra Yeni Hitit Devleti veya Hitit İmparatorluğu devrinde (1440-1200) Anadolu'nun büyük bir kısmını ele geçirerek Eskidoğu'da "büyük devlet" statüsü kazanmışlardır. Hititler, Gediz ve Büyük Menderes ırmakları arasında kalan alanda Ege denizine ulaşmışlar, aynı zamanda Kuzey Suriye'ye kadar ilerleyip Mısır'la dünyanın ilk meydan savaşı olarak bilinen Kadeş Savaşı'nı yapmışlardır. Başşehir Hattuşaş'ta (Boğazköy) bir çivi yazılı tablet arşivi kuran Hititler, kendi dillerinde ve zamanın diplomatik dili olan Akkadca ile yazılmış pek çok tableti muhafaza etmişlerdir. Hitit Devleti milâttan önce 1200 yıllarında muhtemelen "Ege göçleri" ile gelen "Deniz kavimleri" tarafından yıkılmıştır. Milâttan önce 1200 yıllarından sonra Trakya'dan göç ettikleri sanılan ve başşehirleri Ankara yakınında Gordion olan Frigler ön plana çıkmışlardır. Frig Devleti'nin, Kafkaslar üzerinden

gelen göçebe Kimmerler tarafından milâttan önce 676 yılında yıkılmasından sonra, Batı Anadolu'da başşehri Sardes olan Lidya Devleti kurulmuş ve milâttan önce 547-546 yıllarına kadar etkili bir siyasî güç teşkil etmiştir. Ege kıyıları ise milâttan önce 1000 yıllarından itibaren Helenler tarafından iskân edilmeye başlamıştır (kuzeyden güneye doğru Aioller, İonlar ve Dorlar). Doğu Anadolu'da milâttan önce 1300 yıllarından sonra Hurri menşeli bazı küçük devletler kurulmuş ve bunlardan da milâttan önce 860 yıllarında, başşehri Van gölü kıyısındaki Tuşpa olan Urartu Devleti teşekkül etmiştir. Urartu kralları milâttan önce VIII. yüzyılda hâkimiyet sahalarını bugünkü Gürcistan'a ve Halep bölgesine kadar genişletmişlerdi. Ancak Urartular bir süre sonra Assurlular'la Kimmerler'in baskısı altında kalmışlar ve milâttan önce 600'den sonra da İskitler'le Medler tarafından yıkılmışlardır. Âsi ırmağının kuzeyinde ve Güneydoğu Anadolu'da ise, Hitit İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonra, adlarına Geç Hitit krallıkları denilen birçok feodal devlet ortaya çıkmıştır.

Milâttan önce 546 yılından itibaren hemen hemen bütün Anadolu'nun Pers İmparatorluğu'nun egemenliği altına girdiği görülüyor. Milâttan önce 334 yılında Persler'e karşı uzun bir sefer başlatan Büyük İskender'in bu devleti yıkarak kurduğu Anadolu, Hindistan'a kadar bütün İran, bütün Ön Asya ve Mısır'ı içine alan imparatorluk, onun milâttan önce 323'te ölümü üzerine generalleri arasında anlaşmazlıklara sahne olmuştu. İskender İmparatorluğu'nu yeniden canlandırmak isteyen Antigonos'un milâttan önce 301 yılında Lysimakhos ve Seleukos'a karşı yaptığı Ipsos Muharebesi'ni kaybetmesi üzerine Trakya ve Anadolu'da Lysimakhos Devleti kurulmuş, Bitinya ise milâttan önce 298'de bu devletten ayrılarak bağımsızlığını ilân etmiştir. Anadolu'nun diğer bölgelerinden Kilikya zaman zaman Seleukoslar'ın, zaman zaman da Ptolemaioslar'ın eline geçmiş, Kapadokya, Galatya, PontusPaflagonya ve Armenya ise yerli sülâlelerin idaresinde kalmıştır. Öte yandan Lysimakhos'un ölümünden (milâttan önce 281) sonra Attaloslar Pergamon (Bergama) ve çevresinde bağımsız bir devlet kurmuşlar ve hâkimiyetlerini giderek genişletip kuvvetlendirmişlerdir. Bu arada Doğu Akdeniz bölgesine yönelmiş olan Roma Cumhuriyeti'nin milâttan önce 190'da Seleukoslar'a karşı kazandığı Magnesia (Manisa) Muharebesi Anadolu'da Roma egemenliğinin başlangıcını teşkil etmiş, çok geçmeden milâttan önce 168'de Helenistik Makedonya Krallığı'na karşı kazandığı Pydna zaferi de Roma'yı, Batı

Akdeniz'de olduğu gibi Doğu Akdeniz'de de bir "hakem" olarak ortaya çıkarmıştır. Roma'nın bütünüyle doğuya yöneldiği böyle bir zamanda, Batı Anadolu'daki Helenistik Pergamon Devleti'nin son kralı III. Attalos'un ülkesini veraset yoluyla Roma'ya bırakması üzerine eski Pergamon Krallığı'nın toprakları üzerinde ilk Roma eyaleti kuruldu (Provincia Asia; m.ö. 129). Anadolu'daki Asia eyaletini milâttan önce 101'de Kilikya, milâttan önce 74'te Bitinya, milâttan önce 63'te Pontus-Bitinya, aynı yıl yeniden organize edilen Kilikya ve milâttan önce 25'te Galatya takip etti; bu eyaletlere milâttan sonra 17'de Kapadokya, 43'te Lidya-Pamfilya katıldı.

İmparator Augustus (m.ö. 27-m.s. 14) ile başlayan Roma İmparatorluk devri, imparatorluğun diğer bölgeleri gibi Anadolu toprakları için de yeni bir gelişme ortamı hazırladı. Bu ortamın getirdiği refah ve zenginlik, özellikle milâttan sonra I ve II. yüzyıllarda kendini gösterdi. Ancak III. yüzyılda imparatorluk genel bir ekonomik bunalıma düşmüş, sınırlarda siyasî güvensizlik artmış ve ülke içinde sosyal çalkantılar baş göstermeye başlamıştır. Devleti içine düştüğü bu güç durumdan, yaptığı geniş kapsamlı reformlarla İmparator Diocletianus (284-305) kurtarmaya çalışmıştır. 330'da eski Byzantium şehri, İmparator Constantionus (306-337) tarafından Roma İmparatorluğu'nun başşehri yapılmış ve böylece devletin ağırlık noktası doğuya kaydırılmıştır. Fakat bütün tedbirlere rağmen devamlı hücum halinde olan Germen kabileleri devletin sınırlarından uzak tutulamamış ve doğuda da Persler'e karşı yürütülen mücadeleden kesin bir sonuç elde edilememiştir. Bu arada İmparator Valens milâttan sonra 378'de Hadrianopolis (Edirne) yakınlarında Gotlar tarafından büyük bir yenilgiye uğratılarak öldürülmüş ve Roma ordusunun ana bölümü de tamamen imha edilmiştir. Valens'ten sonra imparator olan Theodosius (379-395), ölümünden önce devletin doğu ve batısını ayrı ayrı iki oğluna vererek "ikili" bir yönetimi tercih etmiş, bu durum imparatorun ölümünden sonra (395) Roma İmparatorluğu'nun kesin olarak ikiye ayrılmasına ve Anadolu'nun Doğu Roma İmparatorluğu toprakları içinde kalmasına yol açmıştır. Bundan sonra ise Batı üzerinde hak iddia etmeye devam eden ve merkezi Constantinopolis (İstanbul) olan Doğu Roma İmparatorluğu özellikle VII. yüzyıldan itibaren Bizans Devleti olarak yeni bir gelişme göstermiş ve İstanbul'un 1453 yılında Türkler tarafından fethine kadar varlığını sürdürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

W. M. Ramsay, Historical Geography of Asia Minor, London 1890; V. Chapot, La Province proconsulaire romain d’Asie, Paris 1904; L. Robert, Villes d’Asie mineure, Paris 1935; Fr. Schachermeyr, Hethiter und Achaer, Leipzig 1935; E. Gren, Kleinasien in der wirtschaftlichen Entwicklung der römischen Kaiserzeit, Uppsala 1941; K. Bittel, Grundzüge der Vor-und Frühgeschicte Kleinasiens, Tübingen 1945; D. Magie, Roman Rule in Asia Minor, Princeton 1950; A. Götze, Kleinasien, München 1957; M. Mayrhofer, Die Indo-Arier im alten Vorderasien, Wiesbaden 1966.

Bülent İplikçioğlu

2. Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması.

Anadolu’nun İslâmlaşması Türk tarihinin olduğu kadar İslâm tarihinin de en önemli hadiselerinden biridir. Ancak burada “İslâmlaşma” tabiri, sadece XI. yüzyılda Anadolu’nun Türkler tarafından fethiyle başlayıp fethin tamamlanmasıyla sona eren bir süreç değildir. Anadolu’nun İslâmlaşması, XI. yüzyılda fetihler ve ilk yerleşmelerle başlayan, bir bakıma XIV. yüzyılın ortalarına kadar devam eden dinî, aynı zamanda siyasî, içtimaî, etnik ve kültürel bir vetîre olarak anlaşılmalıdır. Böylece İslâmlaşmanın ilk fetih ve yerleşmelerle sıkı alâkası da ortaya çıkmaktadır.

İlk Türk Akınları ve Fetihler. Anadolu’nun fethi ve burada meydana gelen Türk yerleşmesi, geniş çapta, XI. yüzyılda İran’da kurulup güçlü bir imparatorluk haline gelen Büyük Selçuklu İmparatorluğu’ndaki etnik ve demografik gelişmelerle ilgilidir. XI-XII. yüzyıllarda İran, bilhassa Horasan ve Azerbaycan, çoğunluğu yeni müslüman olmuş Türk nüfusuyla dolmaya başlamıştı. Büyük Selçuklu Devleti için, söz konusu bölgelerde yığılan bu nüfusun ihtiyaçlarını gidermek, onlara kışlak ve yaylak tahsis etmek, sonra da uygun birtakım hizmetlerde kullanmak, ayrıca nizam ve intizamın bozulmasına engel olmak mesele haline gelmişti. Kısaca, kendi topraklarının tahammülünü aşan bu nüfus potansiyelinin uygun bir araziye aktarılması önem kazanıyordu. İşte Anadolu o tarihlerde bu iş için en elverişli yer olarak göründü. Böylece Büyük Selçuklular Bizans’a karşı cihad ve gazâ vazifesini de yerine getirmiş olacaklardı. Daha 1071’deki

Malazgirt Savaşı'ndan önce, Türkler Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da "din uğrunda muharebe eden gaziler" olarak göründüler. Bizans'ın çeşitli sebeplerle zayıf olan bu doğu eyaletleri Türk akınlarına fazla mukavemet edememekle beraber yine de karşı koymaya çalışıyordu. Bununla beraber Türkler'in Anadolu'ya yoğun bir şekilde yerleşmeye başlamaları Malazgirt Savaşı'nı takip eden yıllarda olmuştur. İşte bu devirden itibaren artan Türk göçleri aralıklarla XIV. yüzyıla kadar devam etti. Büyük çoğunluğunu müslüman Oğuzlar'ın (Türkmenler) teşkil ettiği, fakat aralarında Kıpçaklar, Karluklar, Halaçlar ve hatta Uygurlar'ın da bulunduğu Türkler, başta Mâverâünnehir olmak üzere Hârizm, Horasan, Azerbaycan ve Arrân bölgelerinden Anadolu'ya akıyorlardı.

İlk Türk Devletleri. XI. yüzyılın son çeyreği içinde Kutalmış oğlu Süleyman Şah Anadolu topraklarında ilk Türk devletinin temelini attı. Aynı dönemde, Anadolu'nun fethinde rol oynamış büyük Türkmen beyleri tarafından Dânişmendliler, Saltuklular, Mengücükler ve Artuklular gibi Orta ve Doğu Anadolu Türk devletleri kuruldu.

İşte Anadolu'nun İslâmlaşması süreci de böylece başlamış oldu. Adı geçen devletler, bir yandan bulundukları yerlerde siyasî ve iktisadî güçlerini takviye etmeye çalışırken bu arada Bizans'la ve diğer komşu gayri müslim devletlerle mücadelelerine devam ediyor, bir yandan da Anadolu topraklarını kendilerine vatan haline getirmeye çalışıyorlardı. Orta ve Doğu Anadolu'da mevcut Türk devletleri, XIII. yüzyıl ortalarına kadar hâkimiyetlerini birer birer Anadolu Selçuklu Devleti'ne terketmiş duruma geldiler. Dolayısıyla söz konusu tarihten itibaren İslâmlaşma hemen tamamıyla bu devletin hâkimiyet sahalarında cereyan etti.

Göçler. XIII. yüzyılda Anadolu'nun içtimaî, iktisadî, kültürel ve bilhassa dinî hayatını geniş çapta etkileyen başlıca iki büyük göç dalgası meydana gelmiştir. Bunlardan ilki, asrın başlarında Karahıtaylar'la Hârizmşahlar arasındaki mücadeleler dolayısıyla, Fergana yöresindeki nüfusun önemli bir kısmının batıya göçü ile gerçekleşti. Bu gruptan Hârizmli ve öteki Türkler'den meydana gelen bir miktarı Anadolu'ya yerleşti. Bunlar daha ziyade yerleşik bir hayat tarzına sahipti.

İkinci dalga ise 1220'lerden itibaren Moğol istilâsının meydana geldiği

tarihlerde vuku buldu. Bu göç ile Mâverâünnehir'den Arrân'a kadar olan bütün bölgelerde mevcut Türk nüfusunun büyük bir kısmı Anadolu'ya girdi ve yerleşti. Bunlar arasında hayli miktarda yerleşik hayat sürdürenler bulunmakla beraber ekseriyet göçebe veya yarı göçebe idi. Aralarında az da olsa henüz müslüman olmamış Türkler de bulunmaktaydı.

İşte gerek bu iki büyük göç dalgası gerekse diğer göçler sebebiyle Anadolu müslüman Türkler'le doldu. Bu göçmen kitlenin gerçek miktarının ne kadar olduğunu kesin bir şekilde belirleyecek hiçbir istatistik bilgi bulunmamaktadır. Bununla beraber bu miktarın Anadolu'nun yerli sâkinlerinin epeyce üstünde bir sayıya ulaştığı muhakkaktır. Bu göçlerin, bilhassa yukarıda zikredilen ikisinin konu itibariyle önemi, İslâmlaşmada rol oynayacak pek çok âlim, mutasavvıf vb. tarikat erbabı ve bunlarla birlikte tabii olarak çeşitli dinî ve fikrî cereyanların taşıyıcıları olmalarından ileri gelmektedir.

Devlet ve İslâmlaşma (Anadolu Selçukluları dönemi -Dânişmendliler ve Doğu Anadolu Türk devletleri dahil-). İslâmlaşma Anadolu'da XI. yüzyılın sonlarından itibaren Bizans topraklarından İran sınırlarına, Karadeniz sahillerinden Eyyûbî Devleti'nin sınırlarına kadar geniş bir sahayı içine alıyordu. Bu saha, batıda Anadolu Selçuklu Devleti, ortada Dânişmendliler, doğuda ise daha önce isimleri zikredilen Türk devletleri tarafından paylaşılıyordu. Bunların her biri kendi hâkimiyet sahalarında belli bir dinî siyasetin takipçisi oldular. Bu devletlerin hepsi, tıpkı Büyük Selçuklular gibi, çeşitli tarihî ve kültürel âmiller sebebiyle İslâmiyet'in Sünnî cephesini temel aldılar.

Selçuklular, Dânişmendliler, Mengücükler, Saltuklular, Artuklular ve Sökmenliler takip ettikleri iskân siyasetiyle Orta ve Doğu Anadolu'nun vadi, ova ve yaylalarını yerleşik ve göçebe Türk nüfusuna yurt olarak verirken, kısa zamanda bu nüfusu üretici duruma getirmeye ve eskiden mevcut yahut yeni teşekkül eden yerleşme merkezlerini ve çevrelerini canlı birer Türk-İslâm kültür merkezi haline dönüştürmeye de çalıştılar. Bu hedeflere varabilmek için vakıf müessesesinden geniş ölçüde faydalanıldı. Devletin de teşvikiyle zengin vakıflara sahip kervansaraylar, medreseler, camiler, zâviyeler meydana getirildi. Bununla beraber İslâmlaşmanın daha önceden başladığını söylemek mümkündür. Zira daha XI. yüzyılın

sonlarından itibaren çeşitli dinî ve sosyal hizmetler köy, kasaba ve şehirlerde mevcut gayri müslimlerden alınan binalarda veya ihtiyacı o gün için karşılayacak basit yapılarda yerine getiriliyordu.

Anadolu'da daha çok Sünnîliğin Hanefîlik kolu, Doğu bölgelerinde ise kısmen Şâfiîlik yaygındı; eğitim ve öğretim alanında ve bilhassa hukukî sahada birincisi hâkim durumdaydı. Hükümdarlar Türk, Arap ve Fars menşeli din ve ilim adamlarını, tasavvuf erbabını etraflarına toplamak ve onlara eserler yazdırmak için gerekli maddî ve mânevî imkânları ellerinden geldiği ölçüde hazırlıyorlardı. Meselâ Anadolu Selçukluları zamanında İran'dan ve Arap memleketlerinden gelip Anadolu'ya yerleşen ulemâ arasında Abdülmecîd b. İsmâil el-Herevî (ö. 537/1142), Muhammed Tâlekānî (ö. 614/1217), Yûsuf b. Saîd es-Sicistânî (ö. 639/1241-42) ve Ömer el-Ebherî (ö. 663/1265) sayılabilir. Sökmenliler zamanında Ahlat'ta fıkıh âlimi Abdüssamed b. Abdurrahman (ö. 540/1145) çok tanınmıştı. Ayrıca Anadolu medreselerinde yetişmiş olup çeşitli Arap memleketlerine giderek oralarda yerleşen Türk âlimleri de vardı. Bütün bu sayılanlar ve daha başkaları, devletin Sünnîlik siyasetini takviye etmede büyük rol oynadılar.

Devletin resmen güttüğü bu Sünnîlik siyasetine rağmen göçebe ve yarı göçebe Türkmenler arasında Şiî-İsmâilî tesirleri de görülür. Ancak Şiîlik bir mezhep olarak kabul edilmemiştir. Ayrıca ne Anadolu Selçukluları'nda ne de öteki devletlerde, sosyal ve idarî alanda bir tehlike haline gelmedikçe, Sünnîlik dışı cereyanlara ve çevrelere bir baskı politikası uygulandığına dair herhangi bir ipucuna rastlanmaz.

Selçuklular ve Anadolu'daki diğer Türk devletleri bir yandan cihad ve gazâ ile meşgul olurken diğer yandan da memleketlerindeki içtimaî nizamı sağlamak için gayri müslim tabanlarını kollamak ve korumakla kendilerini mükellef sayıyorlardı. Zira henüz büyük çoğunluğu göçebe ve yarı göçebe olan Türk nüfusun bu yeni topraklarda yerleşik hayatlarına alışabilmesi ve üretici duruma geçebilmesi için mevcut nizamın bozulmaması şarttı. Bilhassa iktisadî yapının sarsılmaması buna bağlıydı. Bu sebeple, meselâ Anadolu Selçuklu sultanlarından I. Gıyâseddin Keyhusrev, 1106'da Menderes vadisine yaptığı seferden sonra oradan getirdiği Rum köylülerini Akşehir yöresine yerleştirip arazi, araç gereç vb. verdikten başka uzunca bir

süre de vergiden muaf tutmuştu. Artuklular'dan Belek Gazi, kendisine isyan eden Gerger Ermenileri'ni Hanazit bölgesine sürmüş, fakat iskânları sırasında onlara çok iyi davranmış ve kesinlikle dinî faaliyetlerine bir sınırlama koymamıştı. Yine Artuklu hükümdarlarından Necmeddin Alpı devri (1152-1176), bölge hıristiyanlarının en müreffeh devri olmuştu. Bunlardan başka Emîr Saltuk (1147-1176), Ahlat Hükümdarı II. Sökmen (1128-1183) devirleri, Doğu Anadolu hıristiyanlarının dinî hürriyet içinde yaşadıkları dönemlerdir. Ayrıca cihad ve gazâ ruhuna sıkı sıkıya bağlı oldukları, meşhur Dânişmendnâme adlı destanî eserde açıkça görülen Dânişmendliler de hıristiyanlara çok iyi davranmışlardı. O kadar ki, çağdaş tarihçi Süryânî Mihail'in anlattığına göre, 1104'te Gümüştegin Ahmed Gazi'nin vefatı onları mateme boğmuştu.

Aslında bilindiği gibi, daha ilk fetihlerden itibaren bilhassa Ortodoksluk dışı hıristiyan ahali Türkler'e karşı köklü bir düşmanlık beslememiş, hatta bu fetihleri ve zaferleri, kendilerini hor gören ve ezen Bizans'ın cezalandırılması olarak görmüşlerdi. Bizans hükümeti asırlar boyunca Orta, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da farklı etnik menşelere de mensup olan bu ahaliyi zorla Ortodoks yapmak suretiyle Rumlaştırmak istemiş, kendilerini ağır dinî ve malî baskılara mâruz bırakmıştı.

Başta Anadolu Selçukluları olmak üzere bütün bu sıkıntılara son veren Anadolu'daki Türk devletleri, çağdaşları diğer müslüman devletlerden daha esnek şartlarda uyguladıkları ehl-i zimmet hukuku sayesinde, topraklarındaki gayri müslimleri Türk toplumunun içtimaî ve iktisadî nizamı içine dahil etmişlerdi. Bu siyaset hiç şüphe yok ki kendilerinin varlıklarını sağlamlaştıran bir unsur olmuştur. Bunun siyasî açıdan müsbet bir neticesi ise Bizans'ın Türkler'in hâkimiyeti altındaki topraklarda yaşayan hıristiyanlar üzerinde muhtemel hak iddialarına set çekmiş olmasıdır.

Moğol Hâkimiyeti Dönemi. 1243 yılında Moğollar'la yapılan Kösedağ Savaşı Anadolu Selçuklu Devleti'nin talihini tersine çevirdi ve üç yıl sonra Moğollar Anadolu topraklarına ayak bastılar. Bu, yakıp yıkmalar, yağmalar, Selçuklu şehzadeleri arasında taht kavgaları ve halk isyanlarıyla dolu bir yarım asrın başlangıcı oldu.

Moğol hâkimiyeti dönemi Anadolu'nun İslâmlaşmasını menfi mânada etkileyip herhangi bir duraklamaya yol açmadı. Zira 1250'lerden itibaren yirmi yıl kadar Şamanist Moğollar İslâmiyet ve Hıristiyanlık karşısında kayıtsız davrandılar. Bununla birlikte hasımları müslüman Selçuklular'a karşı, sırf siyaset icabı yerli hıristiyan ahaliye dayanmayı da tercih ettiler. Böylece hıristiyan zümreler istilâcılardan bazı yeni dinî imtiyazlar koparmayı ve onları Türkler'e karşı kullanmayı bir ölçüde başardılar. Ancak bu durum Moğollar'ın İslâmiyet'i kabullerine kadar, yani elli yıla yakın bir müddet devam edebildi.

Moğollar'ın sırf Selçuklular'ın nüfuzunu kırabilmek için başlangıçta hıristiyanlara karşı böyle iyi davranmaları, Batı Hıristiyanlık âleminin dikkatini çekmekte gecikmedi. Nitekim Katolik mezhebine mensup bazı misyoner tarikatlar Moğollar'ı hıristiyan yapabilmek maksadıyla harekete geçtiler. Ancak bu faaliyetler bir sonuç vermedi ve Moğollar İslâmiyet'i tercih ettiler. Özellikle İlhanlı Hükümdarı Gazan Han'ın 1296 yılında resmen Sünnî mezhebini kabul ederek İslâmiyet'e girişi, Anadolu'da İslâmlaşma vetîresini yeniden hızlandırdı. Geldiklerinden bu yana Anadolu bozkırlarında Şamanist dinî hayatlarını sürdüren göçebe Moğol oymakları, Türkmen babaları vasıtasıyla yavaş yavaş müslüman olmaya ve peyderpey toprağa yerleşmeye başladılar. Ayrıca 1250'lerden beri süren kargaşa dönemi de bu suretle ağır ağır ortadan kalktı.

Beylikler Devri. Bu devir, Anadolu'nun siyasî yönden olduğu kadar İslâmlaşma yönünden de önemli bir dönemini teşkil eder. Bilindiği gibi Anadolu Selçuklu Devleti aşağı yukarı 1250'lerden başlayarak Moğol boyunduruğuna girdi. İlk yıllar, Moğollar'ın hesabına iyi sonuç verecek gibi görünen, Selçuklu şehzadeleri arasındaki taht kavgalarıyla geçti. Bu sebeple şehzadelerin bazan birini, bazan diğerini desteklediler. Fakat sonunda, meydana gelen kargaşalık yüzünden idareyi bizzat ellerine almak zorunda kaldılar; böylece 1277'den itibaren Anadolu'ya umumi valiler tayin ederek kendi idarî mekanizmalarını kurdular.

Bu olaylar Türkmen beylerini ve aşiretlerini endişeye düşürdü. Özellikle Bizans sınırında bulunanlar, kendi gayretleriyle fethettikleri bu topraklarda Moğol merkezî idaresinin kontrolünden uzak kalmanın sağladığı avantajlarla âdeta yarı müstakil hareket etmeye başladılar. Aydınoğulları,

Menteşeoğulları ve Osmanoğulları gibi Türkmen sülâleleri fırsat buldukça kendi bölgelerinde Bizans aleyhine genişlemeye çalışırken aynı zamanda sağlam bir sosyal ve kültürel yapının teşekkülüne de gayret gösterdiler. XIII. yüzyılın sonlarına yaklaşıldığında Bizans'ın Anadolu'daki toprakları artık Marmara denizinin güney havzasına inhisar etmekteydi.

Bu devirde uç bölgelerde bulunmayan beyliklerin İslâmlaşma konusunda genellikle önceki yıllardan farklı bir siyaset takip etmedikleri tahmin edilmektedir. Zira Anadolu'nun fethe başlandığı tarihlerden bu yana geçen bir buçuk iki asra yakın zaman boyunca bu beyliklerin bulunduğu topraklarda İslâmlaşma süreci gerek etnik gerekse dinî yönleriyle tamamlanmak üzere idi.

Buna karşılık Batı Anadolu'da durum tamamen farklı şekilde gelişmiştir. Her şeyden önce burada yeni müslüman Türk nüfusunun iskânı bahis konusudur. Ele geçirilen kasaba ve köyler, elverişli araziler, Doğu ve Orta Anadolu'dan gelen yerleşik veya göçebe ahali ile dolduruldu. Türkmen beyleri bir yandan bu iskânları ayarlarken diğer yandan da idarî teşkilâtlarını geliştirdiler ve buna paralel olarak vakıflar yardımıyla yeni kültür müesseseleri kurdular. Gerek bu müesseseler gerekse idarî teşkilât için ihtiyaç duyulan elemanlar, kısmen önceleri Moğol baskısından batıya kaçan, kısmen de Moğollar'ın tedrîcen Anadolu'dan çekilmeleriyle boşta kalan kişilerden temin edildi. Beyliklerin arazilerinde yerleşen ahîler ise sağlam bir teşkilâtlanma ile ticarî ve sosyal hayata yön verdiler. İşte bütün bunlar Beylikler devrinde İslâmlaşmayı kolaylaştıran ve hızlandıran faktörler oldu.

Dinî Eğilimler ve Mezhepler. Türk zümreler X. yüzyıldan itibaren tedrîcen Müslümanlığı kabul ettikleri zaman, tarihî zaruretlerle Mâverâünnehir'deki Sünnî İslâm çevreleriyle temasta bulunduklarından Sünnî mezhepleri benimsemişlerdir. Bu yüzden bazı Türk zümreleri ve devletleri müstesna, tarihte kurulan Türk devletlerinde idareciler, genellikle, daha Karahanlılar'dan itibaren tabii olarak halkın çoğunluğunun meyline uymaktan başka bir şey yapmamış ve siyasetini bu çoğunluk üzerine dayandırmışlardır. Bununla birlikte Anadolu da dahil hiçbir yerde ve devirde devletin halkı zorla ve baskı altına alarak Sünnîleştirmesi gibi bir hadise vuku bulmamıştır.

İşte sözü edilen bu tarihî gelişmenin tabii bir neticesi olarak Anadolu'da halk arasında büyük çoğunluk Hanefî mezhebine mensuptu. Bilhassa şehirler ve kasabalar Sünnîliğin en hâkim olduğu çevrelerdi. Tabiatıyla bu çevreye yakın ve sürekli münasebet halinde bulunan köyler için de aynı durum söz konusuydu. Kısmen Şâfiîlik hariç tutulursa, Anadolu'da Hanefîliğin dışında öteki Sünnî mezheplerin yerleşme ortamı bulamadıkları, zaman zaman Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine mensup âlim ve mutasavvıfların gidip gelmelerine, hatta belli zamanlar Anadolu'da yaşamalarına rağmen yayılma imkânı bulamadıkları görülmektedir. Bunun sebebi, bir ölçüde Türkler'in İslâmiyet'e girerken Orta Asya'da Hanefî çevrelerle temasları ve bu mezhebin Türkler'in yapısına uygun düşmesi olduğu kadar, Anadolu'da Hanefîlik dışı öteki iki mezhepten olan ulemâ ve mutasavvıfların belli çevrelerin dışına çıkamamış veya uzun müddet kalamamış olmalarıdır.

Sünnîlik dışında gelişen cereyan ve mezhepler ise bilhassa XIII. yüzyıldaki göçlerle Anadolu'ya yerleşen göçebe Türkmenler arasında yayılma zemini bulmuş, bazı siyasî ve sosyal hareketlerde, dinî ve tasavvufî akınlarda tesirli olmuştur. Bu eğilimlerin varlığı ve mahiyetleri bugün oldukça iyi bilinmektedir. Yapısında, Türkler'in müslüman olmadan önceki döneme ait atalar kültü, Gök Tanrı kültü, çeşitli tabiat kültleri, Şamanizm ve muhtelif Asya dinlerinin kalıntılarını taşıyan bu eğilimlerin Şiî tesirlerle veya bizzat Şiîlik'le karıştırılmaması gerekir.

Aslında bazı Türk zümreler daha İslâmiyet'e girmeden önce İran ve kısmen Mâverâünnehir'deki İsmâilî propagandaların tesirinde kalmıştır. Ayrıca VIII. yüzyılda bu bölgelerde Emevî aleyhtarı hareketlerde bunlardan faydalanıldığı gibi 755'te Ebû Müslim'in katlinden sonra Mâverâünnehir, Horasan ve Azerbaycan'da çıkan ayaklanmalar aşırı Şiî cereyanları güçlendirmiş ve bunlar Türkler arasında oldukça taraftar toplamıştır.

İlhanlı Hükümdarı Olcaytu'nun İmâmiyye mezhebini kabulünden sonra da Anadolu'da Şiîlik için uygun bir yayılma ortamı doğmuştur. 1240 yılında çıkan Babaî İsyanı ile Cimri İsyanı gibi müteakip yıllarda Moğollar'a karşı girişilen ayaklanmalarda kuvvetli bir mehdîlik inancının hâkim bulunması dikkat çekicidir. Ancak bunlar bu devirde yine de Anadolu'da tam

mânasıyla ne İsmâilî ne de İmâmiyye Şiîliği'nin mevcut ve yayılmış bulunabileceğini ispata kâfi değildir. Zira sonraki yüzyıllarda Anadolu'da bu iki koldan hiç olmazsa birine mensup zümrelerin niçin var olamadığını izah etmek gerekecektir. Buna karşılık, belli bir güzergâh takip etmek ve uğradığı yerlerde ancak birkaç gün kalmak mecburiyetinde olduğu için Anadolu'nun her tarafını göremeyen, ana yolların dışında kalan sahalara ulaşamayan İbn Battûta gibi seyyahların şahadetlerine dayanarak Sünnîlik dışı zümrelerin bulunmadığını ileri sürmek de yanıltıcı olur.

Bu arada, XIII. yüzyılın ikinci yarısında Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da cereyan eden birtakım siyasî olaylara müdahale edecek kadar kendisini gösteren Yezîdî çevrelerden de bahsetmek gerekir. XII. yüzyılda Şeyh Adî (ö. 557/1162) tarafından kurulan Adeviyye tarikatı, zamanla Güneydoğu Anadolu'nun bir kısım ahalisi arasında mahiyet değiştirmiş ve eski mahallî inançlarla karışarak sapık bir fırka olan Yezîdîliğe dönüşmüştür (bk. ADEVİYYE, ADÎ b. MÜSÂFİR). Bunlar Anadolu'yu işgal eden Moğollar'a karşı Türkmenler'le birleştiler ve işgalcilerle savaştılar. Ancak Yezîdîler'in tam mânasıyla bugünkü hüviyetini kazanması XIV. asırda oldu. Fırkanın Güneydoğu Anadolu ile kısmen Doğu Anadolu bölgelerinden dışarı çıkmadığı söylenebilir. Yalnız İbn Battûta, Germiyan ilini ziyareti sırasında buradaki Türkmenler'in kendilerini Yezîdî diye tanıttıklarını ifade eder. Bu durum onların buraya gelmeden önce Doğu Anadolu'da Yezîdîler'le aynı bölgede oturmuş bulunmalarından olsa gerektir. Nitekim bugüne kadar Batı Anadolu'da Yezîdîliğin mevcudiyetine dair hiçbir şey intikal etmemiştir.

Tasavvuf ve Tarikatlar. XII. yüzyılın son çeyreğinde Anadolu'nun büyük kısmının fethi tamamlanıp Anadolu Selçukluları ve öteki Anadolu Türk devletleri kuruluşlarını sağlam bir siyasî ve içtimaî ortamla takviye ettikten sonra, yani XIII. yüzyıl başlarından itibaren Anadolu'ya muhtelif tasavvufî cereyanlara ve tarikatlara mensup şeyhler ve dervişler gelmeye başladı. Bunlar genç ve sağlam Türk devletlerinin hâkimiyetlerindeki topraklarda kendileri için müsait imkânlarla dolu, yayılmaya elverişli birer çevre bulurken, bu devletler de varlıklarını kuvvetlendirecek zengin bir kültürel yapıyı büyük ölçüde onların yardımıyla teşekkül ettirmeyi başardılar.

XIII. yüzyıl başlarından itibaren Anadolu'da yayılmaya başlayan bu

tarikatlar, teşkilât ve dış görünüş itibariyle bazı benzerliklerine karşılık, temelde Sünnî ve gayri Sünnî eğilimli olmak üzere iki ana grupta toplanmıştır. Şüphesiz bu, ortaya çıktıkları ve yayıldıkları kültürel çevrelerin sebebiyet verdiği bir yapılaşmadandır. Meselâ ilmî faaliyetlerin yoğun olduğu Mâverâünnehir, Hârizm, Irak gibi bölgelerde ve özellikle şehir muhitlerinde gelişenler Sünnî eğilimli idiler. Buna karşılık, Horasan, Azerbaycan gibi eski İran kültürünün yahut Orta Asya'nın şehirlerden uzak yerlerinde eski Türk inançlarının hâkim bulunduğu sahalardaki tarikatlar ise daha ziyade gayri Sünnî bir mahiyet arzediyorlardı.

Bu tarikatlara mensup kişiler, yukarıda sözü edilen göç dalgalarıyla Anadolu'ya gelip yerleştiklerinde, tabii olarak, vaktiyle alıştıkları çevrelere benzeyen yerleri tercih ediyorlardı. Bu iki gruptan şehir ve kasabalara yerleşenler daha çok yüksek idarî tabaka ve münevver zümrelerle temas kuruyorlardı. Bunlar arasında mevcut tasavvuf anlayışı da gerçekte iki ana mektep etrafında toplanmıştır. Bunlardan ilki, Irâkīler denilmekle beraber, başka Arap memleketlerinden gelenlerin de dahil bulunduğu, zühd ve takvâ anlayışının ağır bastığı ahlâkçı mekteptir. Kadirîlik ve Rifâîlik mensuplarıyla, geliştirdiği vahdeti vücûd* sistemi sayesinde tasavvufa yepyeni bir istikamet veren Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1241) ve halefi Sadreddin Konevî (ö. 672/1273) ve müridleri bu mektep içinde mütalaa edilebilir. Diğeri ise Horasânîler tabiriyle ifade edilmekle birlikte Mâverâünnehir ve Hârizm bölgelerinden gelenlerin de dahil oldukları, melâmeti benimsemiş, müsamahacı, estetik yanı ağır basan, daha çok cezbeye önem veren mektepti. Necmeddîn-i Kübrâ (ö. 618/1221) ile, fütüvvet teşkilâtının düzenleyicisi, Bağdatlı meşhur Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin (ö. 635/1238) tarikatlarına bağlı olanlar bu mektebe mensuptular. En tanınmış temsilcilerinden olup Anadolu'ya gelenler arasında Evhadüddîn-i Kirmânî (ö. 634/1237), Bahâeddin Veled (ö. 635/1238), Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî (ö. 637/1240), Necmeddîn-i Râzî (Dâye) (ö. 654/1256) ve Fahreddîn-i Irâkı (ö. 685/1286) zikredilebilir.

İşte bu iki ana Sünnî eğilimli mektebe mensup tarikatlara bağlı şeyhler ve dervişler Ahlat, Erzurum, Bayburt, Sivas, Tokat, Amasya, Kırşehir, Kayseri ve Konya gibi devrin önemli merkezlerinde ve yörelerinde faaliyet gösteriyorlardı. Bu iki mektebin sentezi ise XIII. yüzyılın ikinci yarısında

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) tarafından gerçekleştirildi ve daha ileri bir tarihte tarikat şeklinde teşkilâtlanarak Mevlevîlik adını aldı.

XIV. yüzyılda da Beylikler devrinde öncekilerden daha geç teşekkül eden Kâzerûnîlik, Nakşibendîlik ve Halvetîlik gibi Sünnî eğilimli yeni tarikatlar Anadolu'ya girdi.

Gayri Sünnî eğilimli tarikatlar ise XIII. asırdaki göçlerle birlikte göçebe ve yarı göçebe Türkmen aşiretleriyle Anadolu'ya girmişti. Bunlardan pek çoğu aslında daha Anadolu'ya gelmeden önce Türkmen babalarının temsil ettikleri tarikatlara bağlanmışlardı. Bunlar henüz sathî bir şekilde İslâmlaşmış olduklarından yerleşik ahali gibi Müslümanlığı tam özümseyebilmiş değillerdi. Bunların pek çoğu Yesevîlik, Vefâîlik, Kalenderîlik ve Haydarîlik gibi mahallî inanç ve geleneklerle kolayca uyuşabilen tarikatlara bağlıydılar. XII. yüzyılda meşhur mutasavvıf Ahmed Yesevî tarafından Mâverâünnehir'de kurulan Yesevîlik, buradaki büyük merkezlerde Sünnî bir gelişme istikameti takip ederek XIV. asırda Nakşibendîliğin doğuşunu hazırlamıştı. Halbuki aynı Yesevîlik göçebe Türkler arasında yayılırken aradan fazla bir zaman geçmeden onların eski inançlarının tesirinde kalarak muhite uymuş ve böylece gayri Sünnî bir mahiyet kazanmıştı. İşte XIII. yüzyılda Anadolu'ya girdiği sıralarda Yesevîlik, Mâverâünnehir'dekinin tam aksine böyle bir yapı geliştirerek XV. yüzyılda Bektaşîliğin doğuşuna katkıda bulundu.

XI. yüzyılda Irak'ta Tâcülârifîn Seyyid Ebü'l-Vefâ Bağdâdî'nin (ö. 501/1107) kurduğu, ancak Horasânî tesirlerle gelişen Vefâîlik de XIII-XVI. yüzyıllarda Anadolu Türkmenleri arasında aynı şekilde gayri Sünnî bir mahiyet kazanarak yaygın hale geldi. İlk Osmanlı vekayi'nâmelerinin Orhan Gazi ile münasebet halinde gösterdikleri meşhur Geyikli Baba bu tarikat mensuplarından biridir. Bu tarikat XIII. yüzyılda Anadolu'da Baba İlyâs-ı Horasânî tarafından temsil edilmekteydi.

Yine bu asırda hemen bütün Ortadoğu'da rastlanır hale gelen Kalenderîlik ise Anadolu'da hem yerleşik hem de göçebe ahali arasında en çok tutunan gayri Sünnî eğilimli tarikatlardan biri olmuştur. XVII. yüzyıla kadar bütün Osmanlı İmparatorluğu topraklarında birtakım anarşik hadiselerde ve ayaklanmalarda kendisini gösterecek olan bu tarikat mensupları

diğerlerinden ayrı olarak gezici dervişlerden meydana geliyordu. Çok karışık ve değişik menşelerden gelen "syncretiste" bir inanç ve gelenekler sistemine sahip Kalenderî dervişleri, gerek inançları ve yaşayış tarzları gerekse daha başka sebepler yüzünden zaman zaman toplum nizamını bozmuşlardı. Pek çoğu İslâmiyet'in emir ve yasaklarına itibar etmez görünen Kalenderîler'den nâdiren de olsa Mevlânâ'nın yakın dostu Şems-i Tebrîzî ve Konya'da zâviyesi bulunan Ebû Bekir-i Niksârî gibi sevilen ve sayılan şahsiyetler de yetişmişti. Kalenderîler, Anadolu Selçukluları'ndan başka, Doğu ve Güneydoğu Anadolu topraklarında Artuklular'ın hâkim oldukları yerlerde de hayli faal idiler. Hülâgû buralara geldiği zaman onlardan hiç hoşlanmamış ve bir kısmını yakalatarak öldürtmek istemişti.

Çoğu zaman şeriata aldırış etmedikleri için İbâhiyye'den sayılan Kalenderîliğin Yesevîlik'le karışmasından doğan ve XIII-XIV. yüzyıllarda aynı şekilde Türkmenler içinde taraftar bulan bir başka gayri Sünnî tarikat da Kutbüddin Haydar (ö. 618/1221'den sonra) adlı bir Türk şeyhinin kurduğu Haydarîlik'ti. XIII. asrın ilk yarısı boyunca Haydarîliğin Anadolu'da yüksek seviyede temsilcileri bulunuyordu. Meselâ bunlar arasında, Mevlânâ'nın yakın dostu olduğu rivayet edilen Hacı Mübârek-i Haydarî ile bunun yakınlarından Şeyh Muhammed Haydarî'yi saymak mümkündür. Bunlar Konya'daki zâviyelerinde yaşıyorlar ve hatırı sayılır bir taraftar kitlesine hitap ediyorlardı.

Ancak, Konya gibi devrin büyük kültür merkezlerinde Sünnî çevrelerle sıkı temas neticesi ılımlı bir mahiyet arzeden bu gibi tarikatların mensupları, buralardan uzak muhitlerde ve bilhassa Türkmenler arasında bu niteliklerini kaybediyorlardı. Nitekim 1240 yılındaki Babaî İsyanı bütün bu Yesevî, Vefâî, Kalenderî ve Haydarî Türkmen şeyhleri tarafından hazırlanmış ve idare edilmişti. İsyandan bir müddet sonra bu çevrelere mensup dervişler Moğol işgalinin de tesiriyle Bizans sınırlarına taşındılar. Buralardaki beyliklerin arazileri "abdal", "baba" ve "dede" unvanıyla tanınan bu insanlarla dolup taşmaya başladı. Bunlar müridleriyle birlikte Bizans'a karşı yapılan gazâlara katılıyorlar, fethettikleri topraklarda zâviyeler açarak oraları İslâmlaştırıyorlardı. Aynı faaliyetler XIV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Rumeli topraklarında da sürdürüldü. XV. asırda yazılmış Osmanlı vekayi'nâmeleri bu derviş-gazilerin menkıbeleriyle dolu olduğu gibi bazılarının adına müstakil menâkıbnâmeler de kaleme alınmıştır.

Osmanlı Beyliği'nin kuruluşuna adları karışan ve kaynaklarda "abdalân-ı Rûm" yahut "Rum abdalları" denilen bu dervişlerin faaliyetleri, Anadolu ve Rumeli'nin iskân, Türkleşme ve İslâmlaşması tarihinin en mühim ve ilgi çekici sayfalarından birini teşkil eder. Bunlardan Abdal Mûsâ, Abdal Mehmed, Abdal Murad, Kumral Abdal ve Geyikli Baba gibileri Türkmen beylerince el üstünde tutuluyorlar ve kendilerine zengin vakıflara sahip zâviyeler inşa ediliyordu. Bu şekilde hem onlar vasıtasıyla halkı kendilerine bağlıyor, hem de yeni toprakların iskân ve nizamını sağlamış oluyorlardı.

İhtidalar. Anadolu Selçukluları, Beylikler ve ilk Osmanlı devirlerinde ihtida konusu, Anadolu'nun İslâmlaşması tarihinin en önemli meselelerinden birisidir. 1071 Malazgirt zaferinden sonra Türkler'in Anadolu topraklarını doğudan batıya doğru fethe başlamaları, buralarda oturan gayri müslim ahalinin duruma göre yerlerini ya tamamen yahut da kısmen terketmelerine sebep olmuştu. Bunlardan boşalan yerlere ise çeşitli göç dalgalarıyla gelen Türk nüfusu yerleşti. Böylece yeni gelenler buralarda yine de bir miktar gayri müslim (daha çok hıristiyan) halk ile karşılaştılar. Daha sonra fetih hareketleri nisbeten eski hızını kaybedip Türkler'in gayri müslimlere karşı tavrı belli olduktan sonra yerlerini terkedenlerden bir kısmı geri döndü. Meselâ uygulanan dinî ve iktisadî siyasetin sağladığı imkânları farketmeye başlayan Rumlar, Bizans hükümetinin ağır vergilerinden kurtulmak için artık Türk hâkimiyeti altındaki eski arazilerine yerleşmeyi tercih ettiler. Ermeniler ve Süryânîler ise zaten daha başlangıçta Ortodoks Bizans'a karşı Türkler'in safında yer almışlardı.

XIII. yüzyılda artık yerleşik ve göçebe Türk nüfusuyla dolan Orta Anadolu'da, özellikle Konya, Kayseri, Sivas gibi ticaret merkezleri başta olmak üzere, bunların civarındaki köylerde hatırı sayılır bir gayri müslim ahali de bulunuyordu. Müslüman Türk nüfusunun hiç mevcut olmadığı bu gayri müslim köylerin yanında iki halkın müşterek oturduğu köyler de vardı. Özellikle şehir ve kasabalarda müslümanlar ve gayri müslimler (daha çok hıristiyanlar ve az miktarda yahudiler) ayrı ayrı mahallelerde oturmalarına rağmen yakın münasebetler içinde yaşıyorlardı.

Devletin sağladığı geniş müsamaha ortamının bir sonucu olarak bu tarzda birlikte yaşamaya başlayan iki ahali giderek birbirlerinin dillerini öğrendi.

Türkler Rumca ve Ermenice, Ermeni ve Rumlar ise Türkçe konuşup yazabiliyorlardı. Başta hükümdarlar ve devlet adamları olmak üzere halk arasından da hıristiyanlardan kız alanlar oldu. Türk ve Bizans hükümetleri arasındaki çatışmalar ahali üzerinde fazla tesirli değildi. Uç bölgelerinde bile Bizans topraklarında Türkler, Türk topraklarında Rumlar yaşıyordu. Bu kadar sıkı münasebetler sonunda birtakım din değiştirme (ihtida) hadiselerinin meydana geldiği tahmin edilebilir.

Gerek Selçuklu ve Beylikler, gerekse erken Osmanlı devirlerine ait arşiv vesikalarının yok denecek kadar az olması ve vekayi‘nâmelerdeki kayıtların kifayetsizliği, ihtida ile ilgili istatistikî bilgiler elde etmeye engel olmaktadır. Bu yüzden ihtidaların hangi halk tabakaları arasında hangi sebeplerle meydana geldiği, mühtedilerin sayıları, ihtidadan sonraki durumları vb. hakkında kesin sözler söylemek mümkün değildir.

Elde bulunan müslüman ve hıristiyan vekayi‘nâmelerinde kitleler halinde vuku bulan ihtidalardan söz edilmemektedir. Bu kaynaklarda ancak yüksek tabakaya mensup olan ve hükümeti yakından ilgilendiren münferit hadiseler yer almaktadır. Nitekim burada bahsedilen mühtediler, meselâ ya Gavraslar ve Komnenoslar gibi devlet hizmetine girmiş soylu ailelerden veya II. Haçlı seferleri sırasında Antalya civarında Bizanslılar’ın katliamından kurtarılan Almanlar gibi askerî vak‘alara karışanlardan gelmektedir. Çoğunlukla devlet merkezinde yazılan eserler uzak bölgelerde halk arasında meydana gelen ve devleti ilgilendirecek hiçbir yönü bulunmayan ihtida hadiselerinden habersiz kalmışlar, yahut bunları önemsememişlerdir. Bu sebeple sadece mevcut kayıtlara bakarak ihtidaların sırf bunlarda zikredilenlerden ibaret olduğunu sanmamak gerekir. Nitekim XIII ve XIV. yüzyıllara ait bazı vakfiyelerin şahitler kısmına bakıldığı zaman birtakım mühtedi adlarına tesadüf edilmektedir. Bununla beraber Anadolu’nun İslâmlaşmasını ve müslüman halkın menşei hadisesini Gibbons’un iddia ettiği şekilde mühtedi nüfusa bağlamak da yanlış olur.

Din değiştirme hadiseleri yalnızca hıristiyanlardan Müslümanlığa geçiş şeklinde olmamış, sayıca birincisi kadar olmamakla birlikte Türkler’den de Hıristiyanlığa geçenler görülmüştür. Bu tarz din değiştirenler, daha çok Müslümanlığı yeni kabul etmiş veya daha İslâmiyet’e girmemiş göçebe Türkler arasından çıkmıştır. Bu gibi hadiseler en çok uç bölgelerinde

meydana gelmiştir.

İhtidalar siyasî ve iktisadî menfaat sağlamaktan, gerçekten dinî sebeplerle ihtida etmeye kadar çok değişik faktörlere dayanmaktadır. Fakat bu hiçbir şekilde devlet eliyle ve zorla olmamıştır. Din değiştirmede en önemli sebeplerden biri de devletin gösterdiği müsamaha yanında, Türkler karşısında sürekli gerileyen Bizans'ın hıristiyan ahaliye artık temin edeceği bir menfaatin kalmamış olması, yani Anadolu'da artık Hıristiyanlığın gücünü önemli ölçüde kaybetmiş bulunmasıdır. Zira Anadolu'daki Türk fetihleri ve kurulan devletler, Ortodoks kilisesinin Rum ahali üzerindeki merkeziyetçi idare ve kontrolüne son verdiği gibi öteki hıristiyan azınlıkların bağlı oldukları muhtelif küçük kiliseleri de zayıflatmıştı. Böylece Hıristiyanlık Anadolu'da, Batı'da Katolik kilisesinin merkeziyetçi, bir arada tutucu, hiyerarşik yapısından mahrum, kendi başına buyruk küçük kiliselere bölündü. Bu ise Anadolu Hıristiyanlığı'nı topyekün bir dünya olmaktan, bir güç halinde hareket etmekten mahrum bıraktı. Bu husus ihtidalar için geçerli sebeplerin başında sayılabilir.

İhtidalar büyük çapta tasavvuf veya başka bir ifadeyle tarikatlar vasıtasıyla vuku bulmuştur. Bilhassa XIII-XIV. yüzyıllarda Anadolu'da, XV. yüzyıldan itibaren de Rumeli'de muhtelif tarikatlara mensup şeyh ve dervişlerin gayri müslim çevrelerdeki faaliyetleri ve sebep oldukları ihtidalar dikkate değer bir mahiyet gösterir. Nitekim Menâkıbü'l-ârifîn ve Vilâyetnâme gibi eserlerde şehir ve köylerde tarikatlar vasıtasıyla cereyan eden ihtidalar doğruya yakın bir şekilde tesbit edilebilmektedir. Bunun gibi menâkıbnâme türünden eserlerden sadece hıristiyan ve yahudilerin ihtidaları değil, XIII. yüzyılda bazı Türkmen babalarının işgalci Moğollar arasında kesif bir İslâmiyet propagandası sonucu bir takım ihtidaların da meydana geldiği görülmektedir.

Kültür Alışverişleri. Müslüman Türkler Anadolu'ya iptidai bir kültürün içinden değil, İslâm medeniyetinin eski Türk kültürüyle sentezini yapmış yüksek seviyeli bir toplum olarak gelmiştir. Bu sebeple Türkler için artık bunun dışına çıkarak eski putperest dönemin de izlerini taşıyan hıristiyan Anadolu kültürü içine dahil olmaları söz konusu olmamıştır. Bununla beraber bilhassa halk arasında bazı âdetler, mahallî kültler ve inançlar sahasında karşılıklı olarak belli bir çerçeve içinde bir alışveriş meydana

gelmiştir. İhtidalar bunu takviye eden en önemli faktör olmuştur. Türkler yerleştikleri yerlerde Hıristiyanlık öncesi ve Hıristiyanlık dönemine ait bazı kültlerle, inanç ve merasimlerle karşılaştılar. Her yerde aynı derecede olmasa bile, İslâmiyet'i henüz yeteri kadar özümseyemediği için sathî bir şekilde İslâmlaşmış göçebe ve yarı göçebe muhitlerle şehir, kasaba ve köylerde bu kültler zamanla benimsendi. Bugün müslüman Türkler arasında varlığını hâlâ koruyabilen İslâm dışı birtakım âdet, gelenek ve görenekler bu şekilde ortaya çıktı.

Gayri müslim çevrelerin bu meseledeki en belirgin tesirleri, bilhassa bazı evliya kültleri konusunda oldu. Tasavvufla birlikte müslüman Türk zümreleri arasında ortaya çıkan ve biraz da eski Türk inançlarının yönlendirmesiyle kendine mahsus bir çehre kazanan "evliya" mefhumu ve buna bağlı olarak gelişen evliya kültleri Anadolu'ya göçlerle beraber girdi. Burada faaliyet gösteren çeşitli tarikatlara mensup şeyhlerin vefatlarından sonra türbeleri etrafında yeni evliya kültleri teşekkül etti. Ayrıca çeşitli bölgelerde vaktiyle hıristiyan ahali arasında takdis edilen aziz kültleri ise mevcudiyetlerini korudular. Genellikle gayri Sünnî eğilimli tarikatlara mensup dervişler, bu kültlere bağlı halkı müslüman yapabilmek ve dolayısıyla kendilerini tereddüt yaratmadan onlara kabul ettirebilmek için, mevcut menkıbeler vasıtasıyla bu kültleri İslâmîleştirmeye çalıştılar. Bu uzun süreli faaliyetler sonunda bazı aziz kültleri evliya kültü haline döndü. Meselâ Ürgüp yöresindeki Aya Haralambos kültü, Hacı Bektaş kültüyle özdeşleşti. Aya Teodoros'unki Baba İlyas, Aya Yorgi'ninki ise Hızır-İlyas kültleriyle, aynı şekilde Rumeli'de muhtelif yerlerde Sarı Saltuk kültü Aya Nikola, Aya Naum vb. kültlerle birleşti. Böylece Hasluck'un "iki taraflı perestişgâhlar" dediği, Anadolu ve Rumeli'de müslüman ve hıristiyan ahali tarafından müştereken ziyaret edilen yatırlar meydana gelmiş oldu.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Füvatî, el-Havâdisü'l-câmiʿa (nşr. Mustafa Cevad), Bağdad 1351, s. 343; Eflâkî, Menâkıbü'l-ârifîn (nşr. Tahsin Yazıcı), Ankara 1959-61, I, 137, 215, 273-274, 360-361, 555; II, 596, 773; İbn Battûta, Tuhfetü'n-nüzzâr, Kahire 1933, I, 214-242; Elvan Çelebi, Menâkıbü'l-kudsiyye (nşr. İsmail E. Erünsal # A. Yaşar Ocak), İstanbul 1984, s. 155-157; Neşrî, Cihannümâ (Taeschner), I, 47; Mecdî, Şakāik Tercümesi, s. 31-32; Vilâyetnâme-i

Seyyid Ali Sultân, Ankara-Cebeci İl Halk Ktp., nr. 1186; Michel le Syrien, Chronique, Paris 1905, s. 195, 205, 206, 364; Köprülü, İlk Mutasavvıflar; a.mlf., Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu, Ankara 1970, s. 108, 137-138, 142-145; a.mlf., "Anadolu'da İslâmiyet", DEFM, sy. 4-6 (1338-39), s. 405-408; a.mlf., "Bektaşiliğin Menşe'leri", TY, sy. 8 (1341), s. 137-139; a.mlf., "Abu İshak Kazrunı ve Anadolu'da İshakı Dervişleri", TTK Belleten, XXXIII/130 (1969), s. 225-232; H. A. Gibbons, Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu (trc. Ragıb Hulûsi), İstanbul 1928; F. W. Hasluck, Bektaşilik Tedkikleri (trc. Ragıb Hulûsi), İstanbul 1928; a.mlf., Christianity and Islam under the Sultans, Oxford 1929, I-II; Gholam Hossein Sadighi, Les Mouvements Religieux Iraniens, Paris 1938; M. Halil Yinanç, Anadolu'nun Fethi, İstanbul 1944, s. 166-169; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi (485-618/1092-1221), Ankara 1956, s. 73-108; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1953; a.mlf., Vilâyetnâme, İstanbul 1958, s. 40-41, 44-47, 56, 66, 88; I. Mélikoff, La Geste de Melik Dânişmend, Paris 1960, I-II; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, Ankara 1965, s. 189; a.mlf., Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi, İstanbul 1969, I, 247-255, 294; II, 139, 140, 156, 160, 165-166; a.mlf., Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1971, s. 1-44, 45-82, 513-518; a.mlf., Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1973, s. 35, 228-231; Cl. Cahen, Pre-Ottoman Turkey, London 1968, s. 74-76, 113-114, 202-215, 250-256, 259, 303-312, 326-328; a.mlf., "La Première pénétration Turque en Asie Mineure", Byzantion, XVIII, Bruxelles 1948; a.mlf., "Le Problem du Shiisme dans l'Asie Mineure Pré-Ottomane", Le Shiisme Imamite, Paris 1969, s. 123 vd.; Zeki Velidî Togan, Umûmi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1970, s. 209; S. Vryonis, The Decline of Medieval Hellenisme in Asie Minor, Berkeley 1971, s. 351-402; P. Wittek, Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu (trc. Güzin Yalter), İstanbul 1971, s. 29; J. Richard, Croises, missionnaires et voyageur, London 1983; A. Yaşar Ocak, XIII. Yüzyılda Anadolu'da Babaîler İsyanı, İstanbul 1980, s. 95-99, 140-145, 169-173; a.mlf., Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri, İstanbul 1983; a.mlf., Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliyâ Menkıbeleri, Ankara 1984; a.mlf., İslâm-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü, Ankara 1985; a.mlf., "Bâzı Menâkıbnâmelere Göre XIII-XV. Yüzyıllardaki İhtidâlarda Heterodoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü", Osm.Ar., II (1981), s. 31-42; Ö. L. Barkan, "Kolonizatör Türk Dervişleri", VD, II (1942), s. 279-304.

Ahmet Yaşar Ocak

3. Anadolu'nun Osmanlı Hâkimiyetine Geçişi.

1071 Malazgirt Meydan Savaşı'ndan sonra Büyük Selçuklu Devleti tarafından birçok Türk aşireti Anadolu'nun çeşitli bölgelerine sevkedilmişti. Anadolu ilk olarak işte bu aşiretler vasıtasıyla fethedildi. Nitekim bunun bir sonucu olarak Mengücük, Artuk ve Saltuk beylikleri kuruldu. Bunlar ise daha sonra Anadolu Selçuklu Devleti'nin esasını meydana getirdiler. Bu devletin parçalanmasıyla Anadolu Türk beylikleri ortaya çıktı. Bu beyliklerden biri de daha sonra Anadolu birliğini sağlayacak olan Osmanlı Beyliği idi.

Osmanlılar Oğuzlar'ın Bozok koluna mensup Kayı boyundandılar. Anadolu'ya gelmelerinden sonra Kayılar'ın bir bölümü Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad zamanında (1219-1236) Ankara'nın batısındaki Karacadağ taraflarına yerleştirilmiş, bunlardan 400 çadırlık bir kısmı daha sonra Söğüt ve Domaniç yöresini ele geçirerek bu bölgede yurt tutmuşlardı. Bu sırada başlarında bulunan Ertuğrul Bey 1236 yılından önce Karahisar'ı, sonra Söğüt'ü zaptederek Bilecik Rum beyini de vergiye bağlamıştı. Böylece Anadolu'da yeni bir beylik doğmaya başlamıştı.

Ertuğrul Bey'in ölümünden sonra yerine oğlu Osman Bey (ö. 1326) geçti. Bizans'ın karışık durumundan faydalanarak beyliğin topraklarını genişletmeye başlayan Osman Bey, 1289 yılında İnönü ve Eskişehir'i aldıktan sonra uç beyi olduğunu ilân etti. Bu sırada Anadolu'da önemli bir siyasî güce sahip ahîlerle temasa geçildi. Osman Bey, ahî şeyhlerinden Eskişehir yakınlarında İtburnu mevkiinde tekkesi bulunan Edebâli'nin kızı Mal Hatun'la evlendi. Böylece onların nüfuzundan da faydalanılarak Anadolu Türk birliğini sağlama yolunda önemli bir adım atıldı. Osmanlı Beyliği bundan sonra Bizans aleyhine genişlemeye başladı. Yarhisar, Bilecik, İnegöl, Köprühisar ele geçirildi ve 1301'de Köprühisar civarında Yenişehir adıyla bir Türk şehri kuruldu.

Osman Bey'in faaliyetlerinden telâşa düşen Bizans İmparatorluğu ve Anadolu Rum beylerinin ortak kuvvetleriyle Koyulhisar'da yapılan savaşın kazanılmasından sonra (1302) Kitehisarı ve Ulubat gölünde Alyos adası ele

geçirildi; 1326'da Bursa'nın fethine kadar ise Lefke (Osmaneli), Akhisar, Geyve, Gölpazarı gibi kasaba ve kaleler Osmanlı topraklarına katıldı.

Osmanlı Beyliği'nin diğer beyliklerden daha tehlikeli olduğunu gören Bizans İmparatoru III. Andronikos İznik'i tehdit eden Osmanlı kuvvetlerine karşı harekete geçti. Ancak Maltepe'de (Pelekanon) yapılan savaşı kaybetti. Türk kuvvetleri İznik'i zaptettiler ve burasını merkez yaptılar (1331). İznik'in alınmasıyla Kocaeli yarımadasında daha rahat hareket etme imkânı doğdu. 1334'te Gemlik, 1337'de de kuşatma altında bulunan İzmit alınarak böylece yarımadanın fethi tamamlandı. 1345'te Karesi Beyliği'nin ilhakı ile sınırlar Edremit körfezine kadar uzandı. 1354 yılında İç Anadolu'da Ankara zaptedildi. Bu arada 1353'ten itibaren fetihlerin Rumeli'de de başlaması, burada kazanılan topraklara önemli ölçüde Türk nüfusu naklini gerektirdi. Anadolu'dan yapılan bu nakil I. Murad zamanında da devam etti.

Osmanlılar'ın bu gelişmesi onları Anadolu beylikleri arasında Selçuklular'ın vârisi olarak tanıttı. Nitekim Şehzade Bayezid'in Germiyan beyi Süleyman Şah'ın kızı ile evlenmesi, savaşsız olarak Kütahya, Tavşanlı, Eğrigöz (Emed) ve Simav'ın Osmanlı topraklarına katılmasına yol açtı. Öte yandan Hamîdoğlu Beyliği'nden Akşehir, Yalvaç, Beyşehir, Seydişehir ve Karaağaç 80.000 altına satın alınarak Osmanlı Beyliği gibi Anadolu Türk birliğini kurma çalışmaları içinde bulunan Karamanoğulları ile batıdan da komşu olundu. Bu sebeple iki devlet arasında başlayan rekabet Fâtih Sultan Mehmed dönemine kadar devam etti ve bu hükümdar zamanında Karamanoğulları Beyliği'nin Osmanlı topraklarına katılmasıyla sonuçlandı.

Yıldırım Bayezid zamanında Anadolu'nun bir idare altında toplanması hususunda önemli merhaleler katedildi. Karamanoğulları ile ittifak yapan Anadolu beyliklerinden Germiyan, Aydın, Saruhan ve Menteşe beylikleri Osmanlı topraklarına ilhak edildi. Bu topraklarda merkezi Kütahya olan Anadolu eyaleti kuruldu. Ayrıca Anadolu'da tek Bizans şehri olarak kalan Alaşehir de (Filadelfia) zaptedildi (1391). Daha sonra Hamîdoğulları topraklarıyla Tekeoğulları'na ait Antalya ele geçirildi. Sivas Hükümdarı Kadı Burhâneddin ile ittifak yapan Candaroğulları Beyliği ise 1392'de Osmanlı topraklarına katıldı. Bu arada Kadı Burhâneddin'e ait olan Merzifon ve Amasya da alındı.

Bizans'ın iç işlerine de müdahale eden I. Bayezid, 1396'da Niğbolu önünde Haçlı ordusuna karşı büyük bir zafer kazandıktan sonra İstanbul'da bir cami yapılmasını ve bir müslüman mahallesi kurulmasını sağladı.

1398 yılında, Osmanlı topraklarına saldıran Kadı Burhâneddin üzerine yürüyen I. Bayezid Sivas, Tokat, Aksaray ve Kayseri'yi ele geçirdiği gibi bu harekât sonucu Tâceddinoğulları, Taşanoğulları beylikleriyle Giresun emîri de Osmanlı Devleti'nin hâkimiyetini tanıdılar. Bayezid bu sırada Memlük Sultanı Berkuk'un ölümünden faydalanarak Malatya, Kâhta, Divriği, Besni, Dârende ve Elbistan'ı da aldı. Böylece Anadolu Türk birliğini sağlayan Bayezid, Tuna'dan Fırat'a kadar uzanan bir devlet meydana getirmiş oldu. Ancak Orta Asya ve İran'da büyük bir devlet kurmuş olan Timur'la 1402'de yapılan Ankara Savaşı Anadolu Türk birliğinin parçalanmasına yol açtı. Bu savaş sonunda esir düşen Bayezid'in oğulları Süleyman, Îsâ, Mûsâ ve Mehmed çelebiler saltanat mücadelesine giriştiler. Fetret Devri olarak adlandırılan bu mücadele 1413'e kadar sürdü. Bu tarihte kardeşlerini bertaraf eden Çelebi Mehmed devletin birliğini yeniden sağladı. Fakat Ankara Savaşı'ndan sonra tekrar kurulmuş olan Anadolu beyliklerinin yeniden Osmanlı idaresine alınması çalışmaları II. Murad ve Fâtih dönemlerinde de devam etti. Nitekim Fâtih İstanbul'un fethinden sonra önce Cenevizliler'e tâbi Amasra'yı (1460), bir yıl sonra ise Trabzon Rum İmparatorluğu'nu Osmanlı topraklarına kattı. Ardından başta Karamanoğuları olmak üzere diğer Anadolu beyliklerini ortadan kaldırdı. Bu sırada Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da büyük bir devlet kurmuş olan Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'ı Otlukbeli'nde yenerek (1473) Fırat'a kadar olan sahayı ele geçirdi. Böylece Anadolu Türk birliği ikinci defa sağlanmış oldu.

Doğu Anadolu'nun bütünüyle ele geçirilmesi I. Selim ve Kanûnî dönemlerinde gerçekleştirildi. I. Selim Safevî Hükümdarı Şah İsmâil'le Çaldıran'da yaptığı savaşı kazanarak (1514) Bayburt, Kemah, Erzincan ve Kiğı taraflarını elde etti. Çaldıran Savaşı'ndan sonra başta Diyarbekir, Mardin ve Maraş olmak üzere Dulkadır Beyliği toprakları alındı. Öte yandan Memlük seferiyle Adana ve Çukurova'da hüküm süren Ramazanoğulları Osmanlı idaresine girdi. Kanûnî döneminde ise Irakeyn Seferi ile Adilcevaz, Erciş, Ahlat, Tortum, Akçakale, Van ve diğer Doğu

Anadolu şehirleri Osmanlı topraklarına katıldı. Böylece bütün Anadolu Osmanlı Türkleri idaresinde birleştirilmiş oldu.

BİBLİYOGRAFYA

Karamânî Mehmed Paşa, Osmanlı Sultanları Tarihi (trc. İ. Hakkı Konyalı, Osmanlı Tarihleri içinde, haz. Atsız), İstanbul 1947, tür.yer.; Âşıkpaşazâde, Târih, tür.yer.; Ahmedî, Dâstân ve Tevârîh-i Âl-i Osmân (Osmanlı Tarihleri içinde), tür.yer.; Şükrullah Amasyevî, Behcetü't-tevârîh (trc. Atsız, Osmanlı Tarihleri içinde), tür.yer.; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I-II, tür.yer.; Kıvâmî, Fetihnâme-i Sultan Mehmed (haz. Fr. Babinger), İstanbul 1955, tür.yer.; H. A. Gibbons, Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu (trc. Ragıb Hulûsi), İstanbul 1928, tür.yer.; M. Fuad Köprülü, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu (Ankara 1959), Ankara 1972, tür.yer.; Dânişmend, Kronoloji, I-II, tür.yer.; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, tür.yer.; a.mlf., Osmanlı Tarihi, I-II, tür.yer.; a.mlf., "Mehmed I", İA, VII, 496-506; a.mlf., "Murad I", İA, VIII, 587-598; M. Tayyib Gökbilgin, "Osman I", İA, IX, 431-443; a.mlf., "Orhan", İA, IX, 399-408; Halil İnalcık, "Mehmed II", İA, VII, 506-535; a.mlf., "Murad II", İA, VIII, 598-615; a.mlf., "Türkler (Osmanlılar)", İA, XII/2, s. 286-302.

Yusuf Halaçoğlu

4. Anadolu İsyanları.

Osmanlı Devleti'nde merkezî idarenin zaafa düştüğü dönemlerde otorite boşluğu yüzünden zaman zaman isyanlar çıktığı görülmüştür. Bu isyanların bazıları mahallî olup devleti fazla meşgul etmemiş, ancak Celâlî isyanları gibi bazıları devlet için son derece tehlikeli olmuştur. Hatta bunlardan bir kısmı devletin mevcudiyetini bile tehdit eder mahiyettedir. XVIII. yüzyılda görülen Levent isyanları da yine aynı sebeplerden ortaya çıkmış bulunan karışıklıklardır. Şehzade isyanları denilen taht kavgaları ise Osmanlı siyasî tarihinin ayrı bir yönünü teşkil etmektedir.

Şehzade isyanlarından ilki I. Murad'ın oğlu Savcı Bey İsyanı'dır. Saltanat iddiasında bulunan Savcı Bey, babasının 1385 yılında Balkan seferine çıkışını fırsat bilerek Bursa'nın idaresini kendisine bırakmış olmasına

rağmen isyan etti ve adına hutbe okuttu. Ancak isyan kısa sürdü, Savcı Bey'in ordusu Bursa'nın Kete ovasında I. Murad tarafından mağlûp edildi; şehzadenin önce gözlerine mil çekildi, sonra da idam edildi.

Osmanlı Devleti'nin mâruz kaldığı en önemli karışık dönemlerinden birini, 1402 Ankara Savaşı'ndan sonra meydana gelen kardeşler mücadelesi teşkil eder. 1413'e kadar kardeş kavgaları ile geçen bu devre tarihlerde Fetret Devri veya "fâsıla-i saltanat" olarak anılmaktadır. Saltanat mücadelesine giren şehzadelerden Süleyman ve Mûsâ çelebiler Rumeli'de, Îsâ Çelebi de Balıkesir ve Bursa'da hükümdarlık için ortaya çıktılar. Öte yandan şehzadelerden Çelebi Mehmed de 1403'ten itibaren Anadolu'da Türkmen beylerini itaat altına almaya başlayarak kısa zamanda Balıkesir ve Bursa'da sükûneti sağladı. Bundan sonra kardeşleri Mûsâ ve Süleyman çelebilerle mücadeleye başladı ve son olarak 1411'de Edirne'yi ele geçirerek İstanbul'u kuşatan ve nüfuzunu Anadolu'ya da yaymak isteyen Mûsâ Çelebi'yi bertaraf etti. Bu suretle bozulan Türk birliğini yeniden kuran Çelebi Mehmed 1413'te Edirne'de tahta çıkarak bütün Osmanlı ülkesine sahip oldu.

Çelebi Mehmed'in ölümünden sonra Osmanlı Devleti yeni bir sarsıntı geçirdi. Bu sırada Osmanlı tarihlerinde Düzmece Mustafa olarak adlandırılan Şehzade Mustafa Edirne'de, II. Murad da Bursa'da tahta çıkmıştı (1421). Sonunda II. Murad amcası Şehzade Mustafa'yı bertaraf ederek Osmanlı tahtının tek hâkimi oldu.

Bir diğer şehzade isyanı da II. Murad'ın 1422'de İstanbul'u kuşattığı sırada vuku buldu. Henüz on üç yaşında bulunan II. Murad'ın kardeşi Küçük Mustafa Bizans entrikaları, lalası Şarabdar İlyas Bey'in sözleri ve Karaman ile Germiyan beylerinin tahrikiyle isyan etti. Küçük Mustafa kendisini teşvik edenlerin yardımı ile önce İznik'i ele geçirdi, daha sonra da Bursa'yı kuşattı. Bunun üzerine II. Murad İstanbul muhasarasını kaldırarak şehzadenin üzerine yürüdü ve onu yakalayarak idam ettirdi. Böylece İstanbul'un altıncı kuşatması da Bizans'ın bu oyunu yüzünden yarıda kaldı.

Osmanlı tarihinde en büyük şehzade isyanı ise II. Bayezid'in küçük kardeşi Cem'in saltanatta hak iddia etmesiyle çıktı. Fâtih vefat ettiği sırada Bayezid Amasya'da, Cem Konya'da vali bulunuyordu. Fâtih oğlu Cem'den "vâris-i

mülk-i Süleymânî" diye bahsetmesine rağmen İstanbul'a daha önce gelen Bayezid tahta sahip oldu. Cem ise çaresiz Bursa'ya yürüyerek burada tahta çıktı. Adına hutbe okutup sikke kestiren Cem, halası Selçuk Hatun'un başında bulunduğu bir heyeti II. Bayezid'e göndererek devletin Anadolu ve Rumeli olmak üzere ikiye bölünmesini teklif etti. II. Bayezid ise saltanat işinde kardeşlik düşünülemeyeceğini bildirerek teklifi reddetti. Bunun üzerine iki kardeş arasında 1481'de Yenişehir ovasında meydana gelen savaşta Cem mağlûp olarak Memlük Devleti'ne iltica etti. Fakat daha sonra yanındaki kuvvetlerle Anadolu'ya dönen Cem Konya ve Ankara'yı kuşattıysa da bir sonuç elde edemeyerek canını kurtarmak üzere Rodos şövalyelerine sığındı. Buradan da önce Fransa'ya ve nihayet Osmanlı Devleti'ne karşı kullanılmak üzere Roma'ya götürüldü.

II. Bayezid'in daha sağlığında babalarının tahtına göz diken şehzadelerden Selim, Korkut ve Ahmed, bulundukları sancaklardan memnun olmamaları ve İstanbul'a yakın olmak istemeleri sebebiyle hem babalarıyla hem de birbirleriyle mücadeleye girdiler. Bayezid kendisine halef olarak Ahmed'i düşünürken yeniçeriler Selim'i tercih etmekteydi. Bu sebeple Selim isteği yerine getirilmeyince vali bulunduğu Trabzon'dan Kefe'ye, oradan da Edirne'ye yürüyerek Rumeli'de bir sancak istedi. Teamüle aykırı olarak isteği kabul edilip kendisine Semendire sancağı verildiği halde asıl gayesi Anadolu'daki kızılbaş tehlikesini ortadan kaldırmak için tahtı ele geçirmek olduğundan İstanbul'a yürüdü. Ancak babasıyla Çorlu yakınlarında yaptığı savaşı kaybetti. Buna rağmen yeniçerilerin Selim'i tutmaları padişahın tahttan çekilmesine sebep oldu. Selim tahta çıktıktan sonra kardeşleriyle mücadeleye başladı. Önce Korkut'u sahte mektuplarla isyana ikna edip ortadan kaldırdı. Ardından Amasya'yı işgal edip saltanatını ilân eden Ahmed'i Bursa Yenişehir ovasında mağlûp etti. Böylece kardeşlerini bertaraf ederek yeni bir Cem hadisesinin önüne geçmiş oldu.

Kanûnî döneminde ise idarî düzenlemelerden zarar gören bazı kimselerin Kütahya sancak beyi Şehzade Bayezid'in etrafında toplanmasıyla yeni bir gaile ortaya çıkmıştır. Özellikle Bayezid'in babasına karşı olan sert tutumu Kanûnî'yi Selim'e daha da yaklaştırdığı gibi öte yandan Bayezid'in birçok uygunsuz kimseyi etrafına toplaması, üzerine kuvvet sevkedilmesine yol açtı. Bayezid mağlûp olunca Kanûnî'den af diledi ise de kabul edilmedi. O da İran'a iltica etti. Bayezid'in "yevmlü" adıyla toplamış olduğu askerleri

ise etrafa dağılarak "suhte" ve "levent" denilen zümrelere katıldılar.

Anadolu'da görülen isyan hareketleri içerisinde dinî mahiyette olanlar da oldukça fazladır. Bunlardan, Mûsâ Çelebi zamanında kazasker tayin edilen Şeyh Bedreddin İsyanı önemlidir. Şeyh Bedreddin İslâmiyet'teki haşr ve âhiret ilkelerini reddetti. Hatta melek ve şeytanın mevcudiyetine karşı çıkarak, bunları iyilik ve kötülük güçleri olarak yorumladı ve bu şekilde materyalist felsefenin savunucusu oldu. Onun ortaya attığı fikirler Türk ve müslüman toplumuna aykırı olmasına rağmen etrafında birçok taraftar toplandı, Anadolu'da isyan ve ihtilâller çıktı. Bu sebeple takibe uğrayan Şeyh Bedreddin Sinop üzerinden Eflak'a geçerek Prens Mirçe'nin de yardımı ile müridleriyle Edirne üzerine yürüdü. Bu sırada Anadolu'da bulunan müridleri Torlak Kemal ile Börklüce Mustafa, Manisa ve Karaburun arasında isyan ettiler. Anadolu ve Rumeli'de başlatılan bu isyan hareketlerinin hedefi devleti yıpratmak veya yıkmaktı. Devletin geleceği için çok tehlikeli olan bu ihtilâl teşebbüsü 1420 yılında bastırıldı.

Mezhep mücadeleleri şeklinde çıkan isyanlar ise özellikle II. Bayezid döneminde yoğunlaşmıştır. Bunlardan Safevîler'in teşvik ve tahrikleriyle Teke ve Hamîd taraflarında başlayan Alevî isyanları, Şahkulu Baba Tekeli'nin önderliğinde tehlikeli bir hal almış ve Şahkulu ancak 1511'de Vezîriâzam Atîk Ali Paşa kumandasındaki ordu ile giriştiği savaşta bertaraf edilmiştir. Bu gibi hadiseler I. Selim'in cülûsundan sonra da devam etmiş, 1519 yılında Bozoklu Celâl adında bir timarlı sipahi kendisini mehdî ilân ederek Şah Velî unvanıyla dünya saltanatı kurmak iddiasıyla Osmanlı idaresine isyan etmiştir. Ancak üzerine gönderilen kuvvetlere mağlûp olan Bozoklu Celâl yakalanarak idam edilmiştir. Bundan sonra bu tür ayaklanmalar Osmanlı tarihinde Celâlî isyanları olarak adlandırılmıştır.

Kanûnî devrinde bazı idarî tedbirlerden zarar gördükleri iddiasıyla Bozok'ta Baba Zünnûn, Adana'da Domuzoğlan ve Velî Halîfe, Tarsus'ta Yenice Bey tarafından isyanlar çıkarıldı (1526). Bunların başında da Kalender adında bir lider bulunuyordu. İsyanı bastırmak üzere gönderilen kuvvetler âsiler karşısında zaman zaman âciz kaldılar. Orta Anadolu'yu âdeta hükmü altına alan Kalender, Sivas civarında Karaçayır Muharebesi'nde Behram Paşa kuvvetlerini mağlûp etti. Ancak Anadolu Türk birliğine zarar verdiği anlaşılan Kalender'in yanından Türkmen aşiretleri ayrılınca Vezîriâzam

İbrâhim Paşa isyanı bastırmaya muvaffak oldu (1527).

XVI. yüzyılın son çeyreğinde Anadolu'da Osmanlı Devleti'ni fazla rahatsız etmeyen bazı mahallî huzursuzluklar görülmektedir. Ancak bu tür hareketler 1592'den sonra tehlikeli bir hal almıştır. Bunun başlıca sebebi, teşkilâtta görülen aksamaların diğer sahalara intikali, ağırlaşan hayat şartlarının Anadolu halkı üzerindeki olumsuz tesirleri ve kapıkulu askerinin artmasıyla hazinede baş gösteren sıkıntı olmuştur.

Bu dönemde en büyük hareketi Karayazıcı Abdülhalim başlattı. Etrafına binlerce levent ve sekban toplayan Karayazıcı Anadolu'da âdeta saltanatını ilân etti ve devleti yıllarca uğraştırdı. Zaman zaman üzerine gönderilen kuvvetleri mağlûp da eden bu âsi lider ancak 1602'de ortadan kaldırılabildi. Yerine geçen Deli Hasan ise bir mevki verilmek suretiyle bertaraf edildi. Halep beylerbeyiliğine tayin edilen ve İran Seferi'ne geç kalması sebebiyle idam edilen Hüseyin Paşa'nın yeğeni olan Canbulatoğlu Ali de 1606'da isyan etti. Dürzî şeyhi Ma'noğlu Fahreddin ile de birleşip gücünü arttıran Ali, üzerine gönderilen kuvvetleri mağlûp edip nüfuzunu Adana taraflarına kadar yaydı. Hatta bölgede devlet kurup ordu teşkil etti. Buna karşı İstanbul'dan büyük bir kuvvetle gönderilen Kuyucu Murad Paşa, Anadolu'daki Kalenderoğlu gibi âsileri bertaraf ederek Oruç ovasında Canbulatoğlu'nu yendi. Kuyucu Murad Paşa daha sonraki yıllarda da Anadolu'da yer yer ortaya çıkan Celâlî kalıntılarının üzerine gitmiş ve sükûneti temin etmiştir. Bu devirde yaklaşık on beş yıl kadar süren Celâlî hareketleri Anadolu halkına çok zarar vermiş, zaman zaman İstanbul'un Anadolu ile irtibatı kesilmiş ve bazı Doğu Anadolu şehirleri İran'a kaptırılmıştır.

Öte yandan Balıkesir taraflarında çevresine topladığı başı bozuk kuvvetlerle isyan eden ve Manisa ile Aydın taraflarını istilâ ederek üzerine gönderilen kuvvetleri mağlûp eden Cennetoğlu bir süre bölgede huzursuzluk kaynağı olmuş, bu âsi de ancak 1624 yılında Manisa ovasında mağlûp edilerek öldürülmüştür.

Devleti en çok uğraştıran isyanlardan biri de Abaza İsyanı'dır. Erzurum valisi olan Abaza Mehmed Paşa, II. Osman hadisesinden (1622) dolayı yeniçerileri padişah katili ilân edip bölgede nüfuz kazandı. Etrafına

topladığı 30.000 kişi ile Sivas'ı işgal etti ve Ankara'yı kuşattı. Üzerine gönderilen kuvvetleri mağlûp eden bu âsinin hakkından gelinemeyince devlet onu Erzurum valisi olarak tanımak zorunda kaldı. Ancak Abaza, devletin Bağdat Seferi'yle meşgul olmasını fırsat bilerek yeniden isyan etti. Kendisine Ahıska Seferi'ne iştirak ettiği takdirde affedileceği bildirilmesine rağmen kabul etmeyip yeniçerilerin üzerine saldırınca tekrar âsi ilân edilip Erzurum'da kıstırıldı, fakat müstahkem kale karşısında sonuç alınamadı. Daha sonra ordusunda kale döğer toplar bulunduğu halde Abaza üzerine gönderilen Sadrazam Hüsrev Paşa 1628'de Erzurum'a kadar gelip şehri kuşatınca Abaza teslim olmak zorunda kaldı.

Vaktiyle Anadolu beylerbeyi olan fakat gözden düşmüş bulunan İlyas Paşa da 1632 yılında Balıkesir ve Manisa bölgesinde isyan edip burada nüfuz kazandı. Cihangirlik sevdasına düşerek birtakım hayallere kapılan İlyas Paşa Şam valiliğine gitmeyince üzerine kuvvet gönderildi. Alaşehir ovasında mağlûp olan âsi müstahkem Bergama Kalesi'ne sığınınca hile ile elde edilip İstanbul'da cezalandırıldı.

Sultan İbrâhim'in hareketlerini protesto etmek maksadıyla ve kendisinden istenen fazla vergiyi halktan toplamayarak isyan eden Varvar Ali Paşa ise 1648'de üzerine gönderilen İpşir Mustafa Paşa tarafından mağlûp edildi. Bu devirde devlet idaresine isyan eden diğer bir âsi de Kara Haydaroğlu'dur. Üzerine gönderilen kuvvetleri silâh arkadaşı Katırcıoğlu ile beraber mağlûp eden Kara Haydaroğlu Isparta'yı haraca kesmek istediyse de buranın mütesellim*i Abaza Hasan Ağa (Paşa) tarafından âni bir baskınla ele geçirilerek İstanbul'a gönderildi (1649). Bu dönemin azılı âsilerinden bir diğeri de Gürcü Abdünnebî olup devlet memuru iken isyan ederek halka eziyet etmeye başladı. Sultan Ahmed Vak'ası'nda (1648) tenkil edilen sipahilerin kanını dava ederek ortaya çıkan Abdünnebî, devrin önemli âsilerinden Katırcıoğlu ile de birleşerek İzmit üzerinden Üsküdar'a yürümüş, öncü kuvvetleri de mağlûp etmişti. Gürcü Abdünnebî ancak hile ile mağlûp ve katledilebildi, Katırcıoğlu ise affa uğradı.

Kara Haydaroğlu'nun ortadan kaldırılmasında önemli rol oynayan Abaza Hasan Paşa, bu başarısından dolayı Yeni-il voyvodalığı ile mükâfatlandırılmıştı. Ancak daha sonra kendisine verilen bu memuriyetin elinden alınmasıyla isyana itilmiştir. Etrafına binlerce âsi toplayan Abaza,

üzerine gönderilen Karaman beylerbeyini de mağlûp ederek devletten Türkmen ağalığı memuriyetini elde etti, taraftarı İpşir Mustafa Paşa'ya da Halep eyaleti verildi. Bu tavizlerden şımaran Abaza, kapısında daha çok âsi barındırarak güçlendi. Bundan sonra İpşir Mustafa Paşa Abaza'nın desteğiyle sadârete tayin edildi ise de fazla kalamadı ve idam edildi. Onun öldürülmesi üzerine Abaza yeniden isyan etti. İsyanı Köprülü Mehmed Paşa'nın sadâretinde iyice şiddetlendi. Köprülü'nün sert icraatından kaçanlar Abaza'nın yanında yer aldılar. Hatta Abaza Ilgın'da Murtaza Paşa kumandasındaki bir Osmanlı ordusunu da yendi. Fakat kış dolayısıyla Antep'e çekilip askerlerini çevre kazalara dağıttığı sırada Halep'e gelmiş olan Murtaza Paşa tarafından hile ile yakalanıp öldürüldü. Böylece tehlikeli bir hal alan bu isyan da sona ermiş oldu.

Anadolu'da XVIII. yüzyılda serkeşlik ederek dolaşan ve "kapısız levent" olarak adlandırılan eşkıya ise halka büyük zulüm yapmış, uzun süren İran savaşları yüzünden Anadolu'yu talan etmişlerdi. Bu gaile ise ancak 1775 yılında Anadolu müfettişi sıfatı ile bunlar üzerine gönderilen Konya Valisi Kuyucu Süleyman Paşa tarafından bertaraf edildi. Halk ve hükümet el ele vererek 1776 yılına kadar bunların önemli bir kısmını yok etti.

Anadolu'da meydana gelen bu isyanlardan şehzade isyanları, Osmanlı Devleti'nin varlığını doğrudan tehdit eder bir mahiyettedir. Nitekim bu sebeple devlet zaman zaman parçalanma durumuna gelmiş, gelişme ve fütuhat durmuş, memleket içinde kardeş kanı dökülmüştür. Gerek otorite boşluğu gerekse dinî sebeplerle çıkan ve genel adıyla Celâlîlik şeklinde anılanları ise memleketin harap olmasına, yerleşik halkın yerlerini terkederek pek çok meskûn yerin boşalmasına, ziraat yapılan toprakların harap olarak gelirin düşmesine yol açmıştır. Yerlerini yurtlarını terkedenlerden özellikle İstanbul, Bursa gibi büyük şehirlere gidenlerin işsizlik sebebiyle birtakım kanunsuz hareketlere kalkışmaları devleti yeni problemlerle karşı karşıya bırakmıştır. Memleket isyan hareketlerinin ortadan kaldırılmasına kadar âdeta bir harabe haline gelmiş, dolayısıyla hem dış hem de iç meseleler devleti büyük ölçüde yıpratmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Naîmâ, Târih, VI, 328-329, 338; Râşid, Târih, V, 123, 281-282; Cevdet, Târih, II, 40; M. Çağatay Uluçay, XVII. yüzyılda Saruhan'da Eşkıyalık ve Halk Hareketleri, İstanbul 1944; a.mlf., 18 ve 19. Yüzyıllarda Saruhan'da Eşkıyalık ve Halk Hareketleri, İstanbul 1955; a.mlf., "Yavuz Sultan Selim Nasıl Padişah Oldu?", TD, sy. 9 (1954), s. 117-142; sy. 10 (1955), s. 117-142; sy. 11-12 (1966), s. 185-200; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 100-113, 149-153, 164-168; Dânişmend, Kronoloji, I, 68, 146-166, 179-181, 184-187, 188-189, 356-374, 416-423; Şerafettin Turan, Kanunî'nin Oğlu Şehzâde Bayezid Vak'ası, Ankara 1961; Mustafa Akdağ, Celâli İsyanları, 1550-1603, Ankara 1963; a.mlf., "Celâli İsyanlarında Büyük Kaçkınlık, 1603-1606", TAD, II/2-3 (1964), s. 1-49; Mustafa Cezar, Osmanlı Tarihinde Levendler, İstanbul 1965; Şahabeddin Tekindağ, "Şah Kulu Baba Tekeli İsyânı", BTTD, I/3 (1967), s. 34-39; I/4 (1968), s. 54-59; a.mlf., "Canbulat", İA, III, 22-23; M. Cavid Baysun, "Cem", İA, III, 69-81.

Mücteba İlgürel

5. XIX ve XX. Yüzyıllarda Anadolu.

XIX. yüzyılın başlarında Anadolu'da memleket idaresi şeklen valilere ait gibi görünüyorsa da gerçekte duruma âyan, beyler, mahallî beyzadeler hâkimdi. Aynı tarihlerde Suriye ve Mısır'da Fransız-İngiliz menfaatleri çarpışırken Rusya da Doğu Anadolu'ya doğru yaklaşmakta idi. Devlet idaresine yeni bir düzen vermek için çabalayan III. Selim'in yeniçeriler

tarafından öldürülmesinden sonra tahta çıkan II. Mahmud, başlangıçta Alemdar Mustafa Paşa'nın âyanla imzaladığı Sened-i İttifak'ı kabul etmek zorunda kalmış olmasına rağmen çok geçmeden bunlara karşı başarılı bir mücadele başlattı. Anadolu'daki mahallî âyan ve mütegallibeyi ortadan

kaldıran padişah, daha sınırlı bir merkeziyetçilik sayılabilecek Müşirlik Teşkilâtı'nı kurdu. Anadolu'da bulunan on sekiz eyaletin sayısını dörde indirdi. Birkaç eyalet veya sancağın birleştirilmesiyle meydana getirilen bu idarî birimlerin başına, düzenin sağlanması ve halkın zalim idarecilerin zulmünden korunması amacıyla, geniş yetkilerle askeriyeden birer müşir tayin edildi. Ancak Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılma dönemine girmiş olması, II. Mahmud'un idarî alanda attığı önemli adımları engelledi.

Batılı büyük devletlerin kışkırtmalarıyla patlak veren Mora İsyanı ve 1828-1829 Osmanlı-Rus harbi, merkezî hükümetçe bir süre önce itaat altına alınan eyaletlerde yeniden bağımsızlık hareketlerinin çıkmasına yol açtı. Osmanlı-Rus savaşı sırasında Doğu Anadolu'nun bir kısmı ilk defa Rus işgaline uğradı. Erzurum ve havalisini işgal eden Rus ordusu 1829 sonbaharında çekilirken Erzurum'da oturan Osmanlı tebaası Ermeniler'den büyük bir kısmını, özellikle sanayi erbabını da beraberinde götürdü. 1831 yılında isyan eden Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa, ancak büyük devletlerin aracılığıyla Kütahya'da durdurulabildi. Nitekim Kırım Harbi öncesinde yalnız Anadolu eyaleti merkezî idarenin tam olarak kontrolünde kalmıştı. Fakat burada da derebeyi tarzında isyankâr aileler bulunuyordu.

Osmanlı İmparatorluğu'nun hızla dağılması ve dağılma sonunda imparatorluktan kopan parçaların hangi Avrupa devletince alınacağı meselesi, meşhur "Şark meselesi" denilen milletler arası politikanın esasını oluşturdu. Bütün XIX. yüzyıl boyunca bu dağılmayı kendi çıkarları doğrultusunda şekillendirme işini yüklenen devletler, değişen şartlara göre bazan dağılmanın karşısında oldular, bazan da en büyük destekleyicisi rolünü oynadılar. Osmanlı yöneticileri ise Avrupa devletlerinin birbirleriyle olan çekişmelerini bir denge politikası takip ederek imparatorluğun devamı için kullandılar.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında politik ve stratejik âmillere bir de ekonomik âmiller eklendi. 1856 yılında İngilizler Anadolu'da İzmir-Aydın arasında ilk demiryolu imtiyazını aldılar; bunu Fransa takip etti. Yabancı sermayenin Anadolu'da kendini göstermesi Fransa, İngiltere ve Rusya'nın menfaatlerini karşı karşıya getirdi. Nitekim Rusya Şark meselesini tek başına halletmek üzere harekete geçti. 93 Harbi adı verilen 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nda Osmanlı Devleti yalnız kaldı ve büyük bir yenilgiye uğradı.

Ruslar Doğu Anadolu'da Erzurum'a kadar olan bölgeyi işgal ettiler. Buralarda yaşayan Ermeniler'i Osmanlı Devleti aleyhine kışkırttıkları gibi, 3 Mart 1878'de imzalanan Ayastefanos Antlaşması'na da Ermeniler'le ilgili bir madde koydurdular. Antlaşmanın 16. maddesine göre, Osmanlı hükümeti Anadolu'da Ermeniler'in oturduğu vilâyetlerde ıslahat yapacak ve bu ıslahat gerçekleşinceye kadar Rus işgali kalkmayacaktı. İngiltere bu antlaşmayı kendi çıkarlarına aykırı bularak Berlin'de yeni bir kongre toplanmasını sağladı. Öte yandan Berlin'de Osmanlı diplomatlarını destekleyeceği vaadi ve tehditlerle Osmanlı Devleti'yle 4 Haziran 1878'de bir sözleşme imzalayarak Kıbrıs'a yerleşti. Adı geçen sözleşmeye göre İngiltere, Ruslar'ın Anadolu içlerine doğru hareketine engel olmak için Osmanlı Devleti'ne yardım edecek, Osmanlı hükümeti de Anadolu'da Ermeniler'in oturduğu yerlerde ıslahat yapacaktı. Yapılacak ıslahatın şartlarını iki devlet birlikte kararlaştıracaktı. Ruslar Kars, Ardahan ve Batum'dan çekilince İngiltere de Kıbrıs'tan çekilecekti.

Fakat İngiltere Berlin Kongresi'nde vaad ettiği yardımı yapmadığı gibi Rusya da Kars, Ardahan ve Batum'dan çekilmedi. Ayastefanos'un Anadolu ıslahatı ile ilgili 16. maddesi kısmen değiştirilerek Berlin Antlaşması'nın 61. maddesinde yer aldı. Adı geçen maddeye göre Osmanlı hükümeti Ermeniler'in yaşadığı vilâyetlerde ıslahat yapacak ve bunu diğer devletlere bildirecekti. İngiltere antlaşmadan doğan müdahale hakkını kullanarak Anadolu ıslahatının uygulanması konusunda hazırladığı programları kabul etmesi için zaman zaman diğer devletleri de yanına çekerek Bâbıâli'ye baskı yapmaya başladı. 1880 yılından itibaren Ermeni cemaatinin âdeta tek hâmisi kesilen İngiltere, o zamana kadar takip ettiği Osmanlı toprak bütünlüğünün korunması politikasını terkederek Anadolu'da ve Ortadoğu'da kendisine bağlı küçük devletler kurma çalışmalarına girdi. 1895 yılında Almanya'ya müracaat ederek Anadolu'nun nüfuz bölgelerine ayrılması teklifinde bulundu, 1898'de aynı teklifi Rusya'ya da yaptı. Teklife göre Bağdat'ın kuzeyi Ruslar'a, güneyi de İngilizler'e ait olacaktı.

II. Abdülhamid, Balkanlar'da oynanan oyunun aynen Anadolu'da da oynanmak istendiğini görerek Anadolu ıslahatına daima karşı çıktı. Çeşitli diplomatik manevralarla büyük devletlerin Ermeniler lehine Anadolu'da yapılmasını istedikleri ıslahata engel oldu. Artık Balkanlar'ın kaybedildiğini gören, Ortadoğu'da bütün gayretlerine rağmen tam bir

hâkimiyet kuramayan padişah bütün dikkatini Anadolu'ya çevirdi. Türkler'in tek dayanağının Anadolu olduğunu savunan Sultan Abdülhamid, Ermeniler'i Anadolu'da bağımsızlığa götürecek olan Berlin Antlaşması'nın 61. maddesinin uygulanmasını her seferinde bir bahane ile önledi. Ayrıca bu yüzden, Ermeni meselesi konusunda diğer devletlere göre daha olumlu davranan ve 1880 yıllarından itibaren Anadolu'da birtakım iktisadî yatırımlara girişen Almanya'ya daha fazla yaklaştı. Padişahın siyasî bir ittifak yerine Almanlar'la iktisadî iş birliğine girişmesi ve bu yolla devleti güçlendirerek muhtemel bir dış müdahaleye karşı tedbir alması diğer devletlerin gözünden kaçmadı. Öte yandan Almanya'nın Anadolu'daki faaliyetleri de İngiliz politikacıları endişeye düşürdü. Gerçekten de Almanya her çareye başvurarak Türkiye'yi kendi tarafına çekmeyi başarmıştı. Alman İmparatoru II. Wilhelm'in 1898'de padişahı resmen ziyaret etmesinden sonra Anadolu Demiryolu Şirketi'ne Haydarpaşa rıhtımı inşa imtiyazı tanındığı gibi bir yıl sonra Bağdat demiryolu imtiyazı da Almanlar'a verildi.

Anadolu'da yabancı teşebbüslerin artmasından endişeye kapılan Rusya, kendi sınırına yakın olan Doğu Anadolu'da demiryolu yapımı imtiyazının yabancılara verilmesinden vazgeçilmesini ve bu bölgedeki demiryollarının sadece Ruslar ve Türkler tarafından inşa edilmesini Osmanlı hükümdarından istedi. Rusya'nın istekleri 1900'de yapılan bir anlaşma ile kabul edildi.

1904-1908 yıllarında büyük devletler Anadolu'da ve Ortadoğu'da kendi hâkimiyetlerini kurmak için birbirleriyle mücadele ederlerken Osmanlı İmparatorluğu da büyük bir malî buhran içindeydi. Bu malî güçlükler yüzünden yabancı

devletlerin kontrolü daha da arttı. Abdülhamid'in tahttan indirilmesinden sonra ise iktidarı ele geçiren İttihatçılar'ın takip ettikleri politika yüzünden devlet, siyasî bakımdan iki kutba ayrılan devletler topluluğundan hızla Almanya cephesine doğru kaydı.

Bununla beraber I. Dünya Savaşı sırasında müttefiklerin Osmanlı Asyası'nda ön plana aldıkları hedef, Dünya Harbi'nden önce ele geçirilen özel çıkar bölgelerini birbirlerine karşı korumaktı. Böylece Doğu

Anadolu'da harekât Rusya'ya, Mezopotomya'da İngiltere'ye, Suriye ve Filistin kıyılarında da Fransız donanmasına ait olacaktı. Ancak Anadolu'nun paylaşılması konusunda 1915'te müttefikler arasında anlaşmazlık çıktı. İngiltere ve Fransa savaş sonuna kadar Boğazlar meselesinin ertelenmesini istedikleri halde Rusya Boğazlar'ın kendisine verilmesinde ısrar etmekteydi. Nitekim 1915 yılı ilkbaharında Rusya'nın Almanya'ya karşı kazandığı başarılar, Macaristan ovalarına kadar ilerlemesi ve doğuda Kafkaslar'da elde ettiği üstünlük İngiltere ve Fransa tarafından endişeyle karşılandı. Öte yandan her iki devlet Boğazlar'ı ele geçirme konusunda Rusya ile Almanya'nın anlaşabileceği ihtimaline karşı harekete geçerek 1915'te Çanakkale'de çıkarma harekâtına başladılar. Bununla birlikte Rusya'dan da bir filo ile İstanbul'u zorlamasını istediler. Ancak Rusya, donanmasının yetersizliğini ileri sürerek bunu kabul etmedi; fakat bir taraftan da İngiltere ve Fransa'nın İstanbul'u ele geçirmelerinden çekindiği için iki müttefikini Boğazlar konusunda bir anlaşmaya zorladı. 4 Mart 1915'te İngiltere ve Fransa'ya verdiği nota ile İstanbul ve Çanakkale boğazlarıyla Marmara'nın batı kıyılarının, Midye-Enez hattına kadar güney Trakya, İstanbul Boğazı'nın doğu kıyısı, Sakarya nehri ile İzmit körfezinin sonradan tesbit edilecek bir noktası arasında kalan toprakların ve Marmara denizindeki adaların Rusya'ya verilmesini istedi. İmroz ve Bozcaada'nın kaderinin ise kendisine danışılmadan tayin edilmemesi gerektiğini belirtti.

Rusya'nın bu istekleri İngiltere ve Fransa'nın hoşuna gitmemekle birlikte savaşta aynı cephede yer aldıkları için kabul etmek zorunda kaldılar. İngiltere 12 Mart, Fransa da 15 Nisan 1915'te Rusya'nın şartlarını onayladıklarını bildirdiler. Rusya da İngiltere ve Fransa'nın Anadolu ve Arabistan'daki özel haklarını kabul ettiğini açıkladı.

İstanbul ve Boğazlar'ın Rusya'ya verilmesi, Fransa ve İngiltere'nin Osmanlı İmparatorluğu üzerindeki ihtiraslarını kamçıladı ve birtakım paylaşma anlaşmalarının ortaya çıkmasına sebep oldu. Nitekim kendi payını elde etmek için İngiltere'ye başvuran Fransa, Osmanlı İmparatorluğu'nun Anadolu toprakları için de bir anlaşma yapılmasını teklif etti. Fakat İngiltere bu konuda Fransa'nın önce Rusya ile anlaşmasını istedi. Bunun üzerine Fransa'nın Rusya ile 1915 yazında yaptığı görüşmeler sonunda Suriye ile Adana bölgesinin kendisine verilmesini prensip olarak kabul ettirdi. Öte yandan İngiltere'nin Arabistan'a yerleşmek üzere yürüttüğü

gizli faaliyetleri öğrenen Fransa, bu devletten de Suriye ve Adana'nın kendisine bırakılmasında ısrar etti. Bu sebeple 1915 sonbaharında üç devlet arasında müzakereler başladı. Görüşmeler 26 Nisan 1916'da bir anlaşma ile sonuçlandı. Bu anlaşmaya Rusya, bağımsız bir Arap devleti veya Arap devletleri federasyonu kurulmasını, Suriye, Adana ve Mezopotamya'nın İngiltere ile Fransa arasında paylaşılmasını; buna karşılık İngiltere ve Fransa da Erzurum, Van ve Bitlis vilâyetleriyle Van'ın güneyinde Fırat nehri, Muş ve Siirt vilâyetleri arasında kalan toprakların, ayrıca Trabzon'un batısında sonradan tesbit edilecek bir noktaya kadar Karadeniz kıyılarının Rusya'ya bırakılmasını kabul etti.

Londra'da müzakerelerin sürdüğü bir sırada Kafkaslar'dan harekete geçen Rus ordusu, büyük mücadeleler sonunda 15 Şubat 1916'da Erzurum'u ele geçirdi. Buradan Trabzon, Erzincan, Sivas ve Musul taraflarına yönelen Ruslar, 18 Nisan'da önemli liman şehri olan Trabzon'a ulaştılar. Rusya'nın Doğu Anadolu'dan Irak cephelerine doğru harekâta geçmesi İngiltere ve Fransa'yı telâşlandırdı. Bu sebeple Osmanlı Asyası'na gelecekte verilmesi tasarlanan şeklin esaslarını tayin maksadıyla İngilizler'le Fransızlar arasında gizli müzakerelere başlandı. Görüşmelerin konusu sadece Türk topraklarının taksimi değildi; aynı zamanda Rus saldırısını belli bir çerçeve içerisine almak gayesini de güdüyordu. Çünkü Rus ordusunun Musul bölgesine gittikçe daha çok yaklaşması, petrol yatakları açısından Fransız ve İngiliz yönetimlerini ciddi olarak korkutmaktaydı. Bu sebeplerle Rusya'nın Anadolu'daki kazançlarını tesbit edecek bir anlaşmanın imzalanması için harekete geçtiler. Bunun sonucunda müttefiklerin gizli anlaşmalarını kesinlikle belgeleyen Sykes-Picot Antlaşması ortaya çıktı. 9 ve 16 Mayıs 1916'da karşılıklı verilen notalarla belirlenen bu antlaşmaya göre Adana ve Mersin bölgeleri ile Suriye kıyıları Fransa'nın, Bağdat-Basra arasındaki Dicle ve Fırat bölgesi İngiltere'nin olacaktı. Diğer topraklarda kurulacak Arap devleti veya Arap devletleri federasyonu da İngiltere ile Fransa arasında nüfuz bölgelerine ayrılıyordu. Sykes-Picot Antlaşması gereğince Rusya Doğu Anadolu'nun büyük bir kısmını alacaktı. Müttefiklere göre, bu bölgeyi almakla Rusya Küçük Asya'da jandarmalık görevini üstleniyor, müttefikler böylece o bölgede işgal ordusu bulundurmak külfetinden kurtulmuş oluyorlardı. Öte yandan Rusya da Sykes-Picot Antlaşması'na Türkiye'nin bilfiil ve tamamen taksimi gözüyle bakıyordu. Rusya İstanbul'u almakla kendi tabiiyeti altında bir Türkiye

vücuda getirecekti. Çar hükümeti Türkiye'ye denize çıkabilmesi için İzmir'de bir mahreç bırakılmasını istiyordu. Bu davranışıyla İzmir'i zaptederek veya nüfuz alanı içine alarak iktisadî ve askerî önemi olan bir dayanak noktası daha elde etmeyi düşünüyordu. Bu durumu çok iyi değerlendiren müttefikler, İzmir'i almak için İtalya ile Rusya arasındaki iddialı çekişmede İtalya'dan yana çıktılar.

20 Mayıs 1915'te İtilâf devletleri yanında I. Dünya Savaşı'na katılan İtalya, 1916 Nisan ve Mayısında İngiltere, Fransa ve Rusya arasında yapılan anlaşmalardan haberdar edilmemişti. Fakat İtalya anlaşmayı sezmiş ve bunu müttefiklerine bildirmişti. Müttefikler de kesin bir anlaşmanın söz konusu olmadığı, sadece Osmanlı İmparatorluğu'nun paylaşılması hakkında bir fikir alışverişi yapıldığı cevabını vermişlerdi. İtalya da Anadolu'da Antalya, Mersin ve İzmir'in kendisine kesin olarak bırakılmasını istiyordu. Ancak Rusya'da Şubat 1917 ihtilâlinin patlak vermesi ve çarlığın yıkılması İtalya'yı korkuttu. İsteklerinin kabulü için İngiltere ve Fransa'ya baskıda bulundu. Fransa, Antalya ile Mersin'in İtalya'ya verilmesini istemiyordu. Fakat İtalya'nın ısrarları üzerine üç devlet arasında 19-21 Nisan 1917'de St. Jean de Maurienne Anlaşması imzalandı. Buna göre İtalya 1916'da İngiltere, Fransa ve Rusya arasında imzalanan anlaşmaları

kabul ediyordu. Buna karşılık Mersin hariç Antalya, Konya, Aydın ve İzmir bölgeleri İtalya'ya veriliyordu. İngiltere ve Fransa İzmir'de birer serbest liman kurabilecekler, aynı şekilde İtalya da Mersin, İskenderun, Hayfa ve Akkâ'da serbest limana sahip olacaktı. Ancak bu anlaşmanın yürürlüğe girmesi Rusya'nın da onaylamasına bağlı tutulmuştu. Geçici Rus Bolşevik hükümeti ise iktidardan düşünceye kadar bunu onaylamadı. Bu durum harpten sonra toplanan barış konferansında İtalya ile müttefiklerin arasının bozulmasına yol açtı.

Rusya'da çıkan Ekim ihtilâli ve Rusya'nın savaşan devletler arasından çekilmesi, müttefik hükümetler diplomatlarının evvelce hazırlamış oldukları Anadolu'nun taksimi planlarını kökünden bozduğu gibi, Bolşevikler'in bu gizli anlaşmaları yayımlamalarıyla da bunları bütün dünya öğrenmiş oldu. Rus askerlerinin Doğu Anadolu'dan çekilmesinden sonra buralar tekrar Türk ordusunun yönetimine girdi. 3 Mart 1918'de Osmanlı Devleti'yle Sovyet Rusya arasında imzalanan Brest-Litovsk Barış Antlaşması ile Doğu

Anadolu tamamen Osmanlı idaresine geçti. Rusya 93 Harbi'nden beri işgal altında tuttuğu Kars, Ardahan ve Batum'u da geri verdi. Osmanlı Devleti Kafkaslar'daki boşluktan faydalanarak Bakü petrollerini ele geçirmek üzere harekete geçti. Aynı amaçla İngiltere de Kafkasya'ya asker sevketti. 1918 Eylülünde Türk birlikleri Bakü'ye girdi.

Osmanlı ordusu Kafkaslar'da ilerlerken Filistin ve Irak cephelerinde durum kötüleşmekteydi. Eylül ve ekim aylarında Amman, Şam ve Beyrut düştü. Yıldırım orduları kumandanlığına getirilen Mustafa Kemal Paşa Anadolu'yu savunmak için kuvvetlerini Toroslar'a çekmeye başladı. 447.000 kişilik İngiliz ordusu Musul'u almak üzere harekete geçti. 29 Eylül 1918'de Bulgaristan'ın savaştan çekilmesi üzerine Osmanlı Devleti'nin Almanya'dan sağladığı askerî malzeme akışı durdu. Talât Paşa kabinesi istifa ederek on yıllık İttihat ve Terakki iktidarı sona erdi ve yeni hükümeti İzzet Paşa kurdu. Bulgaristan'ın savaştan çekilmesinden sonra İngiltere ve Fransa Trakya'da yedi tümenlik bir birlik kurup İstanbul ve Boğazlar üzerine harekete hazırlandıkları bir sırada İzzet Paşa mütareke istedi. 30 Ekim 1918'de imzalanan Mondros Mütarekesi'ne göre bütün cephelerde ateşe son verilecek ve herkes bulunduğu yerde kalacaktı. Buna rağmen 1 Kasım 1918'de mütareke hattını çiğneyerek 5 Kasım'da Musul'u işgal eden İngilizler, 9 Kasım'da da İskenderun'a girdiler. İngiliz, Fransız, İtalyan ve Yunan gemilerinden oluşan altmış bir parçalık İtilâf filosu İstanbul'a gelerek asker çıkardı. Aynı gün Mustafa Kemal Paşa da İstanbul'a geldi. Fransızlar 17 Aralık'ta Mersin ve Antep'i, 22 Şubat 1919'da Maraş'ı, 24 Mart'ta Urfa'yı, bir süre sonra da Tarsus, Adana ve Pozantı'yı işgal ettiler. Bu arada İtalyanlar Antalya'da, Yunanlılar da İzmir bölgelerinde çıkarma hareketine başladılar. Batı Trakya Yunan, Doğu Trakya da Fransız kontrolü altına girdi. Osmanlı hükümetinin bu işgallere karşı yaptığı protesto ve şikâyet seslerine İtilâf devletleri kulaklarını tıkıyorlardı. Bu arada Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde Türk olmayan unsurlar, özellikle Ermeniler ve Rumlar Wilson prensiplerinden ve İtilâf devletlerinin diğer gösterişli vaadlerinden faydalanarak 1918 sonu ve 1919 başlarında Osmanlı İmparatorluğu'ndan aşırı ölçüde toprak isteğinde bulunmaya başladılar. Kısacası, Amerika hariç, diğer İtilâf devletleri savaş sırasında imzaladıkları gizli antlaşmalara dayanarak Osmanlı İmparatorluğu'nun mirasını paylaşmaya çalışıyorlardı. İngiltere Irak, Filistin ve Arabistan'ın peşinde koşuyor, Fransa Suriye ve Çukurova bölgesine, İtalya da İzmir, Adana ve

Mersin dahil olmak üzere Anadolu'nun güney kıyılarına göz dikiyordu. 18 Ocak 1919'da Paris'te toplanan barış konferansında İngilizler'in büyük gayretleriyle İzmir Yunanlılar'a verildi. Yunan kuvvetleri Amerikan, İngiliz ve Fransız savaş gemilerinin koruyuculuğunda 15 Mayıs 1919'da İzmir'e çıktı. İstilâcı Yunan kuvvetleri İzmir ve dolaylarında büyük katliamda bulundular. Yunanlılar'ın İzmir'e çıkması ve yaptıkları zulüm memleketin her tarafında nefretle karşılandı ve bu olayı tel'in eden mitingler düzenlendi; Redd-i İlhak ve Müdâfaa-i Hukuk cemiyetleri kuruldu. Sultan Vahdeddin, Mustafa Kemal Paşa'yı 9. Ordu müfettişi sıfatıyla, görünüşte Anadolu'daki hadiseleri yatıştırmak, gerçekte ise millî mücadeleyi örgütlemek üzere Anadolu'ya gönderdi. Yunanlılar'ın İzmir'i işgallerinden dört gün sonra Samsun'a çıkan Mustafa Kemal millî mücadele için hemen faaliyete geçti. Anadolu'da bulunan ordu kumandanları ile Amasya'da buluşarak harekât planı tesbit edildi ve bir bildiri yayımlandı (21 Haziran 1919). Erzurum (23 Temmuz) ve Sivas kongrelerinde (4 Eylül) vatanın kurtarılması için önemli kararlar alındı. Sivas'ta bütün Redd-i İlhak cemiyetleri birleştirilerek Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti kuruldu. Bir temsil heyeti seçilerek işleri yürütmesi konusunda bu heyete yetkiler verildi.

Anadolu'da başlayan Millî Mücadele hareketini durdurmak için çeşitli yollara başvuran işgalciler, 16 Mart 1920'de İstanbul'u resmen işgale başladılar. Meclisi Meb'ûsan'ı basarak dağıttılar. Fakat bir ay kadar sonra Ankara'da Büyük Millet Meclisi açıldı (23 Nisan 1920). Bu meclis öncelikle vatanın düşmandan temizlenmesi için çalışmalara başladı.

İtilâf devletleri başkanlarından oluşan yüksek konsey, Türkiye'ye kabul ettirilecek barış şartlarına son şeklini vermek amacıyla 19 Nisan 1920'de San Remo'da oturumlara başladı. Çeşitli yönlerden yapılan uyarılara rağmen İngiliz Başbakanı Loyd George ile Yunan Başbakanı Venizelos'un etkisi altında kalan yüksek konsey, beş gün süren görüşmeler sonunda ileride Sevr'de Türkler'e zorla kabul ettirilecek olan antlaşma tasarısının ana hatlarını kaleme aldı. Antlaşma tasarısının başlıca şartları şunlardı: Türkiye'nin Avrupa'daki sınırı Çatalca'dan geçecek; İstanbul Türk hâkimiyetinde kalmakla birlikte, antlaşma şartları uygulanmadığı takdirde, İtilâf devletleri bu şartları değiştirebilecek; Boğazlar İtilâf devletlerinden oluşan bir komisyon tarafından denetlenecek; Ermenistan'ın bağımsızlığı

tanınacak; savaştan önce ve savaş sırasında İtilaf devletleri arasında gizli antlaşmalarla tesbit edilen bölgelerin Osmanlı Devleti'nden ayrılmasını Türk hükümeti kabul edecek; bütün Türk savaş gemileri İtilâf devletlerine terkedilecek; İtilâf devletlerine savaştan önce verilen imtiyazlar korunacak ve kapitülasyonlar yürürlükte kalacaktı.

Bu anlaşmaya ek olarak İtilâf devletlerinin aralarında imzaladıkları bir üçlü sözleşme ile de Türkiye'de adlî ve malî sistemin gelişmesi, jandarma ve polis gücünün teşkilâtlandırılması, azınlıkların korunması ve ekonomik kalkınmanın sağlanması sözde karar altına alındı. İtilâf devletleri bu sözleşme ile Türkiye'yi nüfuz bölgelerine ayırarak kendi aralarında bölüşüyor, bu bölgelerdeki faaliyetlerini sürdürmek için birbirlerini desteklemeye söz veriyorlardı. Bunları yaparken de Türkiye'ye yardımda bulunmalarını bizzat Osmanlı hükümetinin istediği bahanesini öne sürüyorlardı.

İstanbul'daki İtilâf yüksek komiserleri, 20 Nisan'da Bâbıâli'ye bir nota göndererek barış şartlarını almak üzere bir Türk delegasyonunun gönderilmesini istedi. 30 Nisan 1920'de Paris'e hareket eden Osmanlı heyetine 11 Mayıs günü barış şartları resmen tevdi edildi ve bu şartlara bir ay içinde yazılı olarak karşılık verilmesi istendi. Halbuki Mustafa Kemal Paşa ve Büyük Millet Meclisi, İstanbul Murahhas Heyeti'nin Türk milletini temsil etmediğini ve barış konferansının Türkiye'nin herhangi bir bölümüyle ilgili kararını kabule de yetkili olmadığını vurguluyordu.

Osmanlı İmparatorluğu'nu ölüme mahkûm eden barış şartları açıklanır açıklanmaz bütün Türkiye yasa boğuldu. Bütün gözler tek kurtuluş ümidi olarak Ankara'ya çevrildi. Damad Ferid Paşa hükümeti, Ankara'nın karşı çıkmasına rağmen 10 Ağustos 1920'de Sevr Antlaşması'nı imzalamak zorunda kaldı. Türkiye'nin her yanında 10 Ağustos yas günü olarak kabul edildi ve Türkçe gazeteler siyah çerçeve içinde yayımlandı. Mağazalar kapatılarak memleketin kurtuluşu için bütün camilerde toplantılar düzenlendi. Sevr, barış antlaşması değil savaş antlaşması olarak kabul edildi. Memleketin savaş ganimeti olarak kasten ve oldukça cüretli bir şekilde bölünmesine karşı millî mukavemet gittikçe kuvvetlendi.

İtilâf devletleri, özellikle İngiltere Sevr Antlaşması şartlarını Türkler'e zorla kabul ettirmek amacıyla Yunanlılar'ı araç olarak kullandı. İzmir bölgesindeki Yunan ordusu, müttefik yüksek konseyinin kararı doğrultusunda, 22 Haziran 1920'de Orta Anadolu'ya doğru harekete geçti. Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da ise Ermeniler'i ileri sürmek suretiyle işgallere başlandı. Buna karşılık Türk kuvvetleri önce Doğu Anadolu'yu, daha sonra Güney Anadolu'yu düşmandan temizledi. I ve II. İnönü, Sakarya ve Dumlupınar zaferleriyle 9 Eylül 1922'de Yunanlılar İzmir'de denize döküldü. 11 Ekim 1922'de Mudanya Mütarekesi imzalandı. Uzun müzakerelerden sonra 24 Temmuz 1923'te kabul edilen Lozan Antlaşması ile Anadolu ve Doğu Trakya'da kurulmuş olan Türkiye'nin istiklâli resmen tanınmış oldu.

BİBLİYOGRAFYA

G. Jaeschke, Türk Kurtuluş Savaşı Kronolojisi: Mondros'tan Mudanya'ya Kadar (30 Ekim 1918-11 Ekim 1922), Ankara 1970; a.mlf., "İngiliz Belgelerinin Işığı Altında Yunanlıların İzmir Çıkartması" (trc. Mihin Eren), TTK Belleten, XXXII/128 (1968), s. 567-576; Bayur, Türk İnkılâbı Tarihi, II/3, s. 1-16; III/2, s. 94-142; III/4, s. 1-32, 701-791; E. E. Adamof, Sovyet Devlet Arşivi Gizli Belgelerinde Anadolu'nun Taksimi Plânı (trc. Babaeskili Hüseyin Rahmi), İstanbul 1972; L. Evans, Türkiye'nin Paylaşılması: 1914-1924 (trc. Tevfik Alanay), İstanbul 1972, s. 51-85, 156, 187, 213; L. Rathmann, Alman Emperyalizminin Türkiye'ye Girişi (trc. Ragıp Zaralı), İstanbul 1976, s. 27-77, 121-145; Orhan Kurmuş, Emperyalizm'in Türkiye'ye Girişi, İstanbul 1977, s. 9-39, 57-82, 86-96, 182-208; Utkan Kocatürk, Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Kronolojisi: 1918-1938, Ankara 1983, s. 1-390; Cevdet Küçük, Osmanlı Diplomasisinde Ermeni Meselesinin Ortaya Çıkışı: 1878-1879, İstanbul 1985, s. 1-16; Fahir Armaoğlu, 20. Yüzyıl Siyasî Tarihi: 1914-1980, Ankara 1987, s. 15-55, 114-118, 124-141; Salâhi R. Sonyel, Türk Kurtuluş Savaşı ve Dış Politika, Ankara 1987, I, 1-51, 63-73, 159-214; Ankara 1986, II, 74-140; a.mlf., "İngiltere Dışişleri Bakanlığı Belgelerinin Işığı Altında 1919

İngiliz-Osmanlı Gizli Antlaşması”, TTK Belleten, XXXIV/135 (1970), s. 437-449; Bekir Sıtkı Baykal, “İzmir’in Yunanlılar Tarafından İşgali ve Bu Olayın Doğu Anadolu’daki Tepkileri”, a.e., XXXIII/132 (1969), s. 517-572.

Cevdet Küçük

III. İDARÎ, EKONOMİK ve KÜLTÜREL HAYAT

1. İdarî ve Adlî Sistem. 1071 Malazgirt Zaferi’yle Anadolu’nun kapıları Türkler’e açıldıktan sonra burada kısa zamanda bir idarî teşkilât kurulmuştur. Eski Türk geleneğinin devamı olarak ülke hükümdar ve ailesinin ortak malı kabul edildiğinden hükümdarın oğulları ülkenin çeşitli yerlerine idareci olarak gönderilmiştir. Anadolu’da bunun en tipik örneği II. Kılıcarslan döneminde görülmektedir. Bu hükümdar on bir oğlunu Anadolu’nun çeşitli şehir ve bölgelerine melik olarak göndermiş ve bir idarî taksimat meydana getirmiştir. Bu dönemde subaşılık, vilâyet, divan gibi idarî birimler kullanılmakta olup şehir, kasaba ve diğer yerleşim bölgeleri Aksarâyî, Ebü’l-Fidâ, Ömerî ve İbn Battûta gibi müelliflerin eserlerinde açıklanmıştır.

Selçuklular zamanında Anadolu şehirlerinin Ortaçağ geleneğine uygun olarak birer unvana sahip olduğu görülmektedir. Kaynaklarda sıkça rastlanan ve genellikle “dâr” kelimesiyle başlayan bu lakaplar şunlardır: Aksaray: dârüzzafer; Amasya: dârüliz; Âmid (Diyarbakır): dârülfahr; Ankara: dârülcelâl; Denizli (Lâdik): dârüssagr; Erzurum: dârülcelâl; Erzincan: dârünnasr; Harput: dârülfevz; Kayseri: dârülfeth, dârülmülk; Konya: dârülmülk; Malatya: dârürrifâ; Niğde: dârülpehlevaniyye; Niksar: dârülikbâl; Samsun: dârüssagr; Sivas: dârüla‘lâ; Sinop: cezîretülüşşâk; Tokat: dârünnusret; Akşehir-i Erzincan: dârünnüzhe; Tercan: dârülemân. Bu unvanlar daha sonra da devam etmiştir.

Osmanlı Devleti beylik olarak teşekkül ettikten sonra Anadolu'da fethedilen yerlerde idarî birimler teşkil edildi. Başlangıçta Orhan Gazi zamanında Sultan-önü, Hüdâvendigâr-ili, Koca-ili ve Karasi-ili adıyla dört sancak vardı ve bunlardan Hüdâvendigâr hükümdarın idaresinde idi. Anadolu ve Rumeli'de fetihler sonucu elde edilen topraklar üzerinde yeni sancaklar oluşturuldu. Bu sancakları bir birlik altında toplamak için Rumeli ve Anadolu eyaletleri kuruldu. Anadolu'daki beyliklerin hâkimiyetine birer birer son verildikçe buralar genellikle sancak merkezi haline getirilerek yeni eyaletler teşkil edildi ve XVII. yüzyıl başlarında en gelişmiş şeklini aldı.

Osmanlı Devleti'nin idarî taksimatını veren resmî belgelerle (BA, MAD, nr. 563; BA, KK, nr. 262, 266; TSMA, D. 5246) Ayn Ali Risâlesi, Sofyalı Ali Çavuş Risâlesi, Cihannümâ gibi kaynaklar yer yer farklı bilgiler vermekle birlikte, bunlar ortak olarak değerlendirildiğinde Anadolu'daki eyaletler Anadolu, Adana, Karaman, Erzurum, Kars, Diyarbekir, Maraş (Zülkadriye), Rum (Sivas), Van, Halep (sadece Antakya, Birecik, Kilis sancakları), Çıldır (bazı sancakları Anadolu'da), Kaptanpaşa (sadece Biga, Karasi, Sığla, İçel, Alâiye sancakları) şeklinde sayılabilir. Bu eyaletlerin her birinin sahip olduğu sancaklar tarihî seyir içinde değiştiğinden ve kısmen de eksik tesbitlerden dolayı kaynaklarda oldukça farklı biçimde verilmektedir.

Genel idarî ve askerî birim olan sancakların dışında, Doğu Anadolu'da irsî olarak mahallî aileler tarafından "hükümet" adıyla idare edilen mîr-i mîrânlık ve yurtluk-ocaklık adı verilen birimler bulunmakta idi. Bunların hâkimleri doğrudan doğruya merkeze karşı sorumlu idiler. Her yıl belirli bir vergi verirler ve gerektiğinde askerleriyle, bağlı bulundukları eyaletin beylerbeyinin idaresinde savaşa katılırlardı. Ayn Ali Risâlesi'ne göre bunların sayısı dokuz kadardı.

Eyaletlerin idaresinden beylerbeyiler (mîr-i mîrân), sancakların idaresinden de sancak beyleri sorumlu idi. Ancak bazı sancakların arpalık* ocaklık*, alay beyilik tarzında farklı statülerle verilip idare edildiği görülmektedir. Anadolu'da uzun süre devam eden bu taksimat, XVIII ve bilhassa XIX. yüzyılda çoğalan âyanların nüfuz mücadeleleri neticesinde bazı değişikliklere uğradı. Eyalet ve sancak sınırlarında birinden diğerine sık sık kaymalar görülmeye başladı. XIX. yüzyıl boyunca eyalet idaresinde yapılan mütesellimlik, muhassıllık, müşirlik, mutasarrıflık gibi değişikliklerle ve

özellikle Avrupaî tarz idareyi getiren 1864 tarihli Vilâyet Nizamnâmesi'nden Anadolu eyalet ve sancakları da çok etkilendi. Bu asrın ikinci yarısından sonraki taksimatı salnâmelerden takip etmek mümkündür.

Cumhuriyet döneminde vilâyet-sancak idaresi kaldırılarak il ve ilçe tarzında taksimata gidildi. Türkiye illerinin dördü hariç diğerleri Anadolu'da yer aldı.

Kazâî taksimat. Osmanlı fetih sisteminin bir geleneği olarak fethedilen yerlere birer kadı tayin edildiği bilinmektedir. Tayin edilen kadıların çoğalması üzerine Bursa kadısı başkadı olarak kazâ teşkilâtını düzenlemiştir. I. Murad zamanında kazaskerliğin kurulması ile Rumeli ve Anadolu'daki kazâ teşkilâtı bu makamın idaresine verildi. Rumeli ve Anadolu'daki kadılıkların sayılarının hızla artması üzerine Fâtih'in saltanatının sonlarında kazaskerlik ikiye ayrılarak Rumeli kadılıkları Rumeli, Anadolu ve Mısır kadılıkları da Anadolu kazaskerliğine bağlandı. Yavuz Sultan Selim'in doğudaki fetihlerinden sonra merkezi Diyarbekir'de olmak üzere Arap ve Acem kazaskerliği kuruldu ise de bir süre sonra kaldırılarak bu bölge tekrar Anadolu kazaskerliğinin idaresine verildi.

Osmanlı idaresi Rumeli ve Mısır'da olduğu gibi Anadolu'da da tamamıyla kendisine has bir kazâ teşkilâtı meydana getirdi. Anadolu kazâ teşkilâtı yukarıdan aşağıya doğru sitte-i Anadolu, mûsıle, sâniye, sâlise, râbia, hâmise, sâdise, sâbia, sâmine, tâsia şeklinde on dereceden oluşmaktadır. Anadolu kadılıkları büyüklük ve önemlerine göre bu on dereceden birine girmektedir. Uzun tecrübelerden sonra oluşan bu teşkilât yüzyıllarca uygulanmış ve idarî bir birim olarak her kazanın başına hukukî ve idarî yetkileri olan kadılar tayin edilmiştir.

Osmanlı Devleti'nde eyaletler ve büyük sancaklar hukukî açıdan mevleviyet* olarak teşkilâtlanmış, buralarda adlî-hukukî işlere kadılar, idarî-askerî işlere de beylerbeyiler ve sancak beyleri bakmışlardır. Anadolu'da bu statüye tâbi pek çok yerleşim merkezi bulunuyordu. Bunlar genellikle Anadolu'nun eski yerleşim birimleri idi.

Tanzimat'tan, özellikle 1864 tarihli Vilâyet Nizamnâmesi'nden sonra yapılan düzenlemelerde Anadolu kazâ teşkilâtı yapı ve şekil bakımından

çeşitli değişikliklere uğradı. Cumhuriyet döneminde ise kazalar ilçe adı altında kaymakamların idaresinde yeniden teşkilâtlandırıldı. 1990 yılına göre Türkiye'deki 748 ilçenin kırk ikisi Trakya'da, geri kalan 706'sı ise Anadolu'da bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 563; BA, KK, nr. 262, 266; TSMA, D 5246; Feridun Ahmed Bey, Münşeâtü's-selâtîn, İstanbul 1274-75, II, 403-407; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 13-35, 44-60; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, İstanbul 1145, s. 21-22; Ch. Texier, Küçük Asya (trc. Ali Suad), İstanbul 1232-33, I-III; Cuinet, I-IV; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 580-581; D. Pitcher, An Historical Geography of the Ottoman Empire, Leiden 1972; M. A. Cook, Population Pressure in Rural Anatolia 1450-1600, London 1972; İlber Ortaylı, Tanzimat'tan Sonra Mahallî İdareler (1840-1878), Ankara 1974; Metin Kunt, Sancaktan Eyalete, İstanbul 1978, s. 125-198; Mehmet İpşirli, Osmanlı İmparatorluğu'nda Kadıaskerlik Müessesesi (doçentik tezi, 1982), İÜ Ed. Fak., s. 123-126; Tuncer Baykara, Anadolu'nun Tarihî Coğrafyasına Giriş I: Anadolu'nun İdarî Taksimatı, Ankara 1988; F. Taeschner, "Anadolu", EI² (İng.), I, 468-476.

Mehmet İpşirli

2. Sosyoekonomik Hayat ve Şehirleşme.

Türkler'in Anadolu'yu yurt tutmalarından sonra bu tarihî yarımada yeni sahiplerinin idare, siyaset, kültür ve geleneklerine uygun bir karakter

kazanmaya başlamıştır. Önce Selçuklu, daha sonra Türkmen beylikleri ve nihayet buradaki siyasî birliği sağlayan Osmanlılar döneminde Anadolu kesif bir Türk yerleşmesine sahne olmuştur. Vaktiyle Bizans hâkimiyetinde iken XIII-XIV. yüzyıllardan itibaren Türkmen akınına uğrayan batı bölgelerindeki bu yerleşmenin bütün özellikleri, Osmanlılar döneminde tutulan tahrir defterlerinden açık olarak ortaya konabilmektedir. Nitekim Selçuklular'ın dağılma devri ve Moğollar'ın Anadolu'yu istilâları sırasında, devrin kaynaklarına göre, 3 milyondan fazla Türkmen bu bölgelere yerleşmiştir. Anadolu'da Türkler'in iskânı, o sıralarda genellikle boş olan eski yerleşme yerlerinin yanı sıra yeni yerleşme merkezlerinin de oluşmasına yol açmıştı. Bunun sonucu olarak eski iskân merkezleri yeni sahiplerinin dillerine uygun bir isim değişikliğine uğramış, yeni kurulan kasaba ve kır iskân merkezleri, yani köy ve mezraalar yeni adlarla anılmıştır. Bir kısım kalabalık Türkmen toplulukları ise konar göçer bir hayat tarzını sürdürerek yaylak ve kışlak mahalleri arasında sürekli bir faaliyet göstermişlerdir. Ekonomik hayat şehirlerde daha ziyade küçük imalât sanayii ile ticaret ve el sanatlarına, kır kesiminde ziraate, konar göçerlerde ise geniş ölçüde hayvancılığa dayanmaktaydı. Beylikler döneminde Anadolu'nun sahil kesimindeki bazı liman ve iskeleler dış ticarete yönelik bir ticarî faaliyete sahne oluyor, iç kesimlerdeki büyük ticaret merkezlerinin dışarıya açılan birer kapısı niteliğini taşıyordu. Bu dönemde Karadeniz'de Sinop, Samsun, Fatsa; Ege'de Foça, İzmir, Ayasuluk, Balat; Akdeniz'de Antalya ve Alanya limanları bunların başında geliyordu. İç Anadolu'da ise Sivas, Kayseri, Konya, Tokat gibi şehirler önemli ticaret yolları üzerinde bulunan büyük merkezlerdi. Erzurum, Sivas ve Tokat'tan Karadeniz iskelelerine ulaşan doğu malları Kırım ve Rusya steplerine gönderiliyor, buraların malları da yine aynı yolla Anadolu'ya giriyordu. Batı Anadolu'nun madenleri (şap-tuz), dokumaları ve ziraî mahsulleri Foça, Ayasuluk, Balat, İzmir gibi iskelelere ulaşıyor ve Avrupa'ya sevkediliyordu. XV. yüzyıla doğru bu iskelelerden Foça, Ayasuluk ve Balat'ın önemi azalmaya başladı. Buna karşılık güneydeki Antalya ve Alanya Mısır'dan ve Suriye'den gelen malların girdiği, ayrıca Anadolu mallarının satıldığı önemli limanlar haline geldi. Pamuklu dokumalar, ipekliler, ham pamuk, halı, kilim, deri mamulleri, zamk, bakır, gümüş, mazı, kereste, susam, balmumu ve tahıllar Anadolu'nun ticarî değere sahip mahsullerini teşkil ediyordu. Kütahya, Alaşehir ve Denizli'nin kumaşları ve tülbentlerinin yanı sıra Diyarbekir, Alaşehir ve Balıkesir'in

ipekleri Bizans sarayına gidiyordu. İç Anadolu ve Doğu Anadolu'nun sofları Arap ülkelerinde çok beğeniliyordu. Anadolu'da özellikle Foça, Şebinkarahisar, Ulubat ve Kütahya'da çıkarılan şap, Ceneviz ve Floransalılar tarafından

işleniyordu. En önemli dış satım mallarından biri de pamuktu. Mazı, zamk ve reçine gibi maddelerin ihraç limanları ise Balat, Alanya ve Antalya idi. Avrupa ticaretinde özellikle Venedikliler büyük rol oynuyordu ve bunlar daha ziyade Batı bölgelerinde faaliyet gösteriyordu. Cenevizliler ise öteden beri kolonilerinin bulunduğu Kuzey sahillerinde ticaret yapıyorlardı. Buna karşılık Batı'da sahile açık bulunan ve denizcilikle uğraşan Türkmen beylikleri de deniz ticareti yaparak Avrupalı denizci devletlere zaman zaman rakip oluyorlardı.

Anadolu'da Osmanlı hâkimiyetinin tam olarak tesisi ve siyasî birliğin sağlanması ile sosyal ve iktisadî yönden daha istikrarlı bir gelişme meydana geldi. Bu devrede geleneksel ekonomik faaliyetler devam etmekle birlikte son derece sistemli bir toprak teşkilâtı oluşturulması ziraate ağırlık kazandırdı. Şehirlerde ise ticaretin yanı sıra bazı sanayi kolları önem kazandı. Özellikle Ankara, Konya, Sivas, Tokat, Amasya, Diyarbekir ve Urfa gibi eski büyük şehirler Osmanlılar döneminde de iktisadî önemini korudu. XIV. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti'nin siyasî merkezi olan Bursa, aynı zamanda önemli bir iktisadî merkez ve doğu-batı ticaretinin bir antreposu durumuna geldi. İpek ticareti Bursa'da başlıca ekonomik faaliyeti teşkil ediyordu. Bilhassa XV. yüzyılda Avrupa'da ipek sanayiinin gelişmeye başlaması Bursa'nın önemini daha da arttırdı. Bursa bir ticaret merkezi olma özelliğini İstanbul'un alınmasından sonra da sürdürdü. Ancak İstanbul üç kıtaya yayılan Osmanlı Devleti'nin en büyük iktisadî merkezi olarak ortaya çıktı. 1516-1517'de Ortadoğu ile Mısır'ın ele geçirilmesi ve Kızıldeniz hâkimiyeti, Hint baharat ticareti yolunun yeniden canlanmasına, Hindistan ve Endonezya baharatının Osmanlı ülkesine akmasına yol açtı. XIII-XIV. yüzyıllarda Hint ticaret malları ve baharatı Mısır ve Suriye limanları yoluyla Antalya ve Alanya limanlarına, oradan da Bursa'ya ulaşıyordu. İstanbul'un alınmasından sonra ise Mısır-İstanbul denizyolu önem kazanırken Mısır-Antalya-Bursa yolu eski önemini kaybetti. Öte yandan Karadeniz sahil limanlarında iç kesimlerin pamuklu dokuma ve kumaşlarının Rusya'ya sevki Osmanlılar zamanında da sürdü. XVI.

yüzyılın sonlarından itibaren Batı'da gelişmeye başlayan ticarî zihniyet ve merkantilizm, kısa süre sonra Osmanlı piyasasını ve ekonomisini de etkiledi. Bunun sonucunda XVII. yüzyıldan itibaren Doğu Akdeniz Avrupa ticaretinin açık pazarı haline gelerek Osmanlı iş kolları bundan zarar görmeye başladı. XVIII-XIX. yüzyıllarda ise Batı'da başlayan sanayi inkılâbı, Osmanlı ekonomisinde ve dolayısıyla Anadolu'nun iktisadiyatında yıkıcı tesirler yaptı.

Osmanlılar döneminde iktisadî canlılığı artan Anadolu'nun XV. yüzyılda nüfusu tahminen 6 milyona ulaşıyordu. XVI. yüzyıla ait tahrir defterlerinden anlaşıldığına göre, yüzyılın başına nisbetle son yarısında nüfusta büyük artışlar meydana gelmişti. Bu durum aynı zamanda ziraate ayrılan toprakların fazlalaşmasına yol açmakla birlikte birtakım huzursuzlukların sebeplerinden birini teşkil etti. Kır kesiminde % 40 nisbetine ulaşan nüfus artışı asıl tesirini şehirlerde gösterdi. Nitekim XVI. yüzyılın ikinci yarısında genel olarak Anadolu'da şehir nüfusundaki artış nispeti % 80 dolayında idi. İstanbul'un XVI. yüzyıl başlarında 400.000'e varan nüfusu yüzyılın sonuna doğru 700.000'e yaklaşmış ve diğer Anadolu şehirleri nüfusunun % 40'ına yakınını teşkil etmişti. XVI. yüzyıl başlarında İstanbul kendinden sonraki en büyük Anadolu şehri olan Bursa'dan yedi kat daha fazla nüfusa sahipken bu oran asır sonunda on kata ulaşmıştır. Bursa'nın nüfusu 1575'e doğru 65.000 dolayındaydı. Bu arada Anadolu şehirlerinden Tokat'ın 1521-1530'da 7-8000, 1571-1580'de 13.000; Diyarbekir'in 1518'de 12.000, 1540'ta 18.000; Mardin'in 1518'de 8000, 1564'te 19.000; Ayıntab'ın 1536'da 11.000, 1575'te 16.000; Ankara'nın 1521-1530'da 13.000, 1571-1580'de 25.000; Sivas'ın 1521-1530'da 5000, 1571-1580'de 15.000; Kırşehir'in 1526'da 1500-1600, 1584'te 5000 civarında bir nüfusa sahip olması nüfus artış hızını açıkça göstermektedir. Ayrıca 1571'de Kayseri'nin 30.000, 1584'te Konya'nın 15.000, 1565'te Maraş'ın 14.000, 1584'te Niğde'nin 10-12.000, 1583'te Trabzon'un 11.000, 1574'te Manisa'nın 8000, Kütahya'nın 9000 dolayında nüfusu bulunuyordu. Anadolu şehirlerindeki bu nüfus artışları, bilhassa iç karışıklık yıllarında yoğunluk kazanmış, XVII. yüzyıl başındaki büyük isyanlar, ziraatle uğraşan çiftçi-köylünün daha güvenilir olan şehir ve kasabalara göçmesine yol açmıştır. XVII. yüzyılda tahminen 7 milyonu bulan Anadolu nüfusu giderek artış göstermiş, XVIII. yüzyılda 8 milyona ulaşmıştır.

Osmanlılar döneminde Anadolu şehirleri, ziraî üretimin başlıca mübâdele merkezleri olarak ayrı bir yere sahip olmuştur. Bunun yanı sıra sanayi kollarından dericilik dokumacılıkla birlikte bütün Anadolu şehirlerinin temel üretim faaliyetlerinin başında gelmiştir. Ticarî hayatın XVI. yüzyılda gelişmesiyle Anadolu şehirlerinde bunun gerektirdiği yeni mekân anlayışı ortaya çıkmış, bedestenlerin etrafı dolmaya ve şehirler genişlemeye başlamıştır. Özellikle yeni inşa edilen cami, medrese, imaret vb. eserler şehirlerin gelişmesinde bir başka önemli sebep olmuştur. Nitekim İstanbul, Edirne, Bursa ve Konya gibi şehirler bu eserlerin etrafında büyük bir gelişme göstermiştir. Bunun yanı sıra Edirne'ye bağlı olan Uzunköprü, Konya'ya bağlı Karapınar, Kayseri'ye bağlı İncesu, Niğde'ye bağlı Ulukışla ve Nevşehir gibi kasabaların kuruluşunda ve gelişmesinde bu tür eserlerin büyük rolü olmuştur. Ayrıca bu vesileyle şehirlerde yerli tüccarların faaliyetleri giderek daha da artmıştır.

Anadolu şehir ve kasabaları halkının büyük kısmını müslüman-Türk ahali teşkil etmekteydi. Şehir halkı genellikle bir cami veya mescidin çevresinde teşekkül etmiş olan ve mahalle adı verilen küçük idarî birimlerde oturuyordu. Gayri müslimler (hıristiyan ve yahudiler) ise genellikle bir arada kendilerine mahsus mahallelere sahiptiler. Ayrıca yerleşme merkezlerinde idareciler, kazâî yetki sahipleri, askerî zümre mensupları şehir halkından ayrı bir statüde idiler. Şehir ileri gelenlerinin (âyan, eşraf) önem kazanması ve söz sahibi olmaları daha ziyade XVII. yüzyılda olmuştur. Timar* sistemi içindeki köy ve mezraalarda yaşayan halk çiftçilik ve ziraatla uğraşıyor, Anadolu'da kır kesiminde belirli aralıklarla kurulan pazarlarda mallarının mübâdelesini yapıyordu.

Anadolu'daki yerleşme yerleri, XVI-XIX. yüzyıllarda başlıca dört kademe halinde sınıflandırılabilmektedir. İlk kademeyi başşehir olan İstanbul teşkil ediyordu ve nüfusu yarım milyonu aşan tek merkezdi. İkinci kademede beylerbeyilik ve sancak merkezleri, üçüncü kademede sancak içinde nefs olarak nitelendirilen şehir ve kasabalar, dördüncü

kademede kır iskân merkezleri, köyler ve mezraalar yer alıyordu. XVII ve XVIII. yüzyıllardaki karışık dönemler, dördüncü kademedeki köy ve mezraaların, özellikle savunmasız ova köylerinin dağılmasına yol açmış ve

daha güvenilir, sırtını dağlara vermiş yeni köylerin teşekkülüne sebep olmuştur.

Yerleşik halkın yanı sıra Anadolu'da mevcut önemli bir unsur da Türkmen veya Yörük adıyla bilinen konar göçer aşiretlerdi. Devlet tarafından hususî ve malî bir idarî teşkilâta tâbi kılınan aşiretler, toplu olarak bulundukları yerlerde çeşitli adlarla biliniyorlardı. Bunlardan Dulkadırlı Yörükleri Maraş ve Elbistan bölgesinde, Bozulus Türkmenleri Diyarbekir bölgesinde, Atçeken (Esb-keşan) ulusu Konya'nın ova bölgesinde, Karacakoyunlu Yörükleri Aydın yöresinde, Oturak-Barza, Güne-Barza, İskender Bey, Kayı, Horzum, Kızılca-Yalınc ve Karacakoyunlu Yörükleri Muğla bölgesinde, Bolu Yörükleri Bolu bölgesinde, Ulu Yörük Orta Anadolu bölgesinde, Mamalu Türkmenleri Yozgat sancağında, Yeni-il Türkmenleri Sivas, Yozgat, Divriği, Maraş yöresinde, Çepni Yörükleri Giresun, Trabzon, Ordu, Karahisâr-ı Şarkı bölgeleriyle Batı Anadolu'da, Dânişmendli Türkmenleri Aksaray, Niğde, Kırşehir ve Ortaköy yöresinde, Teke ve İç-il Yörükleri Antalya-Silifke yöresinde, Ramazanlı ulusu, Varsak, Avşar, Beydili, Bayat gibi Yörükler de Çukurova'da bulunuyordu. Anadolu'daki aşiretlerin yerleştirilmesine, özellikle XVII. yüzyıl sonlarından itibaren büyük bir gayret gösterilmiştir. Muayyen bir plan dahilinde gerçekleştirilen bu yerleştirmenin ana hedefi, aşiretlerin merkeziyetçi devlet nizamı ile bağdaşmayan hareketlerine son vermek, harap ve boş yerleri imar etmek ve yeniden ziraata açmaktı. Bunun neticesinde Anadolu'da iskân merkezleri olarak tesbit edilen Urfa, Afyonkarahisar, Adana ve Bozok sancakları içinde yeni yerleşme yerleri ortaya çıkmıştır. Bu yerleştirme hareketi XVIII. yüzyılda da devam etmiş ve özellikle Kayseri, Adana, İçel, Kırşehir, Bozok, Antalya, Isparta, Diyarbekir, Erzurum, Malatya ve Nevşehir bölgelerinde yeni iskân merkezleri kurulmuştur. XIX. yüzyılda kaybedilen topraklar halkının ve kuzeyden göç edenlerin Anadolu'ya gelmesiyle bazı bölgelerdeki nüfus yapısı, daha da farklı bir mahiyet kazanmıştır.

XIX. yüzyılda Avrupa'daki endüstri hamlesi Osmanlı ülkesini de sarsmış ve Avrupa malları Anadolu pazarlarını istilâ etmiştir. XVI. yüzyılda Anadolu'daki geleneksel üretim faaliyetlerinin yapıldığı ve üretim merkezi olma özelliğine sahip şehirler, XIX. yüzyılda malların toplanıp dağıtıldığı bir pazar yeri haline gelmiştir. Ekonomik yapının değişmesi, yeni ticaret yollarının ve demiryollarının eski güzergâhlardan farklı yerlerden geçmesi,

bazı eski Anadolu ticaret şehirlerinin zayıflamasına yol açmıştır. Yeni yollar üzerindeki şehirler kalabalık merkezler olarak ortaya çıkmıştır. Özellikle demiryollarını iç kesimlerden sahillere ulaştıran noktalar büyük gelişme göstermiş, iç kesimlerde yeni ulaşım ağının uzağında kalan bazı eski merkezler ise önemini kaybetmiştir. Bu dönemde Batı Anadolu'da İzmir, güneyde Mersin, kuzeyde Samsun ve Trabzon limanları iç kesimle olan bağlantıları sebebiyle ticarî faaliyetin yoğunlaştığı merkezler olmuştur. Bunlar arasında İzmir 250.000'e ulaşan nüfusu ile İstanbul'dan sonra ikinci büyük şehir haline gelmiştir. Doğu ve Güneydoğu Anadolu şehirleri ise geleneksel sosyal yapılaşmasını ve ticaret hayatını eskisine benzer tarzda sürdürebilmiştir. Buna bağlı olarak XIX. yüzyıl sonlarında Anadolu'nun nüfusu yaklaşık 12 milyona ulaşmıştır. Bu yüzyılda Anadolu şehirleri dışa açılmanın, yeni ulaşım ve haberleşme sistemlerinin ortaya çıkmasının tesirleriyle mekân bakımından ayrı bir gelişmeye uğramıştır. Şehir merkezleri sadece ekonomik duruma bağlı olarak değil aynı zamanda idarî düzenlemeler sebebiyle de büyük önem kazanmıştır. Buralar idare binalarının toplandığı, zengin kesime hizmet veren mağaza ve eğlence yerlerinin yoğunlaştığı, iş yerlerinin, hanların, bankaların yer aldığı yeni bir şekil almıştır. Bu durum giderek merkez çevresinden itibaren şehrin genişlemesini ve dış mahallelerin teşekkülünü hazırlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

W. Heyd, Yakın-Doğu Ticaret Tarihi (trc. Enver Ziya Karal), Ankara 1975, I, 596-617; Osman Nuri Ergin, Türkiyede Şehirciliğin Tarihi İnkişâfı, İstanbul 1936; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretleri İskân Teşebbüsü, İstanbul 1963; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1971, s. 505 vd.; S. Vryonis, The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century, Berkeley 1971; M. A. Cook, Population Pressure in Rural Anatolia: 1450-1600, Oxford 1972; Halil İnalcık, The Ottoman Empire, The Classical Age 1300-1600, London 1973, bk. İndeks; a.mlf., "Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluş ve İnkişafı Devrinde

Türkiye'nin İktisadî Vaziyeti Üzerinde Bir Tetkik Münâsebetiyle", TTK Belleten, XV/60 (1951), s. 629-684; a.mlf., "Bursa and the Commerce of the Levant", JESHO, III/2 (1960), s. 131-147; a.mlf., "Capital Formation in the Ottoman Empire", The Journal of Economic History, XXI, New York 1969, s. 97-140; a.mlf., "Osmanlı Pamuklu Pazarı: Hindistan ve İngiltere Para Rekabetinde Emek Maliyetinin Rolü", Gel.D, II (1981), s. 1 vd.; Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisadî ve İctimaî Tarihi, İstanbul 1974, I-II; Cl. Cahen, Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 296 vd.; Nejat Göyünç, "XVI. Yüzyılda Güney-Doğu Anadolu'nun Ekonomik Durumu: Kanuni Süleyman ve II. Selim Devirleri", Türkiye İktisat Tarihi Semineri, Ankara 1975, s. 71-98; F. Braudel, The Mediterranean World in the Age of Philip II (trc. S. Reynolds), London-Fontana 1976, I, 326-327, 395-397, 402; Sevgi Aktüre, 19. Yüzyıl Sonunda Anadolu Kenti, Mekânsal Yapı Çözümlemesi, Ankara 1981; a.mlf., "17. Yüzyıl Başından 19. Yüzyıl Ortasına Kadarki Dönemde Anadolu Osmanlı Şehrinde Şehirsel Yapının Değişme Süreci", ODTÜ Mimarlık Fakültesi Dergisi, I/1, Ankara 1975, s. 106-109; S. Faroqhi, Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia Trade, Crafts and Food Production in an Urban Setting 1520-1650, Cambridge 1984; a.mlf., "16. Yüzyılda Batı ve Güney Sancaklarında Belirli Aralıklarla Kurulan Pazarlar (İçel, Hamid, Karahisar-ı Sahib, Kütahya, Aydın ve Menteşe)", Gel.D, I (1978), s. 39-85; a.mlf. # L. Erder, "Population Rise and Fall in Anatolia 1550-1620", MES, XV (1979), s. 322-345; a.mlf.'ler, "The Development of the Anatolian Urban Network During the Sixteenth Century", JESHO, XXIII/3 (1980), s. 265-303; Yusuf Halaçoğlu, XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, Ankara 1988, s. 125-126; Ö. Lütfi Barkan, "Tarihî Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi", TM, X (1953), s. 1-26; Doğan Kuban, "Anadolu Türk Şehri, Tarihi Gelişmesi, Sosyal ve Fiziki Özellikleri Üzerinde Bazı Gelişmeler", VD, VII (1968), s. 53-73; R. Jennings, "Urban Population in Anatolia in the Sixteenth Century: A Study of Kayseri, Karaman, Trabzon, and Erzurum", IJMES, VII/1 (1976), s. 21-57; Özer Ergenç, "Osmanlı Şehirlerindeki «Mahalle»nin İşlev ve Nitelikleri Üzerine", Osm.Ar., IV (1984), s. 69-78; a.mlf., "Osmanlı Klâsik Dönemindeki «Eşraf ve A'yan».Üzerine Bazı Bilgiler", a.e., III (1982), s. 105-118; Y. Oğuzoğlu, "XVII. Yüzyılda Türkiye Şehirlerindeki Başlıca Yöneticiler", Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, I,

Ankara 1986; İlhan Şahin-Feridun M. Emecen, "XV. Asrın İkinci Yarısında Tokat Esnafı", Osm.Ar., VII-VIII (1988), s. 287-308.

İlhan Şahin-Feridun Emecen

3. Ulaşım ve Yol Sistemi.

Türk fütuhatına kadar Bizanslılar döneminde daha çok deniz yollarının kullanılması dolayısıyla ticarî yönden büyük önem taşımayan Anadolu, Akdeniz'in batı, güney ve doğusunun müslüman kavimlerin eline geçmesiyle tamamen ticarî faaliyet dışında kalmıştır. Müslümanların hâkimiyetinde iken Akdeniz ticareti Orta Asya'dan Bağdat'a, oradan da Suriye limanları vasıtasıyla Afrika ve Endülüs'e yapılıyordu. Ayrıca Anadolu'nun İslâm ve hıristiyan âleminin mücadele sahası içinde kalmış olması ticarî faaliyete engel olduğu gibi savaşların getirdiği tahribat da iktisadî hayatın gelişmesine engel olmuştur.

Selçuklu fütuhatı, Anadolu'nun müslümanlar ve hıristiyanlar arasında bir köprü vazifesi görmesine ve dünya ticareti bakımından önemli bir yer kazanmasına yol açmıştır. Özellikle Bizans ve Haçlı saldırılarının durdurulmasından sonra XII. yüzyıla girerken ticarî faaliyetler artmış, Anadolu'da bu dönemde yollar doğu-batı ve kuzey-güney istikametinde iki ana güzergâh teşkil etmiştir. Bunlardan doğu-batı yönünde olanı Antalya ve Alanya'dan başlayarak (daha sonra Yumurtalık) Konya, Aksaray, Kayseri, Sivas, Erzincan ve Erzurum üzerinden İran ve Türkistan'a ulaşırdı. Kuzey-güney yönünde olanı da yine Antalya, Alanya veya Yumurtalık'tan Kayseri yoluyla Sivas'a gelir ve birinci yolla birleşir, buradan Tokat-Sinop veya Tokat-Samsun güzergâhından deniz yoluyla Kırım'da Suğdak Limanı'na varırdı. Bu yol Elbistan-Malatya-Diyarbekir üzerinden Irak'a bir kol verirdi.

Selçuklular bu yollar üzerinde kervansaray adı verilen bir kale hüviyetinde konaklama noktaları inşa etmiştir. Her 30-40 kilometrede, bir menzillik mesafede yaptırılan kervansaraylar ıssız yollarda, dağ ve geçit mahallerinde ticaret ve seyahat emniyetini sağlamak, misafir yolcu ve kervanların istirahatini temin etmek gibi önemli gayelerle kurulmuştur. Osmanlılar'da aynı işi han adı verilen tesisler yerine getirmiştir.

Değişen ekonomik şartlar dolayısıyla Selçuklu yollarının aksine, merkez İstanbul olmak üzere Rumeli ve Anadolu'da sağ, sol ve orta kol olarak üç ana hatta ayrılan Osmanlı yolları genellikle geniş sayılabilecek yatık yollardan teşekkül eden Ortaçağ yolları tarzında idi. Bu yollardan Anadolu'da sağ kol, Üsküdar-Gebze-Eskişehir-Akşehir-Konya-Adana ve Antakya'ya ulaşır, buradan bir kol Halep'e, bir kol da Şam'dan Hicaz ve Mısır'a ayrılırdı. Orta kol yine Üsküdar'dan başlayarak Gebze-İznik-Bolu-Tosya-Merzifon-Tokat-Sivas-Hasan Çelebi-Malatya-Harput-Diyarbekir-Nusaybin-Musul-Kerkük üzerinden Bağdat ve Basra'ya ulaşmaktaydı. Sol kol ise orta kolla Merzifon'a kadar aynı güzergâhı takip edip buradan Ladik-Niksar-Karahisâr-ı Şarkı-Kelkit-Aşkale-Erzurum ve Hasankale'ye, oradan bir kol Kars ve Tiflis'e, diğer bir kol da Tebriz'e uzanırdı. Bu ana kollar birbirine tâli yollarla bağlanmıştı. Bunlardan sağ koldan ayrılan ara yolların en önemlilerinden biri İzmir-Bodrum-Denizli-Antalya ve Anamur güzergâhını teşkil etmekteydi. Ayrıca orta kolda Sapanca'dan Geyve, Taraklı, Torbalı, Göynük, Nallıhan, Ayaş, Ankara, Yahşihan, Kırşehir, Kayseri ve Maraş'a; yine aynı yolun Ankara'dan itibaren Kalecik, Sungurlu, Yozgat, Boğazlıyan üzerinden Kayseri'ye; Sivas'tan Divriği, Eğin ve Arapkir üzerinden Çemişkezek'e; Eğin'den Erzincan ve Erzurum'a; yine Sivas'tan Yeni-il, Zamantı, Kayseri, Nevşehir, Niğde yoluyla Ereğli'ye; Sivas'tan diğer bir kolla Ulaş, Mancılık, Gürün, Elbistan, Maraş, Ayıntab, Nizip, Birecik ve Urfa'ya; Diyarbakır'dan Rakka'ya uzanan tâli yollar bulunmaktaydı. Sol koldan ise Erzurum'dan Eğil, Oltu, Ardahan üzerinden Ahıska'ya; Hamamlı'dan Araç, Kastamonu, Taşköprü, Boyabat, Bafra, Samsun, Çarşamba, Ünye, Fatsa, Ordu, Giresun, Tirebolu, Büyük Liman ve Boladhan (Polathane) üzerinden Trabzon'a ulaşılmaktaydı. Trabzon'dan da Gümüşhane-Bayburt yolu ile Erzurum'a varılıyordu. Erzurum'dan ise Hasankale-Molla Süleyman-Erciş güzergâhından Van'la bağlantı sağlanmaktaydı. İstanbul'un at yürüyüşü ile

bazı merkezlere uzaklığına gelince, Adana'ya 189, Antakya'ya 226, Antalya'ya 120, İzmir'e 141, Sivas'a 183, Diyarbakır'a 275, Nusaybin'e 327, Ankara'ya 92, Kayseri'ye 152, Erzurum'a 281, Kars'a 302, Van'a 342 ve Trabzon'a 252 saat idi.

Merkezle eyaletler arasında irtibatı ve ulaşımı sağlayan bu yollar üzerinde ticaret emniyetini sağlamak için hanların yanı sıra, XV. yüzyıldan itibaren derbend adı verilen ve âdeta küçük bir kale niteliği taşıyan karakollar meydana getirilmiştir. Haberleşmenin temini için ise menzil*ler kurulmuştur. Bu gibi müesseselerin idaresi belli nizamlar çerçevesinde yürütülmüş, devlet tarafından derbend ve menzil görevi verilen ahali, buraları korumaları ve mâmuriyetini sağlamaları karşılığında tekâlif*-i örfiyyeden muaf tutulmuştur. Bu da haberleşmeye ve ulaşıma devlet tarafından verilen önemi göstermektedir. Yollar üzerinde kurulan menzil noktaları aynı zamanda bir askerî harekâtta ordunun konakladığı ve iaşesinin depolandığı yerler olmak fonksiyonunu da yüklenmiştir. Öte yandan hanların ve menzillerin bulunduğu bazı merkezlerin askerî harekâtta çevre ahalisinin mallarını pazarladıkları birer ticaret merkezi şekline gelmesi, bu gibi yerlerin zamanla Anadolu'nun önemli yerleşim birimleri olmasını sağlamıştır.

Osmanlılar zamanında yollar genel olarak devlet tarafından tamir edilirdi. Yolların tamirini yapan gruplar "kaldırımcı" adıyla anılmıştır. Nehir ve akarsular üstüne inşa edilen köprüler için ise "köprücülük" adıyla bir hizmet grubu oluşturulmuştur. Bu gibi görevliler yaptıkları işe karşılık "geri hizmet erbâbı" olarak nitelendirilmiş ve avârız vergisinden muaf tutulmuştur.

Anadolu'nun ulaşım ve ticaretinde karayollarından başka, üç tarafının denizle çevrilmiş olması dolayısıyla deniz yolları da önemli yer tutar. Bu hususta Osmanlı kaynaklarında, gerek ordu gerekse halkın zahire ihtiyacının önemli kısmının bu yolla sağlandığına dair kayıtlar bulunmaktadır. Nitekim XVI. yüzyıla ait bir arşiv belgesinden öğrenildiğine göre (BA, KK, nr. 2555) İstanbul'dan Karadeniz kıyılarını takiben Batum'a kadar 123 iskele bulunmakta idi. Aynı şekilde İstanbul ile Payas arasında da otuz iki iskele yer alıyordu. Bu iskeleler XIX. yüzyılda menzil teşkilâtının ilga edilmesinden sonra Anadolu postalarının nakli için düşünülmüş ve

hatta bu hususta 1862 yılında bir de emir verilmiştir (BA, Meclisi Vâlâ, nr. 21594). Bununla birlikte özellikle posta teşkilâtının kurulduğu 1250 (1834-35) yılından itibaren mevcut karayollarının ıslahı cihetine gidildiği de görülmektedir (BA, İrâde-Dâhiliye, nr. 33369). Nitekim 1863'te yeni inşa ve tamir edilen yolların uzunluğu 360 fersaha ulaşmıştır. 1869 yılında çıkarılan nizamnâmeye göre ise yollar şu dört grup altında ele alınmıştır: 1. Mevcut yolların vilâyet merkezlerinden İstanbul'a, iskelelere ve demiryollarına ulaşması; 2. Vilâyet ve sancaklar arası yolların yapımı; 3. Kazalar arasında, kazalardan büyük şoselere ve demiryollarına giden yolların

inşası; 4. Nahiye ve köy yollarının yapımı.

Karayolları yapımının yanı sıra Sultan Abdülmecid devrinden itibaren zamanın en modern ulaşım aracı olan demiryolu sisteminin kurulmasına da başlanmıştır. Anadolu ulaşım ve nakliyatında bundan sonra önemli bir yere sahip olacak demiryolu yapımı, Sultan Abdülaziz ve II. Abdülhamid tarafından da sürdürülmüştür. Nitekim ilk olarak yapılan İzmir-Aydın hattından sonra Aydın-Dinar-Denizli ve İzmir-Tire-Ödemiş demiryolları inşa edilmiştir. 1879'a kadar ise İzmir Turgutlu-Alaşehir ile Manisa-Soma, Alaşehir-Afyon demiryolları tamamlanmıştır. Bu arada Mudanya-Bursa hattı yapılarak 1892'de işletmeye açılmıştır. Ayrıca 1896'ya kadar İstanbul-İzmit-Ankara hattı ile buna ek olarak Eskişehir-Konya, Eskişehir-Kütahya ve Arifiye-Adapazarı arası demiryolları bitirilmiştir. Mersin-Tarsus-Adana demiryolu 1886'da tamamlanmıştır. Konya'dan Bağdat'a giden yol ise 1904'ten itibaren kademe kademe inşa edilmiştir. Demiryolları yapımına verilen bu hız dolayısıyladır ki bu döneme kadar Anadolu'da yapılan toplam hat uzunluğu 1597 kilometreye ulaşmıştır. Böylece Anadolu ulaşım tarihinde bu devre kadar en kolay nakliyatın sağlandığı, telgraftan sonra en seri haberleşmenin gerçekleştirildiği yeni bir döneme girilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, KK, nr. 2555; BA, Meclisi Vâlâ, nr. 21594; BA, İrâde-Dâhiliye, nr. 33369; Şekip Eskin, Türk Posta, Telgraf ve Telefon Tarihi, Ankara 1942, s. 15-16, 23; Karal, Osmanlı Tarihi, VIII, 461-467; M. Kemal Özergin, Anadolu Selçukluları Çağında Anadolu Yolları (doktora tezi, 1959), İÜ Ed. Fak. Tarih Semineri Kitaplığı, nr. 594; a.mlf., "Anadolu Selçuklu Kervansarayları", TD, sy. 20 (1965), s. 144-170; W. M. Ramsay, Anadolu'nun Tarihî Coğrafyası (trc. Mihri Pektaş), İstanbul 1960, s. 23-57; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu'nda Derbend Teşkilâtı, İstanbul 1967; a.mlf., "Meslekî Bir Teşekkül Olarak Kaldırımcılık ve Osmanlı Şehir Yolları Hakkında Bazı Düşünceler", GDAAD, sy. 1 (1972), s. 93-129; a.mlf., "Gemicilik", TM, XV (1969), s. 157-165; Yusuf Halaçoğlu, Osmanlı İmparatorluğu'nda Menzil Teşkilâtı ve Yol Sistemi (doçentlik tezi, 1982), İÜ Ed. Fak.; Osman Turan, "Selçuk Kervansarayları", TTK Belleten, X/39 (1946), s. 471-474.

Yusuf Halaçoğlu

4. Eğitim ve Öğretim.

Anadolu, tarihin en eski çağlarından beri yoğun bir ilmî ve fikrî faaliyete sahne olmuş, Selçuklular zamanında da en parlak devrini yaşamıştır. İslâmiyet'in yayılması ve Anadolu'da birliğin nisbeten sağlanması Türkler'in burada imar faaliyetlerini hızlandırmalarına zemin hazırlamıştır. Öte yandan Türkleşme ve İslâmlaşma çalışmaları aynı zamanda burada fikrî gelişmeyi de hızlandırmıştır. İslâm dünyasında Vezir Nizâmülmülk'ün başlattığı ve ilk örneklerini verdiği medrese ve külliye sistemi bundan dolayı en çok Anadolu'da rağbet görmüş ve en güzel örneklerini burada vermiştir. Anadolu Selçukluları, Beylikler'in ve Osmanlı Türkleri'nin ilim ve kültür hayatına en büyük hizmetleri, Anadolu'nun her tarafına sayısız medrese, kütüphane, dârüşşifa, hastahane, imaret, zâviye inşa etmeleri ve bunların mükemmel bir şekilde çalışmasını sağlamak için pek çok vakıflar

kurmalarıyla gerçekleşmiştir.

İslâm dünyasında ilk eğitim ve öğretim faaliyetleri önce camide başladı; Mescidi Nebevî'nin son cemaat mahallinde Suffe denilen bir bölüm devamlı surette eğitim için ayrılarak buraya devam edenlere "ehl-i Suffe" denildi. Gelenek halini alan bu uygulama Anadolu Selçukluları ve Osmanlılar döneminde çok yaygın bir şekilde devam etti. Anadolu köy ve kasabalarında mescidler halk için başlıca eğitim merkezleri oldu, bazan mescidlerin yanlarına çocuklar için mektep veya sıbyan mektebi denilen eğitim binaları eklendi. Şehirlerde ise eğitim için camilerden faydalanılmakla birlikte asıl öğretim faaliyetleri medreselerde yapılmaktaydı.

Cihad ve gazâ ile meşgul olan Anadolu Türk hükümdarları ilim ve kültür faaliyetlerine de daima destek oldular; ilim erbabına kıymetli hediyeler ve önemli görevler vererek onları mükâfatlandırdılar. Bu teşvik ve iltifat sebebiyle İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinden pek çok âlim Anadolu'ya geldi ve hükümdarlara değerli eserler takdim etti (örnekler için bk. Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 209-223). Ayrıca bazı hükümdarların da bizzat ilimle meşgul oldukları, eserler telif ettikleri bilinmektedir. Bu dönemde Türkçe dışında Arapça ve Farsça olarak da çok sayıda eser telif edildi.

Selçuklular'ın ve daha sonra kurulan devletlerin ilim alanındaki başarılarını gösteren önemli yapılardan olan Anadolu medreseleri, âbidevî portalleri, geniş eyvanları ile mimari bakımdan bir dönüm noktası olduğu gibi, uygulanan eğitim programları ile de yepyeni bir anlayışın başlangıcını teşkil ettiler. Medreselerin vakfiyeleri bu kültür müesseselerinin çalışma şekli, gelirleri ve sağladıkları eğitimin özellikleri hakkında ayrıntılı bilgiler vermektedir. Buna göre, medreselerden bazıları doğrudan doğruya İslâm hukuku, tıp, hadis, hey'et ve astronomi eğitimi veren ihtisas medreseleri idi. Meselâ Konya'daki İnce Minareli Medrese hadis, Sırçalı Medrese fıkıh, Kayseri'deki Çifte Medrese tıp, Kırşehir Cacabey ve Kütahya'daki Vâcidiye medreseleri ise astronomi ve hey'et öğretimine ayrılmıştı. Vakfiyelerde derslerin veriliş şekli ile müderrisin vasıfları gibi özel şartlar da yer alırdı. Nitekim Konya Karatay Medresesi'nde müderrisin tefsir, hadis, usul ve fen ilimlerinde ehliyetli, Hanefî mezhebinden bir âlim olması,

Sivas Gök Medrese vakfiyesinde müderrisin tercihen Şâfiî mezhebinden olması şartı yer almaktadır. Ayrıca medreselerde müderrisin yardımcısı olan muîdlere, hatta talebeye bile maaş ve bursların tahsis edildiği görülmektedir. Meselâ Konya Altın-apa (İplikçi) Medresesi vakfiyesinde çok başarılı üç talebeye ayda 15'er dinar, orta seviyeli on beş talebeye ayda 10'ar dinar, yeni başlayan yirmi öğrenciye de ayda 5'er dinar burs verilmesi öngörülmüştür. Ayrıca her yıl medreseye 100 dinar değerinde kitap alınması şart koşulmuştur. Bu dönemlerde medreselerdeki öğrenci sayısı ise devrin telakkisi gereği sınırlı tutulmuştur. Medreselerde bulunan kütüphanedeki kitaplardan istifade şekli ile kütüphane idaresi de belli bir esasa bağlanmıştır.

Anadolu'da Selçuklular, Dânişmendliler, Artuklular, İlhanlılar, Karamanlılar ve diğer beylikler zamanında inşa edilen medreseler yerleşim bölgelerine göre şu şekilde verilebilir: Afyon yakınında Sincanlı'da Boyalıköy Medresesi (1210); Akşehir'de Taşmedrese; Alaca'da Karahisar ve Hüseyin Gazi medreseleri (XIII. yüzyıl); Antalya'da Mübârizüddin Atabey Armağan (637/1239-40) ve Emîr Celâleddin Karatay (648/1250-51) medreseleri; Beçin'de Ahmed Gazi Medresesi (1375); Beyşehir'de Taşmedrese (1368); Diyarbekir'de Mesudiye (1191) ve Zinciriye medreseleri; Eğridir'de Taşmedrese (1301); Ermenek'te Tolmedrese (1349); Erzurum'da Çifte Minare (1253), Yâkutiye (1310) ve Ahmediye (1314) medreseleri; Antep'te Ahmed Çelebi Medresesi; Isparta civarında Atabey Mübârizüddin Ertokuş Medresesi (1224); Karaman'da Hatuniye Medresesi (783/1381-82); Kayseri'de Hoca Hasan (1193); Külük (1210),

Çifte Medrese (Şifâhiye-Giyâsiye) (602/1205-1206), Avgunu (Afgunu), Huand Hatun (635/1237-38), Emîr Sirâceddin (636/1238-39), Hacıkılıç (1275), Sâhibiye (1268) medreseleri; Kırşehir'de Cacabey (1272) ve Muzafferüddin (1246) medreseleri; Kızıltepe'de Hârizm Tâceddin Mesud Medresesi (1211); Konya'da Altınapa (1202), Tâcülvezîr (1239), Sırçalı (640/1242-43) medreseleri, İnce Minareli Medrese (1279) ve Emîr Celâleddin Karatay, Ali Gav (XIII. yüzyıl), Nizâmiye (1256) medreseleri; Kütahya'da Vâcidiye Medresesi (1314); Malatya'da Ulucami Medresesi (XIII. yüzyıl); Manisa'da İshak Bey Medresesi (1378); Mardin'de Şehidiye Medresesi (XIII. yüzyıl başları); Niğde'de Akmedrese (1409); Niksar'da Nizâmeddin Yağbasan Medresesi (1157); Seyidgazi'de Ümmühan Hatun

Medresesi (XIII. yüzyıl başları); Sinop'ta Süleyman Pervâne Medresesi (1262); Sivas'ta Gökmedrese (1271) ve Buruciye Medresesi (1272); Tokat'ta Çukur Medrese; Urfa'da Ulucami Medresesi; Ürgüp yakınında Taşkun Paşa Medresesi (Tekindağ, s. 9-10).

Osmanlılar'da ilk medrese İznik'te Orhan Bey tarafından tesis edilmiş, daha sonra Bursa'da ilk Osmanlı padişahları ve devlet adamları mükemmel medreseler kurmuşlardır. İznik Medresesi'ne, Mısır'da tahsilini tamamladıktan sonra Anadolu'ya dönen Dâvûd-i Kayserî tayin edilmiştir. Selçuklular zamanından itibaren görülen bu şekildeki uygulama Osmanlı Devleti'nin bilhassa kuruluş döneminde de sürmüş, ilk tahsillerini Anadolu şehirlerinde yapan talebeler Mısır, Şam, İran, Semerkant, Buhara gibi İslâm dünyasının belli merkezlerinde ihtisaslarını tamamladıktan sonra Anadolu'ya dönmüşlerdir. Nitekim kuruluş devri âlimlerinden Edebâli ve Muhsin-i Kayserî Şam'da; Dâvûd-i Kayserî, Molla Fenârî, Simavnalı Bedreddin ve Germiyanlı Ahmedî Kahire'de; Alâeddin-i Esved İran'da; Alâeddîn-i Rûmî Semerkant'ta; Kadızâde-i Rûmî Horasan ve Mâverâünnehir'de ihtisas yapmıştır. Ayrıca ilk Osmanlı padişahlarının teşvik edici tutumu ile İslâm dünyasından birçok tanınmış bilgin Anadolu'ya gelmiştir. Bunlar arasında Şeyh Mehmed Cezerî ile Şeyh Ahmed Cezerî, İbn Arabşah, Fahreddîn-i Acemî, Haydar-ı Herevî, Alâeddîn-i Tûsî, Seyyid Ali-i Acemî, Riyâziyeci Fethullah sayılabilir (Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 520-521). Bu çift yönlü ilim trafiği uzunca bir süre devam etmiştir. Hatta Fâtih Sultan Mehmed zamanında bile ilimde henüz istenilen seviyeye ulaşılamadığı, büyük bilginlerin hâlâ dışarıdan Osmanlı başşehrine geldiği görülmektedir. XVI. asırdan itibaren ise bu uygulama durmuş ve Osmanlı medreseleri kendi elemanları ile ihtiyaçlarını karşılamaya başlamıştır.

Kuruluş ve gelişme dönemi medreseleri bina ve müştemilât bakımından çok gelişmiş yapılar olmamakla birlikte eğitim seviyelerinin yüksek olduğu bilinmektedir. İslâm dünyasının çeşitli yerlerinden gelen âlimler büyük kültür merkezlerinin ilim ve fikir ortamını Anadolu medreselerine getirdiler. Aklî ve naklî ilimler derinlemesine ve hür bir çevre içerisinde okutuldu. Daha sonra İstanbul, Bursa gibi büyük şehirlerin medreselerinde aklî ilimler giderek zayıfladı, yerini naklî ilimlere bıraktı. Böylece bir duraklama ve gerileme devri başladı. Bununla birlikte Anadolu'nun bazı bölgelerinde eski

usulle tedrisata devam edildi. Nitekim XVII. yüzyılda bu konuyu ele alan Kâtib Çelebi, İstanbul medreselerindeki büyük ihtişam ve merasime karşılık eğitim seviyesinin düştüğünü, bunun yanında Doğu Anadolu'da bazı medreselerde klasik tarz aklî ve naklî ilimler okuyan mollaların büyük ulemâyı susturduklarını yakınarak anlatır. Bu yüzden bazı Anadolu şehirlerinde hiç İstanbul'a gelmeden büyük bilginlerin yetiştiği ve eserler yazdıkları görülmektedir.

Anadolu'da medreseler ve dolayısıyla ilim ve kültür hayatı belli merkezlerde toplanmıştır. Bunlar, 1. Eski Selçuklu merkezleri, 2. Beylikler'e ait merkezler, 3. Osmanlı merkezleri, 4. Şehzade sancakları, 5. Eyaletlerin paşa sancakları, 6. Devlet adamlarının çıktığı şehirler olmak üzere birkaç maddede toplanabilir. Nitekim Selçuklu ve Beylikler'e ait şehir merkezleri yanında Osmanlılar'a başşehir olmuş İznik, Bursa ve İstanbul oldukça yoğun ilmî faaliyetlere sahne oldu. Osmanlılar'da şehzadelerin sancak beyi olarak bulunduğu şehirler ilmî bakımdan canlılık kazandı. Bunlar arasında Amasya, Manisa, Kütahya bilhassa temayüz etti. Amasya'da II. Murad, II. Bayezid ve Şehzade Ahmed; Manisa'da ise Fâtih, III. Murad ve III. Mehmed'in sancak beylikleri döneminde önemli gelişmeler meydana geldi.

Osmanlı eyaletlerinde beylerbeyilerin ikamet ettikleri paşa sancaklarında birçok medrese ve mektep yapıldı, kütüphane, imaret vb. tesislerle buralar zenginleştirildi. Ankara, Konya, Kütahya, Sivas, Erzurum, Diyarbekir, Van gibi şehirlerde bulunan bu medreselere tanınmış ilim adamları müderris olarak tayin edildi. Aynı şekilde Kayseri, Nevşehir ve Tokat'ta olduğu gibi Osmanlı döneminde

büyük devlet adamları doğdukları şehir ve kasabaları büyük medrese, kütüphane, mektep, imaret vb. önemli kültür tesisleriyle süslediler ve buralara zengin vakıflar tahsis ettiler.

Bu olumlu gelişmeler zaman zaman kesintiye uğradı ve bozulmalar görüldü. XVI. yüzyılın ikinci yarısında başlayıp giderek şiddetlenen Celâlî isyanları, Anadolu'da sosyal ve iktisadî yapıyı olduğu gibi ilmî geleneği de bozdu. Kanûnî'nin saltanat iddiasında bulunan şehzadeleri etrafında toplanan, önceleri "yevmlü", sonraları "sarıca-sekban" adı verilen işsiz-

güçsüz takımı, bu olayların yatıştırılmasından sonra medreselere girdi. Âsi Celâlîler'in etrafında toplanan, ilimden nasipsiz pek çok kişi de aynı şekilde Anadolu'daki medreselere doldu. İlim, irfan ve tahsille ilgisi olmayan bu zümre medreselerin seviyesini düşürdü. Üç aylarda cer*re, diğer zamanlarda da devre çıkarak (bk. DEVRE ÇIKMA) köy ve kasabalarda halka hiçbir şey vermedikleri halde zorla aynî ve nakdî yardım topladılar. Tarihte "medreseli isyanları" veya "suhte harekâtı" adıyla bilinen bu üzücü olaylar, Anadolu'daki ilim hayatı ile birlikte halkın ilme ve ilim erbabına karşı beslediği geleneksel sevgiyi de yok etti. Anadolu ve Rumeli'deki medreselerin ıslahı ve sarsılan ilim geleneğinin yeniden sağlanması için büyük gayret sarfeden devlet Anadolu ve Rumeli kazaskerlerine hitaben sık sık fermanlar çıkardı ise de bunlar hiçbir köklü çözüm getirmedi.

XIX. yüzyılda hükümet yanlış bir tutum içine girerek medreseyi kendi haline terketti ve çareyi Avrupaî okullar açmada buldu. Ancak bu okullar genellikle İstanbul'da açıldı. Medreseden ayrı olarak bu yeni eğitim sisteminin Anadolu ve Rumeli'de yaygınlaşmasında II. Abdülhamid döneminde önemli hamleler yapıldı. Buna bağlı olarak Anadolu'da ve diğer bölgelerde pek çok okul açıldı (Kodaman, s. 167). Bu okulların eyaletlere göre dağılımı aşağıdaki tabloda görülebilir:

XIX. yüzyıl boyunca özellikle Anadolu'da görülen diğer bir kültür ve eğitim faaliyeti de yerli ve yabancı gayri müslim cemaatlerin açtıkları azınlık ve misyoner okullarıdır. Anadolu'daki şehir ve kasabalara, hatta bazı köylere kadar yayılan bu okullarda sistemli bir şekilde İslâm dışı dinlerin ve azınlıkların milliyet duygularının geliştirilmesine, buna karşılık Anadolu'daki Türk-İslâm benliğinin yok edilmesine yönelik çalışmalar yapılmaktaydı. Anadolu'daki medreselerin tamamen kendi kaderine terkedildiği, devletçe açılan resmî okulların zorlukla varlıklarını sürdürebildikleri bir dönemde bu misyoner ve azınlık okulları fevkalâde malî imkânlara sahiptiler. Bunlar misyoner teşkilâtları ve Avrupa devletleri tarafından destekleniyordu. Ancak Cumhuriyet döneminde millî devletin kurulmasıyla bu okulların faaliyetleri sınırlandırıldı, sayıları azalmaya başladı.

XIX ve bilhassa XX. yüzyılda Anadolu'da ilim ve kültür vasıtası olan birçok mahallî gazete ve mecmua da yayımlanmaya başladı. Hemen her

şehirde, hatta büyük kasabalarda yapılan bu nevi neşriyat çok defa kısa sürelerle faaliyet gösterebildi, savaşlar ve malî imkânsızlıklar yüzünden sık sık kesintiye uğradı. Tam olarak adları ve sayıları bilinmeyen bu neşriyatın bugün Anadolu'nun kültür hayatına, millî şuurun uyanmasına, idarî ve siyasî tarihin tanınmasına yardımcı olduğu bir gerçektir.

Cumhuriyet Türkiyesi'nde Anadolu'nun bütün il ve ilçelerinde lise ve çeşitli meslek okulları açılmıştır. Öte yandan İstanbul ve Edirne dışındaki Anadolu şehirlerinde yirmi iki üniversite kurulmuştur. Pek çok şehirde de bu üniversitelere bağlı yüksek okullar mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

Kâtib Çelebi, Mîzânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ehak (nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1972, s. 9-10; M. Çağatay Uluçay, XVII. Asırda Saruhan'da Eşkıyalık ve Halk Hareketleri, İstanbul 1944, s. 23-30; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 520-521; a.mlf., Anadolu Beylikleri, s. 209-223; Aptullah Kuran, Anadolu Medreseleri, Ankara 1969, I. c.; Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, İstanbul 1973, s. 150-157; Ş. Tekindağ, "Medrese Dönemi", Cumhuriyetin 50. Yılında İstanbul Üniversitesi, İstanbul 1973, s. 7-10; Ekrem Hakkı Ayverdi - İ. Aydın Yüksel, İlk 250 Senenin Osmanlı Mi'mârîsi, İstanbul 1976, s. 83-100; Osman Nuri Ergin, Türkiye Maarif Tarihi, İstanbul 1977, I-V; Cl. Cahen, Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 245-256; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (İstanbul 1980), II, 74-79; Osman Turan, Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1980, s. 34-39, 75-79, 120-122, 219-222; a.mlf., "Selçuk Devri Vakfiyeleri I: Şemseddin Altun-Aba, Vakfiyyesi ve Hayatı", TTK Belleten, XI/42 (1947), s. 199, 204-207; a.mlf., "Selçuk Devri Vakfiyeleri III: Celâleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri", a.e., XII/45 (1948), s. 71-83; Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, tür.yer.; Bayram Kodaman, Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi, İstanbul 1980, s. 164-167; Osman Çetin, Anadolu'da İslâmiyetin Yayılışı, İstanbul 1981, s. 156-160; Mustafa Bilge, İlk Osmanlı Medreseleri,

İstanbul 1984, s. 5-10; Tuncer Baykara, Türkiye Selçukluları Devrinde Konya, Ankara 1985, s. 86-92; Hasan Duman, Katalog, tür.yer.; İsmail E. Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II: Kuruluştan Tanzimata Kadar Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri, Ankara 1988, s. 54-57; Mustafa Akdağ, "Medreseli İsyanları", İFM, II (1950), s. 361-387; Atilla Çetin, "Maarif Nazırı Ahmed Zühdü Paşa'nın Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Yabancı Okullar Hakkında Raporu", GDAAD, sy. 10-11 (1981-82), s. 189-220.

Mehmet İpşirli

5. Sanat.

"Anadolu sanatı" deyimi, bu yarımadada yaşamış olan farklı sanat dönemlerini ve değişik bölgelerdeki sanat üslûplarını ifade eder. Üst üste gelen göç dalgalarının sonucu beliren farklı kültür ve sanatlar, aşılması güç tabii engeller sebebiyle derin farklılıklar gösteren bölge üslûpları, bu ülkede tek ve mütecânis bir sanatın şekillenmesine izin

vermemiştir. Bu sebeple "Anadolu sanatı" yerine "Anadolu sanatları'ndan bahsetmek daha ilmî ve doğru olur.

Anadolu'da insan elinden çıkma ilk eşya, alet veya plastik sanat eserlerine Üst Paleolitik devrede rastlanmaktadır. Antalya yakınındaki Karain, Belbaşı ve Beldibi mağaralarının duvarlarında ve kaya sığınaklarındaki hayvan figürlerini çoğu zaman kırmızı boya ile çalışılmış resimleri en eski sanat eserleri olarak kabul etmek mümkündür. Yaklaşık milâttan önce 10.000'den daha eskiye inen bu resimler, henüz şehir ve köy kuramamış toplulukların eserleridir. O dönemde maden kullanılmadığından çakmak taşı, opsidyen, kemik, boynuz ve ahşap ham madde olarak işlenmiştir. Renkler, toprak boyalarla veya bitkilerden sağlanan tabii boyalarla elde edilmiştir.

Ziraat ve hayvancılığın önemli gelişmeler halinde kendini belli ettiği Neolitik devre, Konya yakınındaki Çatalhöyük kazılarında en karakteristik buluntularını vermiştir. Milâttan önce 7000-6000 yılları arasına tarihlenen bu merkez önemli bir yerleşme alanı olarak dikkati çeker. Kerpiç ve ahşap malzeme kullanılarak yapılan evler birbirine bitişik inşa edilmiş, böylece bir köy dokusu ortaya çıkmıştır. Kazılar sırasında ortaya çıkarılan buluntular arasında, en eski dokuma ürünleri olan kumaş kalıntıları, elbise iğneleri, takılar ve boncuklara sıkça rastlanmaktadır. Maden buluntular arasında kurşun ve bakırdan yapılmış küçük eşya, metalurji sanatının ilk örnekleri sayılır. Aynı şekilde Diyarbakır'daki Çayönü'nde bulunan bakır ve malahitten, dövme tekniğinde yapılmış iğneler, boncuklar Anadolu'da maden kullanımının yayılmaya başladığını gösterir.

Tapınak olarak düzenlenen bazı Çatalhöyük evlerinin duvarlarındaki resimler, dinî konulu kabartma ve heykellere bakılırsa kadın tanrıça ve boğa başlarına özellikle saygı gösterilmiştir.

Anadolu'da Kalkolitik devre ait metal ve taş aletler, Hacılar buluntularına göre milâttan önce 5000 yıllarına tarihlenir. Diğer önemli buluntu merkezi de Alişar'dır. Bronz çağı, sanat eserleri açısından farklı bölgelerde zengin bir tabaka teşkil eder. Kabaca milâttan önce 3000-2500 yılları arasına tarihlenen bu devre Troya höyüğünün ilk iki katında önemli buluntular verir. Orta Anadolu'da Kızılırmak yayı içinde Hatti adı verilen topluluğun kalıntılarında gerçek Bronz çağı eserlerine rastlanır. Hititler'den önce parlak bir kültür sergileyen bu topluluğun başşehri Hattuşa sonraları Hititler'in de merkezi olmuştur. Aynı bölgedeki Alacahöyük'te (Çorum) bronz, altın ve gümüşten olağan üstü değerde ve eşsiz eserler ele geçmiştir.

Hatti kültürüyle çağdaş olarak Batı Anadolu'daki Troya (Çanakkale) buluntuları, daha çok Ege adalarındaki eserlere benzeyen Batılı bir hava taşır. Bununla birlikte Anadolu'nun iç bölgeleriyle olan kültürel ve ticarî ilişki açıkça görülür.

III. binyılın sonunda pek çok beyliğin hüküm sürdüğü Anadolu'da en önemli siyasî yapı olarak Hititler ortaya çıkar. Kızılırmak yayı içinde ve eski Hatti geleneğine dayanan bu toplum çivi yazısı ve resim yazısı (bir çeşit hiyeroglif) kullanmakta, bunlarla gelişmiş bir sanat devresi

başlamaktadır. Büyük ve düzgün kesme taş mimarisi Anadolu için bir yeniliktir. Milâttan önce 1450-1200 arasında zirve noktasına ulaşan eserler arasında sur duvarları, taş kemerli yeraltı geçitleri, Yakındoğu'nun en mükemmel askerî mimarisi olarak belirir.

Hititler'le çağdaş olmak üzere Anadolu'nun başka bölgelerinde orijinal kültürlere rastlanmaktadır. Güneydoğu'da Mitanniler, Hurriler ve Luviler bunlardan birkaçıdır.

Milâttan önce 1180-775 yılları arasında Anadolu büyük ve yıkıcı bir göçe sahne olmuştur. Hitit, Asur ve hatta Mısır yazılı kaynaklarında sözü edilen bu insan dalgalarının gelişiyle şehirler yıkılmış, sanat eserlerinin yaratıcısı olan topluluklar dağılmıştır. Bu dönem, daha önce birkaç defa tekrarlanmış olan yıkım ve kültür kesintisini beraberinde getirdiğinden "karanlık çağ" olarak adlandırılmıştır.

Doğu Anadolu'da Van gölü çevresindeki platoda varlığını sürdüren Urartular ise milâttan önce 900-600 yılları arasında parlak eserler bırakarak tarih sahnesinden çekildiler. Bunlarda hayvancılığa dayanan bir ekonomi yanında gelişkin bir şehir hayatı da görülmektedir. Izgara planlı şehirler, büyük kesme taş blokların kullanıldığı sivil ve askerî mimari bu kültür için oldukça tipik örneklerdir. Bunun yanında çok gelişmiş bir metal sanatı da dikkati çeker. Döküm ve dövme tekniğinde yapılmış insan ve hayvan başlı kulpları olan bronz kazanlar, ince işlenmiş metal kemer ve miğferlerin güçlü etkileri Frigya, Yunanistan ve Etrürya'ya kadar uzanmıştır.

Orta Anadolu'da Egeli bir karakter taşımakla birlikte geç Hitit ve Urartu etkileri gösteren Frigya sanatı, milâttan önce 750-300 arasında parlak bir devre yaşar. Başşehir Gordion'da yapılan kazılar vazo, tekstil ve küçük eşya bakımından zengin sonuçlar vermiştir. Daha çok kaya mezarları ve kabartmalarıyla ünlü olan bu kültürün en önemli anıtı Midas'ın Mezarı adıyla bilinir. 17 m. yüksekliğinde büyük bir kaya blokuna oyulan

anıt mezar Eskişehir ili yakınında bulunmaktadır.

Genel olarak "antik medeniyet" adıyla yayınlara geçen Yunanistan, Ege adaları ve Batı Anadolu'daki kültürler, kıyıları Ege ve Akdeniz'e bitişik

kara parçalarının ortak katkılarıyla şekillenmiştir. Göç, ticaret ve kolonizasyon sonucunda şekillenen alışverişler milâttan önce VI. yüzyıla doğru ortak bir medeniyetin doğmasına sebep olmuştur. Bu sentezde özellikle Batı Anadolu'nun katkıları büyüktür. Homeros, Herodotos, Thales ve daha birçok kültür adamının Anadolulu olması bu katkıların ölçüsü hakkında bir fikir vermektedir. Arkeolojik kazılar İzmir (Smyrna) şehrinin kuruluşunu milâttan önce 1000 yılından daha eski devrelere kadar indirmektedir. Bu sıralarda Yunanistan'da aynı ölçüde yüksek bir kültürden bahsetmek mümkün değildir. Milâttan önce 1050-750 yılları arasında Anadolu'ya gelen Yunanistanlı göçmenlerle birlikte İyonya'nın ilim, kültür, felsefe ve sanattaki etkileri İtalya'ya kadar ulaşmıştır.

Büyük İskender'in milâttan önce 334'te Anadolu'ya geçişiyle birlikte Helen kültürü Doğu zihniyetiyle karşılaştı, böylece Anadolu ve Asya etkileri Yunan kültürüne yeni bir şekil verdi. Nitekim milâttan önce 300-30 arasındaki bu devreye Helen devri değil, Helenistik devir adı verilmesi, bu yeni doğan kültürde Anadolu ve Doğu'nun katkıları dolayısıyladır. Bu dönem mimarisinde Hermogenes adlı mimarın Batı Anadolu'da ortaya koyduğu esaslar standartlaşarak bundan sonraki devreler için klasik oranlar ve modeller oldu. Dünyanın yedi harikasından biri sayılan Halikarnassos'taki (Bodrum) Mavzoleum, milâttan önce 350 dolaylarında yapıldı. Antik yazarların uzun uzun anlattıkları bu eser geçen yüzyılda gerçekleştirilen kazılarla ortaya çıkarılmış ve başlıca parçaları British Museum'a taşınmıştır. Helenistik devir heykel sanatı Anadolu'ya has incelik ve duygulu bir yorumla ele alınmıştır. İskender Lahdi ve Ağlayan Kadınlar Lahdi adlarıyla bilinen iki eserde, bu devre mahsus özellikler ve Doğu motifleri en canlı şekilde ortaya konulmaktadır. Helenistik mimari ve heykel sanatının en mükemmel sentezi ise Bergama Zeus Sunağı'nda görülür.

Öte yandan Anadolu'da Roma çağı sanat gelişmeleri, milâttan önce 30 ile milâttan sonra 395 arasında başarılı örnekler vermiştir. Buna bağlı olarak büyük devlet binaları, hamamlar ve tiyatroların inşası bakımından canlı bir faaliyet görülmektedir. Köprü ve su kemerlerinin inşasında kendini belli eden sağlam ve rasyonel anlayış yerli Anadolu kültüründen fazlaca etkilenmemiş, zafer takı ve gladyatör dövüşleri için yapılan "circus"lar Anadolu'da fazlaca tutunmamıştır. Heykel sanatı ise Perge ve Afrodisias

gibi bölge ekolleri halinde gelişmesini sürdürmüştür.

Anadolu sanatının tarihinde en köklü dönüm noktalarından biri, Bizans genel kavramıyla ifade edilen yeni devrenin başlangıcıdır. Bir tarife göre Roma sanatının hıristiyanlaşarak devamı demek olan Bizans sanatı, 1000 yıldan biraz daha uzun süren bir devre olduğundan bu ülkenin kültür tarihinde derin izler bırakmıştır. Daha Roma çağında yayılmaya başlayan Hıristiyanlık Konstantinus adlı imparator tarafından benimsenmiş, çok tanrılı inanç yavaş yavaş gerilemiştir. İkiye ayrılmış olan imparatorluğun doğudaki başşehrinin İstanbul’a taşınması, yeniden şekillenen yapıyı Anadolu’ya iyice yaklaştırmıştır. Bu durum Bizans sanatını Ortaçağ boyunca İslâm sanatıyla sürekli ve yoğun bir münasebet içine sokmuş, mimari teknikler ve tezyinatta Doğu’nun etkileri her zaman kendini belli etmiştir. Bu arada Helenistik miras da Bizans’ı etkilemiştir. Bulundukları bölgelere göre Bizans mimari eserlerinde bazan Suriye ve Irak, bazan da İran ve Asya etkileri görülmektedir.

Bizans dinî mimarisinin ilk ve önemli tipi olan bazilika, plan şeması bakımından antik tapınaklara dayanmaktadır ki Didima, Bergama, Side, Hierapolis ve Ankara’daki tapınakların hıristiyan ibadeti için tâdil edilerek kullanıldığı bellidir. Uzunlamasına gelişen bazilika planı ile merkezî planın kaynaştırılması kubbeli bazilikaları ortaya çıkarmış, buna göre uzunlamasına gelişen yapılarda orta kesimi vurgulayan bir kubbe ile merkezî yapı yapma yolunda adımlar atılmıştır. Bu plan tipinin bir örneği Hierapolis’te (Denizli, Pamukkale), daha önemli olarak da İstanbul’da Ayasofya’da denenmiştir.

İç Anadolu’daki Bizans mimarisi kendine mahsus özelliklerle ayrılır. Karaman dolaylarındaki Binbir Kilise yapılar topluluğunda en çok rastlanan yapı tipi birkaç nefli bazilikadır. Bu yapıların başlıca özellikleri muntazam kesme taşla yapılmış olmaları, bodur pâyeler üzerine oturan at nalı biçimli kemerlerle takviyeli tonozlarla örtülmüş olmalarıdır.

Tarih geleneği Anadolu’daki İslâm varlığını Emevî ve Büyük Selçuklular’la başlatır. Ancak gerek İslâmiyet’in gerekse

Türkler'in Anadolu'ya kesin bir biçimde yerleşmeleri, Selçuklular'ın bu ülkeye gelişiyle mümkün olmuştur. Anadolu Selçukluları'nın sanatı karmaşık yapılı olduğu kadar canlıdır. Bu sanata ait ifade yollarının çeşitli ve zengin olması, bu kültür potasına katılan unsurların farklı oluşuna bağlanır. Budizm, İran, Anadolu'nun yerli kültürleri, totemizm ve İslâmî tarikatların kalıntıları ile bugün için bilemediğimiz kaynaklardan gelen unsurlar her an karşımıza çıkmaktadır. Mimariden çini sanatına, mûsiki ve rakstan ahşap oymalara kadar uzanan çeşitli alanlardaki üslûplar, yaklaşımlar ve tematik tercihler alabildiğine çeşitlidir.

Anadolu Selçuklu sanatı, XI. yüzyıl ortalarından yaklaşık XIII. yüzyıl sonuna kadar süren bir üslûp devresi olarak kendisini belli eder. Türk sanatının uzun gelişim çizgisinde çok özel bir yer tutan bu devre, bir bakıma İran Büyük Selçuklu sanatının uzantısı, öte yandan yeni karşılaştığı Küçük Asya kültürlerinin bir sentezi gibidir. Temel anlayış genel İslâm sanatı ve daha sonraları şekillenecek olan Osmanlı sanatıyla benzerlikler göstermekle birlikte, belirli tarihî ve coğrafî faktörler Selçuklu sanatını farklı bir çehreye büründürmüş, başka devrelerde ve bölgelerde örneğine rastlanmayan eserlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Yaklaşık 200 yıl süren ve Anadolu'nun pek çok yöresine yayılan Selçuklu sanatı İran, Suriye, Orta Asya ve bir kısım yerli kültürlerin bir sentezi gibidir. Anadolu gibi kültürel yapısı karmaşık bir bölgeye girerken beraberlerinde uzak diyarların geleneklerini de getirmiş olan bu toplum, bir yandan Bizans ve Haçlı baskılarıyla mücadele ederken öte yandan Moğol istilâsına mâruz kalarak bir hayli sarsılmıştır. Buna rağmen Selçuklu sanatı büyük ve cesaretli bir teşebbüs içine girmiş, ancak kendi klasiğine ulaşamamıştır.

XII ve XIII. yüzyıl Anadolu Türk sanatı, Konya Selçuklu Sultanlığı hâkim oluncaya kadar bazı yörelerde hüküm süren Türkmen beylikleri tarafından temsil edilmiştir. Artuklu, Saltuklu, Dânişmendli ve Mengücüklü adlarıyla anılan bu beylikler daha çok Konya'nın doğusunda kalan bölgelerde faaliyet göstermişlerdir. Birbirlerinden sadece hüküm sürdükleri bölgeler bakımından ayrılan bu beyliklerin mimari eserlerini genel olarak Selçuklu sanatı başlığı altında toplamak da mümkündür.

Selçuklu sanatının temel anlayışı, yukarıda belirtildiği gibi, genel İslâm sanatı ve daha sonra şekillenecek olan Osmanlı sanatıyla benzerlikler göstermekle birlikte özel bir kimlikle ortaya çıkmıştır. Bu sanatın üç temel kaynağa dayandığı söylenebilir. Bunlardan birincisi, İslâm'ın temel felsefesini işleyen biçimlerdeki mânevî özdür. İkinci kaynak yerli kültürlerin kaçınılmaz etkisidir. Üçüncü olarak da başlangıçları İslâm öncesi devrelere kadar inen Asya Türk sanatının motifleridir.

Diğer müslüman toplumlarda olduğu gibi Selçuklular'da da cami hayatın odak noktasını teşkil etmiştir. O devirde daha çok "mescid" adını taşıyan bu yapılar, sadece beş vakit namaza açık tutulmanın ötesinde şehrin veya kasaba ileri gelenlerinin toplandığı, siyasî ve günlük işlerin konuşulduğu, birtakım kararların alındığı yerler olmuştur. Yerleşim merkezlerinde yer alan ve "mescidi cuma" adıyla anılan büyük camiler bu devrin sanat üslûbunu önemli ölçüde yansıtan yapılar olarak görülür.

Selçuklu medreseleri ise başlangıçtan itibaren İslâm kültürü, özellikle de Sünnî politikanın beslendiği merkezlerdi. Dinî ve müsbet ilimlerle ilgili derslerin yapıldığı bu kurumlardan bir kısmının rasathane, bir kısmının ise şifahane olarak kullanıldığını gösteren belirtiler mevcuttur.

Anadolu Selçuklu kümbetleri de pek çok bakımdan İran Büyük Selçuklu kümbetlerinin bir devamı veya uzantısı şeklindedir. Çoğu zaman daha küçük ölçüde olmakla birlikte biçim, inşa teknikleri ve dekorasyon her iki bölgede yakın benzerlikler gösterir. Sembolik bir mezar anıtı niteliğindeki kümbetler, çok defa bağımsız mimari eserler halinde, bazı durumlarda ise medrese veya camilerle birlikte bir bütün olarak inşa edilmiştir. Meselâ Erzurum'daki Yâkutiye Medresesi'ne bağlı olarak inşa edilen kümbet (1310) bu tür bir denemedir.

Selçuklu mimarları dinî yapılarda olduğu kadar konaklama tesisi ve hastahane gibi yapı tiplerinde de başarılı eserler vermişlerdir. Bunlar arasında, her türlü sağlık işlerinin görüldüğü şifahaneler önemli bir yer tutmaktadır. Sivas'ta 1218 yılında yapılan Keykâvus Dârüşşifası, ortada bir avlu ve onun etrafında sıralanmış koğuşlar ve dershanelerle medreselere benzer bir plan gösterir. Bu binanın hem hastahane hem de bir tıp okulu olduğu kabul edilmektedir.

Çeşitli iç isyanlar, Bizans'la sürekli savaş ve Haçlı seferlerine rağmen

XIII. yüzyılda Anadolu önemli bir ticaret ağına ve yol şebekesine sahipti. Kervanların rahat ve emniyet içinde seyahat edebilmeleri için yer yer kervansaraylar yapılmıştı. Dış görünüşü bakımından kaleyi andıran bu yapılar çok sayıda insan, yük hayvanı ve eşyayı barındırabilecek şekilde inşa edilmiştir. Kayseri-Sivas yolu üzerinde Alâeddin Keykubad'ın emriyle inşa ettirilen Sultanhan bu tesislerin en güzel örneğidir.

Anadolu Selçuklu sanatı, süsleme çeşitliliği açısından diğer çevrelerdeki İslâm sanatlarından farklıdır. Gerek el sanatları gerekse mimari dekorasyon inanılmaz zenginliklerle her zaman araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Daha çok bitkilerle geometrik şekiller ve yazıdan meydana gelen süs unsurlarına az sayıda insan ve hayvan figürü de eklenebilir. Hemen her konuda üslûplaştırma ve soyutlama kendini belli eder. Taş, ahşap ve çini kitâbelerdeki nesih ve özellikle çiçekli kûfî yazı türleri her ölçüde ve teknikte başarıyla uygulanmıştır. Bütün İslâm dünyasında görülen geometrik kompozisyonlar sonsuz çeşitlemeler halinde denenmiş, en karmaşık sistemler tuğla örgülerde veya mozaik çini eserlerde örneklenmiştir. Geometrik süslemelerde ulaşılan zevk aynı zamanda hendese ilmindeki seviyeyi göstermesi bakımından da önemlidir. Tek şekil veya madalyonlar halinde işlenen yıldızlar ve fırıldak formlarının birtakım sembolik mânalar ifade ettiği zannedilmektedir. İslâmiyet'in başlangıcından beri tezyinatın önemli bir unsuru olan bitkiler, Selçuklu sanatçısının elinde daha da gelişmiş, lotus, palmet ve özellikle rûmîler yüksek bir üslûp seviyesine ulaştırılmıştır. Bu sanatın en ilgi çekici konusu figürlü konulardır denebilir. Sayıca çok az olmakla birlikte Selçuklu eserlerinde insan, hayvan ve fantastik yaratıkların resmedildiği görülür.

Selçuklu ve Bizans kültürü her an yanyana yaşamış ve dolayısıyla ikisi arasında alışverişler görülmüştür. Bu alışverişlerin ölçüsü her bölgede farklı olmuştur. Zaman içinde Moğol istilâsının Anadolu'ya getirdiği yenilikler de bu senteze katılınca Asya kökenli Selçuklu sanatı yepyeni bir üslûp kazanmış, Anadolu'da kendine has bir kültür ve sanat potası yaratmıştır. XI. yüzyılın sonundan XIII. yüzyılın sonuna kadar Anadolu Selçuklu sanatının mimari alandaki en büyük başarısı, cami planında mihrap önündeki kubbeyi

büyütmek olmuştur. Başlangıcı Gazneli ve Büyük Selçuklu mimarisine dayanan bu gelişme, Beylikler devrinde daha mantıklı bir biçimde ele alınmış ve nihayet muhteşem Osmanlı kubbelerine esas teşkil etmiştir.

İnşaat malzemesi olarak uzun süre tuğla kullanılmış, zamanla Anadolu'daki taş işçiliği devreye girerek bu malzemeyle mükemmel eserler verilmiştir. Mimari tezyinatta kullanılan mozaik çini tekniği büyük bir ustalıkla son sınırlarına kadar kullanılmıştır. Selçuklular Anadolu'ya gelinceye kadar bu yarımadada bahse değer bir çini kullanımı yoktur. Selçuklu çini sanatında fîrûze, mor, lâcivert ve beyaz renklerle elde edilen âhenk diğer İslâm ülkelerine göre çok farklı bir estetik özellik gösterir. Ahşap işçiliği derin sathî oymaların yanında kündekâri teknikte eşsiz eserler vermiştir.

On iki büyük beyliğin ayrı ayrı bölgelerde yönetimi ele aldığı XIV. yüzyıl boyunca Selçuklu sanat üslûbu etkisini sürdürmekle birlikte yeni araştırmalar da kendini göstermiştir. Selçuklu mirasının sahibi olarak ortaya çıkan Karamanoğulları, medrese yapılarında Selçuklu biçimlerini ısrarla devam ettirmişlerdir. 1256'dan Fâtih devrine kadar varlığını sürdüren Karamanlılar'ın muhafazakâr üslûbuna karşılık, merkezi Manisa'da bulunan Saruhanlı Beyliği mimari alanında önemli bir adım atmıştır. İshak Bey'in 1376'da bir külliye olarak yaptırdığı yapılar topluluğuna bağlı Manisa Ulucamii'nin 10.80 m. çapındaki mihrap önü kubbesi ve diğer plan özellikleri Osmanlı camilerine esas teşkil eden örneklerden biri olmuştur. Sekiz desteğe oturan merkezî kubbe, camiden tamamen ayrı ve son cemaat yerini de içine alan revaklı avlu önemli gelişmeler olarak dikkati çeker.

Beylikler devri mimarisi, Batı Anadolu'ya yaklaştıkça yenilik ve çeşitlilikler gösterir. Kullanılan malzeme ve özellikle taşın türleri artar. Bina cephelerinde genişleyen açıklıklar, giriş bölümlerinin teşkilâtlanması, kubbealtı yapı ilişkisi dikkati çeken hususlardır.

Anadolu beylikleri içinde en uç noktada Bizans sınırında bulunan Osmanlılar, diğer beylikleri de idarelerine alarak Anadolu Türk birliğini kurdular. İleride üç kıtaya yayılacak olan bu devletin mimarisine ait ilk önemli örnekler İznik'te görülür. 1333 tarihli Hacı Özbek Camii, üç bölmeli son cemaat yeri ve iç mekânı örten tek kubbesiyle XIII. yüzyıl Selçuklu mescidleri geleneğini sürdürür. Son cemaat yerindeki gelişme, 1378 tarihli

İznik Yeşilcami'de yerli yerine oturacaktır. Bu camide görülen renkli çinilerle bezenmiş tuğla minare Selçuklu geleneğine bağlı önemli bir unsurdur. Yine İznik'te I. Murad'ın annesi Nilüfer Hatun'un hâtırasına inşa edilen 1388 tarihli imaret, tabhaneli cami planına göre yapılmıştır. Derinliğine ve enlemesine uzanan mekânlar kubbe ve tonozlarla örtülmüş olup duvarlar bir sıra kesme taş, üç sıra tuğla ile oldukça renkli ve hareketli bir etki bırakmaktadır. Yine Selçuklu geleneğine dayanan çok kubbeli camilerin âbidevî bir örneği Bursa Ulucamii'nde denenmiştir.

XIV. yüzyılın sonundan itibaren hızla gelişmeye başlayan Osmanlı cami mimarisinin bütün özelliklerini Bursa Yeşilcami'de görmek mümkündür. Çelebi Sultan Mehmed'in mimar Hacı İvaz'a yaptırdığı cami, arka arkaya iki kubbe, yanlarda sivri kubbeli birer eyvanla hareketli bir örtü sistemine sahiptir.

II. Murad'ın 1436'da Edirne'de yaptırdığı Murâdiye Camii ise tabhaneli cami planının sadeleşmiş bir örneğidir. Aynı sultanın yine Edirne'de yaptırmış olduğu Üç Şerefeli Cami, Mimar Sinan döneminde belirginlik kazanan âbidevî mekân fikrinin en sağlam örneğini teşkil eder.

Bu dönemin medrese yapıları esas çizgileri bakımından Selçuklu medreselerinin devamı gibidir. Şu farkla ki planlar daha sade tutulmuş, duvar örgülerinde taş tuğla sıraları tercih edilmiştir.

Erken devir örneklerinde de görüldüğü gibi klasik devir Osmanlı camisinin dış görünüşünü karakterize eden unsurlar, yarım küre şeklindeki kubbelerle bunları taşıyan düzgün kesme taştan prizmatik bina gövdesidir. Plan ne olursa olsun, kare mekânı örten tek kubbe veya eşit büyüklükte ardarda iki kubbe yahut da merkezde bir büyük ve çevresinde kubbeler sistemi, duvarlarla rasyonel bir biçimde kaynaşır. Özellikle klasik devirde, yukarıdan aşağıya genişleyerek inen kütle kompozisyonu, basamaklı, uyum sağlayan bir görünüş sunar. İki, dört veya altı minareyle köşelerde dengelenen dış görünüş bir Bizans kilisesine hiç benzemez.

Kubbe kasnağının hemen daima mâkul bir seviyede tutulmuş olması, ana kütleyle kubbe arasında uyumlu bir geçiş sağlar. Bizans'ta kubbe kasnağı çoğu zaman kubbenin kendisinden daha yüksek olabilmektedir. Tuğla ile

taşın farklı sıralar halinde örülmesi, özellikle erken devir camilerinde yaygındır. Fakat Osmanlı cami yapılarını belirleyen malzeme klasik devir için her zaman düzgün kesme taşlar olmuştur.

Mimar Sinan ekolünün ulaştığı nokta ile XVI. yüzyıl Osmanlı toplumunun inşaat faaliyetlerine eğilme tarzı arasında yakın bir bağlantı vardır. Sinan toplumun koyduğu çerçeveye uyan değer hükümleriyle tam bir uyum içinde olduğundan kendi anlayışını temsil eden bir sembol olmuştur. Şartların getirdiği istekler, ekonomik gelişme, toplum hayatının bütün yönlerinde görülen değişiklikler, dolaylı da olsa Sinan ekolünde yoğunlaşmıştır. Sinan çağında sistemin bütün müesseseleri ve yapıları yerli yerine oturmuştur. Kısacası, Osmanlı klasik çağı ile Sinan ekolünün aynı tarih kesiti içinde buluşması tesadüf değildir. Böylesine bir buluşmayı en iyi ifade eden eser İstanbul'daki Süleymaniye Camii ve Külliyesi'dir.

Sinan'ın ölümünden sonra talebeleri, Sultan Ahmed Camii mimarı Sedefkâr Mehmed Ağa, Yenicami mimarı Dâvud Ağa ve Dalgıç Ahmed Çavuş, bir süre daha mimarideki klasik üslûbun geleneğini sonraki kuşaklara taşıdılar. Ancak her alanda olduğu gibi mimarlıkta da ölçü ve esaslar değişmiş, kaybolmuş, klasik devir tamamlanmıştır. Geç klasik çağ diyebileceğimiz bir devreden sonra Osmanlı mimarisinde kendine mahsus yeni bir üslûp gelişmemiştir. Barok çağa kadar Avrupa mimarisiyle alışverişleri çok sınırlı olan Osmanlı mimarisi, Lâle Devri (1718-1730) adıyla bilinen dönemden başlayarak hızlı bir Batılılaşma havasına girmiştir. Bu dönemde mekân mimarisinde yenilik görülmez. Nitekim ardarda gelen barok ve ampir üslûpları dönemlerinde bazı büyük camiler yapılmakla birlikte yapı faaliyetinin ağırlık noktası saray, köşk ve kasırlara kaymış, yüklü bir dekorasyon ve bir süs mimarisi ortaya koymaktan öteye gidilememiştir. 1900'lü yıllardan sonra neoklasik adıyla bilinen yeni bir mimari hareket belirmişse de Osmanlı sanatına özenerek bir çeşit rönesans yaratmaya çalışan bu akım, pek doyurucu ve kullanışlı olmadığından Anadolu'daki Türk sanatında tarihî üslûplar sona ermiştir.

Anadolu Türk sanatının mimari başarılarını dinî yapılar dışında askerî ve sivil mimaride de görmek mümkündür. Selçuklu fetihleriyle büyüyüp genişleyen şehirler, gerek savunma tesisleri gerekse ticarî yapılar bakımından yeni mimari tipler kazanmıştır.

Eski şehirlerin akropolisi niteliğindeki iç kaleler daha çok idarî merkez durumunu sürdürürken şehirleri kuşatan dış kaleler genişleyen sur duvarları halinde yeni takviyelerle büyütülmüştür. Tamamen Osmanlı devrinde yapılmış olan İstanbul'daki Rumelihisarı ve Yedikule örnekleri, mimari kuruluşun topografik yapıyla olan münasebetini en mükemmel şekilde yansıtmaktadır.

Anadolu Türk sanatında karşımıza çıkan en ilginç yapılardan biri de köprülerdir. En eski örneklerini Artuklu bölgesinde bulduğumuz Hasankeyf, Cizre, Malabadi, Çerik ve Dunaysır köprüleri bunların en önemlileridir. Bugün bile kullanılan bu eserler, Osmanlı devrinde özellikle Mimar Sinan'ın projeleriyle yeni yorumlar kazanmıştır.

Hamamlar, Anadolu'daki örnekleriyle, toplumun temizlik konusuna verdikleri önemden dolayı sayıları hızla artan ve çeşitlenen mimari tiplerdir. Sıcaklık ve halvet kısımları esas alınarak değişik plan şemaları halinde karşımıza çıkan bu yapılar kubbe, tonoz gibi değişik örtü sistemiyle kapatılmış, zengin bir alçı işçiliği ile hareketli bir mimari tarz ortaya çıkarılmıştır.

Ticaret ve ulaşımın gelişmesiyle birlikte kervan yolları üzerindeki Selçuklu kervansarayları Osmanlı döneminde de kullanılmaya devam edilmiş, bunlara ek olarak şehir içinde ve büyük külliyelere bağlı olarak hanlar inşa edilmeye başlanmıştır. İlk örneklerden Bursa'daki Emîr Hanı iki katlı bir yapı olarak

dikkati çekmektedir. Çoğu zaman revaklar ve bunların arkasındaki odalar planın esasını teşkil etmektedir. Önemli ticaret merkezlerinde karşımıza çıkan bedesten, arasta ve çarşı gibi yapılar ise Osmanlı mimarisinde farklı yapı tipleri oluştururlar. Bedesten adı verilen yapılar, dışa açık sıra dükkanlar ile içte büyük desteklere oturan kubbeli kısımdan meydana gelir.

Türk mimarisinin önemli bir eser grubu da içinde günlük hayatın geçtiği binalardır. Âbidevî örneklerini köşk ve saraylarda gördüğümüz bu grup, Gazneli devrine kadar inen bir geleneğe dayanmaktadır. Genellikle dört eyvanlı avlu ve bunun etrafındaki mekânlarla teşkilâtlandırılmış olan plan

şeması, Konya Kubadâbâd Sarayı'nda da tekrarlanmaktadır. Köşk ve saraylar iç dekorasyonları bakımından ayrı bir önem taşırlar. Bu binalarda çini kaplama, alçı ve duvar resimlerinden oluşan zengin bir süsleme dikkati çekmektedir. Selçuklu geleneğini devam ettirdiği anlaşılan Bursa ve Edirne sarayları hakkında tam bir fikir edinebilmek mümkün değildir. Fâtih'in İstanbul'un en güzel tepesinde yaptırdığı saray, Marmara ve Boğaz'a hâkim, surlarla çevrili bir yapılar topluluğu halindedir.

Osmanlı kültürü sanatın hemen bütün dallarında birbirine eşdeğer usta ve üstatları bağrından çıkarmıştır. Itrî'ye karşılık Sinan, Nigârî'ye karşılık Siyah Kalem'i tarihe mal eden bu yapı, kendisini meydana getiren bütün unsurların katkılarıyla beslenmiş ve zenginleşmiştir. Çöküş devrinin sanatını bazan "Batılılaşma", bazan da "yabancılaşma" kavramlarıyla ifade ederken bu çelişkilerin siyasî ve içtimaî yankılarını Tanzimat ve Meşrutiyet olaylarında görüyoruz. Türkiye'deki bütün sanatlarda görülen âni değişmeyi, bu tür siyasî tercih ve dönemeç noktaları ile birlikte düşünmek gerekmektedir.

Yeni Cumhuriyet rejimi değişme halindeki Osmanlı sanatını olduğu gibi devralır. Tarihin yeni bir sayfası çevrilirken eski-yeni, güzel-çirkin kavramları da hâkim ideoloji tarafından ortaya konulan kıstaslarla tartılmaya başlanır. 1920'lerin Türkiye'sinde Cumhuriyet rejimi bütün hazırlıkları yanında çağdaşlaşma ve Batılılaşma hareketini de tekrar gündeme getirir. Bu tavır, Osmanlı İmparatorluğu'nda özellikle saray çevrelerinde çoktandır benimsenmiş olan bir eğilimin hukukî bir biçim kazanmasıdır.

Son 200 yıldır yapılagelmekte olan ıslahat veya yenilik hareketleri tepkileriyle birlikte gelmiştir. Meselâ II. Meşrutiyet'ten hemen sonra mimaride neoklasik adıyla bilinen bir üslûp kendini belli eder. Bu akım, Osmanlı sanatında belirmeye başlayan Batı süslemeciliğine bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Ziya Gökalp'in sistemleştirdiği Türkçülük akımından da beslenen neoklasik üslûp, Cumhuriyet'in ilk yıllarında da benimsenmiş ve bazı büyük devlet binaları bu üslûba göre yapılmıştır. Hatta bir ara bu üslûba millî üslûp da denmiştir. Bu yapıların en seçkin örnekleri arasında Ankara Türk Ocağı binası, Etnografya Müzesi, bazı büyük banka binaları, İstanbul'da IV. Vakıf Hanı, Sirkeci Büyük Postahane ve Sultanahmet'teki

Ticaret Mektebi yer almaktadır. Bir kısmı Osmanlı, bir kısmı da Cumhuriyet döneminde yapılmış olan bu binalar “millî” gibi görünmekle birlikte bir zihniyet farkını ve bazı mimari meseleleri de beraberinde getirmektedir. Bu üslûpta yapılmış bir lise binası, bir postahane veya hükümet konağı ile bir tren istasyonu arasında fazlaca bir fark yoktur. Bunun dışında neoklasik mimari Cumhuriyet idealleri ve inkılâplarının ruhu ile pek bağdaşmıyordu. Bu durumun farkına varılınca neo-klasikten vazgeçilip milletlerarası modern mimari tercih edildi.

Bu yeniden Batı’ya açılış, mimaride, süslemeden arınmış bir görünüş, şekilfonksiyon iş birliği, simetriden uzaklaşma ve kübist ifade şeklinde özetlenebilecek yeniliklerle ortaya çıktı. Bu defa da bu mimariye “millî” adı verildi. Ne var ki bu yeni üslûptaki yapıların örneklerini büyük Avrupa şehirlerinde bulmak her zaman mümkündü. Bütün bu gelişmeler ve günümüze kadar uzanan denemelere bakarak Cumhuriyet rejiminin yeni sanatın nasıl olması gerektiği konusunda belirli bir empozede bulunmadığı anlaşılmaktadır.

Yukarıdaki kısa tarihçeden de anlaşılacağı üzere, bir “kavimler köprüsü” olarak vasıflandırılan Anadolu yarımadası, tarihin en eski çağlarından bu yana değişik millet, kavim ve cemaatin gelip geçtiği veya yerleştiği bir ülkedir. Bu konumdaki bir ülkenin baştan sona yekpâre ve kesintisiz bir sanatı bünyesinde barındıramayacağı açıktır. Zaman zaman bazı kavimler ülkenin bütününe hatta çevresine taşan siyasî hâkimiyetler kurmuşlar, bu durumda bile hâkimiyetin kültür ve sanat boyutundaki tablosu hiçbir zaman gerçek anlamda bütünlük arzetmemiş, taşra ve başşehir üslûpları azınlık unsurlarının sanatları ile bir arada yaşamaya devam etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Genel: Doğan Kuban, Anadolu Türk Mimarisinin Kaynak ve Sorunları, İstanbul 1965; a.mlf., Türkiye Sanatı Tarihi, İstanbul 1973; Ekrem Akurgal v.dğr., Treasures of Turkey, Genova 1966; R. Ettinghausen, Art Treasures of

Turkey, Washington 1966; R. Naumann, Eski Anadolu Mimarlığı, Ankara 1975; Turkish Art and Architectur (nşr. Ekrem Akurgal), Freiburg 1980.

Tarih Öncesi: K. Bittel, Grundzüge, Tübingen 1958; a.mlf., "Einige idolen aus Kleinasien", Prahistorische Zeitschrift, sy. 34-35, Berlin 1949-50, s. 135-144; Firuzan Kınal, Anadolu Tarihi, Ankara 1962; Bahadır Alkım, Anatolia,

Genève 1968, I. c.; Ekrem Akurgal, Ancient Civilisations and Ruins of Turkey, İstanbul 1969; J. Mellaart, Excavations at Hacılar, Edinburgh 1970; D. B. Stronah, "Metalltypes in Early Anatolia", Anatolian Studies, sy. 7, London 1958, s. 89-125; E. Anati, "Anatolia's Earliest Art", Archaeology, sy. 21, Cambridge Mass. 1968, s. 22-35.

Hitit Devresi: R. Oğuz Arık, Alaca Höyük, Ankara 1935; Halit Ziya Koşay, Alaca Höyük, Ankara 1938; M. Vieyra, Hittite Art, London 1955; Ekrem Akurgal, The Arf of the Hittites, London 1962; Halet Çambel, "Some Observations on the Karatepe Sculptures", TTK Belleten, XIII/49 (1949), s. 35-36; R. D. Barnett, "The Key to the Hittite Hieroglyphes", Anatolian Studies, sy. 3, London 1953, s. 53-95.

Frig Devresi: K. Bittel, Kleinasiatische Studien, İstanbul 1942, s. 66-127; Ekrem Akurgal, Die Kunst Anatoliens, Berlin 1961, s. 70-121; P. Meriggi, "Una prima attestazione dei Moshi in Frigia", Athenaeum, sy. 42 (1964), s. 52-59.

Antik Çağ: Arif Müfit Mansel, Excavations at Perge, Ankara 1949; Ekrem Akurgal, Die Kunst Anatoliens, von Homer bis Alexander, Berlin 1961; J. Cook, Ionia and the East, London 1962; Jale İnan, Römische Portrats aus Antalya, Ankara 1965; G. Hanfmann, "Hellenistic Art", Dumbarton Oaks Papers, sy. 17, Washington 1963, s. 79-94.

Bizans Dönemi: D. M. Dalton, East Christian Art, Oxford 1925; C. Diehl, Manuel d'art byzantin, Paris 1925; Semavi Eyice, Son Devir Bizans Mimarisi, İstanbul 1980; a.mlf., Karadağ (Binbirkilise) ve Karaman, İstanbul 1971; a.mlf., "Un Type architectural peu connu de l'Zpoque des

Paléologues K Byzance", Anadolu Araştırmaları, I, İstanbul 1959, s. 223-234; a.mlf., "Türkiye'de Bizans Sanatı", Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi, İstanbul 1982, III, 514-564.

Selçuklu Dönemi: F. Sarre, Seldschukische Kunst, Leipzig 1905; a.mlf., Seldschukische Kleinkunst, Berlin 1909; Uzunçarşılı, Kitabeler, İstanbul 1927-29, I-II; A. Gabriel, Monuments turcs d'Anatolie, Paris 1931-34, I-II; E. Diez, Türk Sanatı, İstanbul 1946; Halil Edhem [Eldem], "Anadolu Selçukluları Devrinde Mimari ve Tezyini Sanatlar", Halil Edhem Hatıra Kitabı, Ankara 1947, I, 279-297; Celal Esat Arseven, Les Arts Decoratifs Turcs, İstanbul 1952; T. T. Rice, The Seljuks, London 1961; Semra Ögel, Anadolu Selçukluları'nın Taş Tezyinatı, Ankara 1966; Aptullah Kuran, Anadolu Medreseleri, Ankara 1969, I. c.; Beyhan Karamağaralı, Ahlat Mezar Taşları, Ankara 1972; a.mlf., "Erzurum'daki Hatuniye Medresesi", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, III, Ankara 1971, s. 209-247; K. H. Erdmann, Das Anatolische Karvansaray des 13. Jahrhunderts, Berlin 1976; a.mlf., The History of the Early Turkish Carpet, London 1977; Gönül Öney, Anadolu Selçuklularında Süsleme ve El Sanatları, Ankara 1978; Selçuk Mülayim, Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süslemeler, Selçuklu Çağı, Ankara 1980; Ö. Bakırer, Selçuklu Öncesi ve Selçuklu Dönemi Anadolu Mimarisinde Tuğla Kullanımı, Ankara 1981, s. 20; a.mlf., Onüç ve Ondördüncü Yüzyıllarda Anadolu Mihrabları, Ankara 1976; Rahmi Hüseyin Ünal, Osmanlı Öncesi Anadolu-Türk Mimarisinde Taçkapılar, İzmir 1982; R. Ettinghausen, "Turkish Elements in Silver Objects of the Seljuk Period of Iran", First International Congress of Turkish Art, Ankara 1961, s. 128-134; Hilmi Arel, "Divriği Ulu Camii Kuzey Portalinin Mimari Kuruluşu", VD, V (1962), s. 99, 111; B. Grey, "Gold Painted Glass Under the Seljuks", II. Congresso Internationale di Arte Turca, Venezia 1963, s. 13-149; E. Lucius, "Neue figural verzierte seldschukische Keramik aus Anatolien", Sanat Tarihi Yıllığı, İstanbul 1970, III, 125-134; Nurhan Atasoy, "Selçuklu Kıyafetleri Üzerine Bir Deneme", a.e., İstanbul 1971, IV, 111-151; Mehmet Önder, "Selçuklu Devri Halıları", TEt.D, sy. 6-8 (1966), s. 46-49; a.mlf., "Selçuklu Devri Kubad-âbâd Sarayı Çini Süslemeleri", Türkiyemiz, sy. 10, İstanbul 1972, s. 14-18.

Osmanlı Dönemi: H. Wilde, Brussa, Berlin 1909; H. Glück, Die Kunst der Osmanen, Leipzig 1922; Sedat Hakkı Eldem, Bursa Evleri, İstanbul 1948;

a.mlf., Türk Evi Plan Tipleri, İstanbul 1954; a.mlf., Köşkler ve Kasırlar, İstanbul 1979, II; a.mlf., Türk Bahçeleri, İstanbul 1976; İ. Hakkı Konyalı, Mimar Koca Sinan'ın Eserleri, İstanbul 1950; Celal Esat Arseven, Les Arts decoratifs turcs, İstanbul 1952; Sedat Çetintaş, Türk Mimari Anıtları, İstanbul 1952; Doğan Kuban, Türk Barok Mimarisi Hakkında Bir Deneme, İstanbul 1954; a.mlf., "Mimar Sinan ve Türk Mimarisinin Klasik Çağı", Mimarlık, sy. 49, İstanbul 1967, s. 13-34; Aptullah Kuran, İlk Devir Osmanlı Mimarisinde Cami, Ankara 1964; U. G. Vogt, Osmanische Bauten, München 1965; Yıldız Demiriz, Osmanlı Mimarisinde Süsleme, İstanbul 1970; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971; Rüçhan Arık, Batılılaşma Dönemi Türk Mimarisi Örneklerinde Anadolu'da Üç Ahşap Cami, Ankara 1973; Metin Tuncel, Babaeski, Kırklareli ve Tekirdağ Camileri, Ankara 1974; Metin Sözen v.dğr., Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975; R. H. Ünal, Diyarbakır İlindeki Bazı Türk-İslâm Anıtları Üzerine Bir İnceleme, Erzurum 1975; Ahmet Refik Altınay, Türk Mimarları, İstanbul 1977; Y. Yavuz, Mimar Kemalettin ve Birinci Ulusal Mimarlık Dönemi, Ankara 1981; Yüksel, Osmanlı Mi'mârîsi V; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi I; a.mlf., Osmanlı Mimarisi II; a.mlf., Osmanlı Mi'mârîsi III-IV; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986; Semavi Eyice, "İznik'te Büyük Hamam ve Osmanlı Devri Hamamları Hakkında Bir Deneme", TD, II/15 (1960), s. 99-120; Şerafettin Turan, "Osmanlı Teşkilatında Hassa Mimarları", TAD (1963), s. 157-202; Orhan Erdenen, "Osmanlı Devri Mimarları, Yardımcıları ve Teşkilatları", Mimarlık, sy. 27, İstanbul 1966, s. 15-18; Semra Ögel, "Osmanische Baukomplexe", Anatolica, I, Ankara 1967, s. 118-123; a.mlf., "Die Innenflache der Osmanischen Kuppel", a.e., V, Ankara 1976, s. 217-233; Afife Batur, "Osmanlı Camilerinde Almaşık Duvar Üzerine", Anadolu Sanatı Araştırmaları, II, İstanbul 1970, s. 135-227; Ara Altun, "Kütahya'da Rüstem Paşa Medresesi Hakkında Notlar", Sanat Tarihi Yıllığı, İstanbul 1982, XI, 1-11.

Selçuk Mülâyim

ANADOLU

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Arkeoloji Enstitüsü tarafından 1956'dan beri yayımlanmakta olan yıllık arkeoloji ve sanat tarihi dergisi.

Başlangıçta Anatolia adıyla çıkan dergi 1965'ten sonra Anadolu adını almış, içindeki makaleler Türkçe ve yabancı dillerde yayımlanmıştır. Araştırmalar yanında resimleri de kaliteli olarak basılan derginin ağırlık merkezini arkeoloji teşkil etmekle beraber ilk sayıdan itibaren zaman zaman Türk-İslâm sanatına dair araştırmalara da yer verilmiştir. Dergideki Türk ve İslâm medeniyetiyle ilgili başlıca yazılar şunlardır: "Ankara'da Arslanhane Camii Mihrabı" (Katharina Otto-Dorn, sy. 1); "Osmanlı Sarayı'nda Tebrizli Sanatkârlar ile Topkapı Sarayı Arşivi'nde XVI. ve XVII. Yüzyıl Osmanlı Mimarisine Dair Belgeler" (Oktay Aslanapa, sy. 3); "Tycho Brahe Sistemi Hakkında Farsça Bir Yazmaya Dair" (Aydın Sayılı, sy. 3); "Sivrihisar Ulu Camii" (K. Otto-Dorn, sy. 9); "Akşehir Ulu Camii" (Gönül Öney, sy. 9); "Erken Devir Anadolu-Türk Mimarisinde Türbe Biçimleri" (Oluş Arık, sy. 11); "Anadolu Selçukluları'nda Av Sahneleri" (Gönül Öney, sy. 11); "Anadolu Selçuklu Mimarisinde Antik Devir Malzemesi" (Gönül Öney, sy. 12); "Ani'de İki Selçuklu Hamamı" (Kemal Balkan, sy. 12); "Anadolu Selçuklu Mimarisinde Arslan Figürü" (Gönül Öney, sy. 13); "Birgi Güdük Minare Camii" (Fügen İlter, sy. 13); "Yelmaniye Medresesi" (Fügen İlter, sy. 17); "Güney-Doğu Anadolu Köprüleri", "Mikdat Dede Türbesi" (Fügen İlter, sy. 18); "İzmir Civarında Unutulmuş Bir Yapı Grubu: Cüneyt Bey Külliyesi" (Fügen İlter, sy. 19); "Sivrihisar Yöresi Araştırmaları" (Fügen İlter, sy. 19); "Selçuklu Palmet Motiflerinin Tipolojisi" (Selçuk Mülâyim, sy. 20); "İznik Çini Fırınlarını Kurtarma Kazısı" (Necati Ayas, sy. 20); "İsveç Kraliyet Kütüphanesi'nde Bulunan İbrahim Müteferrika'nın Bastığı Eserlerin Latince Kataloğu" (Mustafa Akbulut, sy. 20).

Dergi uzun bir aradan sonra "Ord. Prof. Dr. Ekrem Akurgal İçin Armağan" sayısıyla yeniden yayımlanmıştır. 1978-1980 yıllarına ait 21. sayı ancak 1987'de basılmıştır. Armağan sayısının II. cildi olan 1981-1983 yıllarına ait 22. sayı ise 1989'da çıkmıştır. Ancak her iki sayıda da Türk ve İslâm

medeniyetiyle ilgili herhangi bir yazı yoktur.

Anadolu adını taşıyan bir derginin Anadolu'daki çeşitli devir eserlerine dair araştırma ve makalelere yer vermesi tabii ise de dergide bilhassa Türk devrini ilgilendiren çalışmaların pek az olduğu dikkati çekmektedir. Ayrıca Türk sanatıyla ilgili yazılardan hiçbiri Osmanlı devri Türk sanatına temas etmemektedir. İlk yıllarda düzenli olarak çıkan yıllık sonraları aksamış, birkaç yılda ancak bir sayı yayımlanır olmuştur.

Semavi Eyice

ANADOLU AĞASI

Osmanlılar'da Acemi Ocağı'nın daha çok devşirme işleriyle ilgilenen yüksek rütbeli zâbitlerinden birinin unvanı.

(bk. DEVŞİRME)

ANADOLU-BAĞDAT DEMİRYOLU

(bk. BAĞDAT DEMİRYOLU)

ANADOLU BEYLİKLERİ

XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde kurulmuş olan Türk beyliklerine verilen genel ad.

Tarih.

Anadolu Selçuklu Devleti'nde Sultan I. Alâeddin Keykubad'ın ölümünden (1237) sonra, veliahdı olan ortanca oğlu İzzeddin Kılıcarslan ile büyük oğlu Gıyâseddin Keyhusrev arasında uzun süren amansız bir mücadele başladı. Bu mücadele sırasında Sâdeddin Köpek gibi bir diktatörün birçok değerli ve tecrübeli emîri ortadan kaldırması devlet için büyük kayıp olmuştur. Bu olayların yanı sıra, zayıf ve kabiliyetsiz bir hükümdar olan II. Gıyâseddin Keyhusrev'in genç ve tecrübesiz kişilerle iş birliği yapması, devletin idarî mekanizmasının zayıflamasına yol açtı. Nitekim devletin bu zayıf durumu, çok büyük bir Türkmen kitlesinin yer aldığı Babaîler isyanına sebep oldu. Öte yandan Selçuklu Devleti'nin durumunu yakından takip eden Moğollar da bu karışıklıklardan faydalanmak için harekete geçtiler. Nihayet 1243 yılında Kösedağ'da Moğollar karşısında uğradığı yenilginin ardından Anadolu Selçuklu Devleti hızlı bir çöküş devresine girdi ve İlhanlılar'a tâbi oldu. Bundan sonra Anadolu'da hâkimiyet Moğollar'ın eline geçti. Malî kaynakların azlığı, suistimaller ve iktisadî çöküntü yüzünden perişan bir durumda bulunan Anadolu'da Selçuklu Devleti tekrar eski ve kudretli haline gelemedi.

XIII. yüzyıl sonlarına doğru Anadolu'da Moğol baskısı zayıflamış ve bu durumdan faydalanan Türkmen beyleri yavaş yavaş Selçuklular'la ilişkilerini keserek bağımsızlıklarını ilân etmişlerdi. Anadolu Selçukluları'nın hâkimiyetindeki topraklarda kurulmuş olan bu beyliklere Anadolu beylikleri (tavâif-i mülûk) denilir. Bunların çoğu Bizans İmparatorluğu'na yakın uçlarda ve kıyı bölgelerinde teşekkül etmişti. Selçuklu-Moğol idaresinin daha kuvvetli bir şekilde göründüğü Orta Anadolu'da kurulan beylik sayısı ise çok azdı.

Anadolu'da kurulan bu beyliklerin en güçlüsü, merkezi Ermenek olan Karamanoğulları Beyliği'dir (yaklaşık 1256-1483). Başlangıçta sûfî çevreleriyle yakın ilişkileri olduğu anlaşılan bu beylik, birçok defa Selçuklu-Moğol idaresiyle mücadele etti. Nihayet bu aileden Mehmed Bey, beraberinde Cimri lakabıyla meşhur Selçuklu şehzadesi Alâeddin Siyavuş olduğu halde Konya'ya girdi (1277). Mehmed Bey, beylik sınırları içinde Türkçe'den başka dil kullanılmamasını emretti. Bu hareket Anadolu'da Türkmenler'in millî şuurlarının çok güçlü olduğunu göstermesi bakımından ilgi çekicidir. Karamanoğulları Anadolu'da üstünlüğü ele geçirmek için Osmanlılar'la da savaştılar. Zaman zaman Osmanlılar'a karşı Venedik, Papalık ve Akkoyunlular'la ittifaklar yaptılar; ancak Osmanlı-Karamanoğulları mücadelesi Osmanlılar'ın galibiyetiyle sonuçlandı.

Moğol istilâsı önünden kaçan Türkmenler'in Batı Anadolu'da Lâdik (Denizli), Honaz ve Dalaman bölgesinde kurduğu siyasî teşekkül Lâdik veya İnançoğulları Beyliği (1261-1368) adını taşıyordu. Bu bölgeye gelenlerin başında bulunanlardan Mehmed Bey, Sultan II. İzzeddin Keykâvus'a karşı ayaklanmış ve adı geçen beyliği kurmuştu.

Karahisar (Afyon), Kütahya, Sandıklı, Akşehir ve Beyşehir'i içine alan uç bölgesinde, Selçuklu veziri Sâhib Ata Fahreddin Ali'nin oğulları ve torunları tarafından kurulmuş olan küçük beylik ise Sâhib Ataoğulları adını taşıyordu (yaklaşık 1275-1341).

Anadolu'nun batısında Milas, Muğla ve çevresinde kurulmuş olan diğer bir Türk beyliği de Menteşeoğulları idi (yaklaşık 1280-1424). Bu beyliği, o yöreye deniz yoluyla gelen ve içeri doğru girerek sahil ile Denizli arasındaki bölgeye yerleşen Türkmenler kurmuştu. Adı geçen bölge, Anadolu Selçuklu hükümdarları tarafından beyliğin kurucusu Menteşe Bey'in atalarına iktâ* edilmişti. Menteşeoğulları donanmalarıyla Ege ve Akdeniz'de Haçlı gemilerine karşı sürekli harekâtta bulunmuşlar, Rodos'u fethetmeye çalışmışlar, bu yüzden zaman zaman Venedikliler ve Kıbrıs Krallığı tarafından tehdit edilmişlerdir. Menteşe beyleri 1402'den sonra Osmanlı şehzadeleri arasındaki taht mücadelelerine de karışmışlardır.

Batı Anadolu'daki beyliklerden biri de Karesioğulları'dır. Anadolu Selçukluları Dânişmendliler'i ortadan kaldırınca Dânişmendli ailesine

mensup olan bazı beyler Bizans sınırlarında uç beyi olarak görev almışlardı. Bu aileden Kalem Bey ile oğlu Karesi Bey Bizans şehirlerini zapta girişmişler ve merkezi Balıkesir olmak üzere Karesi Beyliği'ni (yaklaşık 1297-1360) kurmuşlardı. Karesioğulları zaman zaman Trakya'ya da asker çıkarmışlardır.

Germiyanoğulları Kütahya ve çevresinde hüküm sürmüş bir Türk beyliğidir. XIII. yüzyılın ilk yarısında Malatya taraflarında bulunan Germiyan aşireti, muhtemelen Moğollar'ın baskısı yüzünden, 1262-1263 yıllarında batıya göç etmiştir. Germiyanoğulları Beyliği'ni (1300-1429) Kerîmüddin Alişîr'in oğlu I. Yâkub Bey kurmuştur. Onun idaresindeki Germiyanoğulları Anadolu beyliklerinin en kuvvetlilerinden biri olmuş ve en parlak devrini XIV. yüzyılda yaşamıştır.

Eşrefoğulları, XIII. yüzyılın ikinci yarısında Beyşehir ve Seydişehir taraflarında kurulmuş bir Türk beyliğidir.

Kurucusu Eşrefoğlu Süleyman Bey, Anadolu Selçukluları'nın uç beylerindendi. Yerine geçen oğlu Mübârizüddin Mehmed Bey topraklarını kuzeye doğru genişleterek Akşehir ve Bolvadin taraflarına hâkim olmuşsa da uçlarda bağımsızlıklarını korumaya çalışan beyliklere karşı harekete geçen Moğol Valisi Timurtaş, Eşrefoğulları'na son vermiştir (1326).

Saruhanoğulları (1302-1410), merkezi Manisa olmak üzere Batı Anadolu'da kurulmuş bir Türk beyliğidir. Beyliğin kurucusu Saruhan Bey'in, Hârizmliler'in kumandanı iken Anadolu Selçukluları'nın hizmetine giren Saruhan ismindeki bir emîrin torunu olduğu söylenmektedir. Hazırladıkları donanma ile Ege denizinde faaliyet gösteren, hatta Balkanlar'a seferler yapan Saruhanoğulları zaman zaman Osmanlılar'a karşı Bizans ile anlaşmışlarsa da sonunda Osmanlılar tarafından ortadan kaldırılmışlardır.

Batı Anadolu'da kurulan güçlü beyliklerden biri de Aydınoğulları Beyliği'dir (1308-1426). Bu beylik, Ege denizi ve Mora sahillerine yaptığı deniz seferleriyle büyük başarı elde etmiştir. Umur Bey zamanı Aydınoğulları için her yönden önemli gelişmelerin görüldüğü parlak bir dönem olmuştur. Umur Bey'den sonra beylik çökmeye yüz tutmuştur.

Ankara Savaşı'ndan (1402) sonraki devrede Cüneyd Bey Aydınoğulları'nı güçlendirmeye çalışmışsa da Osmanlılar bu beyliğe son vermişlerdir.

Anadolu'nun güney sahillerinde ise Alâiye Beyliği (1293-1471) bulunmaktaydı. Alâiye (Alanya) şehri Anadolu Selçukluları'nın son yıllarında Karamanoğulları'nın eline geçmiş (1293), bundan sonra şehir ve yöresine Karamanoğulları'na bağlı beyler hâkim olmuştur. Siyasî bakımdan fazla bir önemi olmayan Alâiye Beyliği daha sonra Memlükler'in hâkimiyeti altına girmiştir. Ticarî önemi sebebiyle Alâiye şehri zaman zaman Kıbrıs Krallığı'nın hücumuna da uğramıştır.

Isparta, Eğridir ve yöresinde bulunan Türkmenler'in reisi Feleküddin Dündar Bey, Hamîdoğulları Beyliği'ni (yaklaşık 1301-1423) kurmuştur. Daha sonra İlhanlılar'ın Anadolu valisi Timurtaş Hamîdoğulları'nın topraklarına sahip olmuşsa da onun Mısır'a kaçmasıyla beylik tekrar canlanmış ve Eşrefoğulları'nın arazisinin bir kısmını ele geçirerek oldukça güçlenmiştir. Fakat daha sonra Hamîdoğulları'nın Eğridir şubesinin toprakları Osmanlılar'la Karamanlılar arasında paylaşılmıştır. Dündar Bey Antalya'yı zaptettikten sonra şehri kardeşi Yûnus Bey'e bırakmış, bu suretle Hamîdoğulları'nın Antalya şubesi (veya Tekeoğulları) ortaya çıkmıştır. Tekeoğulları, Antalya'yı ele geçirmek isteyen, hatta bir ara bu şehre sahip olan Kıbrıs Krallığı'na karşı başarıyla mücadele etmişlerdir.

Dulkadıroğulları Beyliği (1339-1521) ise Maraş ve Elbistan yöresinde faaliyet göstermiştir. Güney Anadolu'daki başka bir beylik de Adana bölgesinde hüküm süren Ramazanoğulları Beyliği'dir (1352-1608). Her iki beylik siyasî bakımdan önce Memlükler, sonra da Osmanlı Devleti'ne bağlı olarak hüküm sürmüşlerdir. Bu iki beylik de Osmanlılar tarafından yıkılmıştır.

Eretnaoğulları Beyliği (1335-1381) Orta Anadolu'da faaliyet göstermiştir. Beyliğin kurucusu Eretna, Uygur Türkleri'ndendi. Eretna'nın oğlu Mehmed Bey devrinde beylik idaresinde emîrler rol oynamaya başlamıştı. Nitekim bu beyliğin ileri gelenlerinden Kadı Burhâneddin, Eretna Beyliği'ne son vererek kendi devletini kurmuştur (1381-1398). O, hükümdarlığı süresince çevresinde bulunan Candaroğulları, Karamanoğulları, Tâceddinoğulları ve Osmanlılar'la mücadele etmiştir. Kadı Burhâneddin Devleti, kurucusunun

ölümünden sonra hızla çökmüştür.

Kuzey Anadolu'da Karadeniz bölgesinde görülen ilk beylik Çobanoğulları Beyliği'dir (yaklaşık 1227-1309). Beylik, Kastamonu'da uç beyi olarak bulunan, Oğuzlar'ın Kayı boyuna mensup Hüsâmeddin Çoban tarafından kurulmuştur. Bu beylik daha sonra yerini Candaroğulları'na (1292-1462) bırakmıştır. Candaroğulları Beyliği aynı zamanda hânedana mensup bir kişiye nisbetle İsfendiyaroğulları adıyla da bilinir.

Karadeniz bölgesinde hüküm süren bir başka beylik de Pervâneoğulları'dır (1277-1322). Pervâne Muînüddin Süleyman'ın öldürülmesinden sonra oğlu Mehmed Sinop'ta Pervâneoğulları adıyla bağımsız bir beylik kurmuştur. Bu beylik daha sonra Bafra ve Samsun'u ele geçirmiş, ayrıca Kırım sahillerine seferler yapmış ve Karadeniz'de Cenevizliler'le savaşmıştır.

Tâceddinoğulları da (yaklaşık 1348-1428) Karadeniz kıyısında bugünkü Bafra ile Ordu arasında, güney sınırı Niksar'a kadar uzanan saha üzerinde kurulmuş bir Türk beyliğidir.

İlhanlılar'ın Anadolu valisi Çoban ve oğlu Timurtaş Anadolu'yu tamamen Moğol idaresi altına sokmak maksadıyla bu beylikleri ortadan kaldırmak istemiş ve kısmen başarılı olmuşlardır. Emîr Çoban'ın 1327'de İlhanlı Hükümdarı Ebû Saîd Bahadır Han tarafından öldürülmesi sonucu Timurtaş, kurtuluşu Memlükler'e sığınmakta bulmuştu. Beylikler için asıl tehlike, Osmanlı Devleti'nin gelişmesi ve Anadolu'nun siyasî birliğini sağlamak için harekete geçmesiyle ortaya çıkmıştır. Özellikle Yıldırım Bayezid zamanında (1389-1402) Karaman, Germiyan, Hamîd, Menteşe, Aydın, Saruhan ve Candaroğulları beylikleri ortadan kaldırılmıştır. Timur'un Ankara Savaşı'nda Yıldırım Bayezid'i mağlûp etmesi bu beyliklerin tekrar canlanmasına sebep olmuşsa da Osmanlı Devleti'nin hızla eski kuvvetini kazanması Anadolu'daki beyliklere hayat hakkı tanımamıştır. Sonunda Osmanlılar bu beylikleri ortadan kaldırarak Anadolu'da siyasî birliği yeniden sağlamayı başarmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri; M. Fuad Köprülü, Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu, Ankara 1959, s. 35-39; Cl. Cahen, Osmanlılar’dan Önce Anadolu’da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1976, s. 296-306; Yaşar Yücel, Çobanoğulları Candaroğulları Beylikleri, Ankara 1980, s. 1-8; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 269-328; Erdoğan Merçil, Müslüman-Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1985, s. 235-321; N. Kaymaz, “Anadolu Selçuklu Devleti’nin İnhitatında İdare Mekanizmasının Rolü”, TAD, II/2-3 (1966), s. 91-155; III/4-5 (1967), s. 23-61; B. Flemming, “Türkler-Anadolu Beylikleri”, İA, XII/2, s. 280-286.

Erdoğan Merçil

Teşkilât ve Kültür.

Anadolu beyliklerinin ilk teşkilâtları aşiret geleneğine dayanıyordu. Anadolu Selçukluları döneminde sınırlara yerleştirilen Türkmen aşiretleri, savaş zamanlarında reislerinin kumandası altında sefere giderler ve savaştan sonra da hükümdar tarafından aşiret beyine iktâ edilmiş olan yerlerine dönerlerdi. Anadolu Selçuklu sultanları, çeşitli zamanlarda Anadolu’ya gelmiş olan Türkmen aşiretlerinin büyük bir kısmını Bizans İmparatorluğu ve Kilikya Ermeni Krallığı ile olan sınırlara yerleştirmişler, buradaki araziyi aşiret beylerine iktâ olarak vermişlerdi. Bu Türkmen beyleri daha sonra bağımsızlıklarını kazanmaya başlayınca Selçuklu teşkilâtını taklit ederek daha küçük çapta memuriyetlerle saray ve teşrifat usulleri koymuşlardır.

Anadolu beyliklerinde devlet, daha önceki Türk devletlerinde olduğu gibi hükümdar ailesinin malı sayılıyordu. Ailenin en yaşlısına veya aile tarafından seçilmiş olan en nüfuzlusuna “ulu beg” denir, bu unvan halk ve aşiret arasında da kullanılırdı. Teşrifat, ferman, sikke, hutbe ve kitâbelerde daha çok “emîr-i a‘zam” veya “sultân-ı a‘zam” tabirleri tercih edilirdi. “Ulu beg” hükümet merkezinde oturur, vilâyetlere ise çocuklarını ve kardeşlerini gönderirdi.

Anadolu beyliklerinde merkezde devlet işlerini yürütmek için bir divan teşkilâtı kurulmuştu. Divanın reisine genellikle "vezir" veya "sâhib-i a'zam" denirdi. Devletin malî işleri ise Dîvân-ı İstîfâ denilen ayrı bir divan tarafından yürütülürdü. Hükümdarın emir ve fermanlarını yazmak için İnşâ Divanı ile malî ve askerî işlere bakan ayrı makamlar bulunurdu. Vilâyetlerde şehzade yahut beylerin maiyetinde de merkezdekinin aynı, fakat daha küçük çapta divanlar vardı. Buraları yönetmek ve böylece devlet idaresinde tecrübe sahibi olmak için şehzadeler görevlendirilirdi. Şehzade küçük olduğu takdirde onun yanına hükümdarın güvendiği beylerden biri atabeg veya lala olarak verilirdi. Vilâyetlerde Dîvân-ı İstîfâ'nın reisi müstevfîye bağlı tahsil memurları bulunur ve bunlar topladıkları parayı verilen emre göre gereken yerlere sarfeder veya merkezdeki divana gönderirlerdi. Kadılar şer'î işlere bakarlar ve şahıslar arasındaki hukukî meseleleri hallederlerdi. Subaşılar ise vilâyetin bütün askerî ve güvenlik işlerinden sorumlu idiler.

Anadolu beylikleri saray teşkilâtı, Anadolu Selçuklu Devleti'nin saray teşkilâtından alınmıştır. Sarayda hâcib, mîrâhur, çaşnigîr, candar, şarabdar, rikâbdar, musâhib gibi görevliler bulunuyordu. Bağımsız beyliklerde sikke "ulu beg" adına basılır, hutbe de onun adına okunurdu.

Anadolu beyliklerinde ordu, hükümdarın atlı ve yayalardan meydana gelen hassa birlikleriyle beylerin timarlı sipahileri ve çerik denilen aşiret süvarilerinden oluşuyordu. Savaş zamanlarında bu orduya "gönüllü" denilen birtakım yardımcı kuvvetler de katılırdı. "Ümerâ" adı verilen maiyet beyleri derecelerine göre kendilerine verilen timar nisbetinde asker beslemekle mükellef idiler. Timar sahibi ölünce timarı çocuklarına geçerdi. Uç beylerine bağlı serhat süvarileri de önemli timarlara sahipti. Savaş zamanında ordu merkez, sağ ve sol olarak üç kola ayrılır, ordunun önünde "çarhacı" veya "talîa" denilen öncü kuvvetleri, arkasında ise ihtiyat kuvvetleri bulunurdu. Merkezdeki kuvvetlere hükümdar, kollara da şehzadeler kumanda ederdi. Bu kuvvetlerin dışında ahîlerin de mükemmel silâhlı askerî teşkilâtları olduğu bilinmektedir. Ancak bunlar daha çok mahallî inzibat kuvveti olarak görev yapmaktaydılar. Silâh olarak ok, yay, kılıç, kalkan, kargı, hançer, zırh, çomak, balta, mancınık ve arrâde kullanılıyordu. Ayrıca birliklerin davul, kös, zurna, nakkare, zil ve

borulardan meydana gelen mehterleri vardı. Denizle bağlantısı olan beyliklerde ise küçük çapta donanmanın bulunduğu anlaşılmaktadır.

Anadolu beyliklerinde, aralarında meydana gelen askerî mücadelelere rağmen, XIV ve XV. yüzyıllarda ilim ve fikir hayatı ile iktisadî gelişme parlak bir şekilde devam etmiş, belli başlı Anadolu şehirleri birer ilim merkezi haline gelmişti. Çeşitli ilim adamlarını bir araya toplayarak onları ihsan ve iltifatlarıyla teşvik eden Anadolu hükümdarları, diğer yandan onların talebe yetiştirmeleri için medrese, kütüphane, imaret ve misafirhaneler kurmaya büyük önem vermişlerdi. Hükümdarların bu yakın ilgi ve teşvikleri sayesinde tıp, astronomi, riyâziye, edebiyat, tarih, tasavvuf alanında ve ayrıca dinî sahalarda birçok kıymetli eser kaleme alınmıştır.

Anadolu Selçukluları zamanında Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ile parlak bir döneme giren tasavvuf cereyanı, Beylikler devrinde de aynı gelişmeyi göstermiş ve Anadolu’nun mânevî hayatında büyük ölçüde etkili olmuştur. Gülşehirli Şeyh Ahmed’in 1317’de kaleme aldığı Feleknâme, Ahî Evran’ın menkıbelerine dair Kerâmât-ı Ahî Evran, Âşık Paşa’nın Mevlânâ ile oğlu Sultan Veled’den ilham alarak yazdığı Garibnâme, oğlu Ulu Ârif Çelebi ile birlikte Anadolu’da Mevlevîliğin yayılmasında büyük gayret gösteren Bahâeddin Sultan Veled’in Velednâme, İbtidânâme ve İntihânâme adlı eserleri, Ahmed Eflâkî’nin Menâkıbü’l-ʿârifîn’i, günümüzde de zevkle okunan Yûnus Emre’nin şiirleri ve Risâletü’n-nushiyye’si tasavvuf sahasında yazılan ve çok rağbet gören başlıca eserlerdir. Ayrıca Kastamonu Beyi Muzafferüddin Yavlak Arslan, Sivas hükümdarları Eretna ile Kadı Burhâneddin Ahmed, Amasya Beyi Hacı Şadgeldi Paşa, Aydınoğlu Îsâ Bey ve Saruhanoğlu İshak Bey bizzat ilim ve edebiyatla meşgul olmuş ve eserler yazmışlardır.

Anadolu beyliklerinde toprak idaresi Selçuklular’da olduğu gibi iktâ (timar), mülk ve vakıf gibi kısımlara ayrılmıştır. Şehir ve kasabalarda her sanat erbabının kendilerine mahsus teşkilâtları vardı. Bu teşkilât, hem mensuplarının haklarını korur hem de üretilen malın kalitesini kontrol ederdi. Şehir ve kasaba halkı şer‘î ve örfî vergilerini, kime veya nereye tahsis edilmişse ona verirdi. Köylerde yaşayan halk ise kendilerine verilen ve aslında devlete ait olan toprağı işlemekle mükellefti. Toprağı işlediği müddetçe toprak kendisinde kalır, oğul ve torunlarına intikal ederdi. Reâyâ

iktâ, vakıf ve mâlikâne reâyâsı olmak üzere başlıca üç kısma ayrılmıştı. Köylü kimin reâyâsı ise arazisini kullanma iznini ondan alır ve vergisini ona öderdi. Bazı köyler derbend* beklemek, madenlerde çalışmak, av kuşları yetiştirmek gibi hizmetler karşılığında bir kısım vergilerden muaf tutulurdu. İlim ve din adamları ise her türlü vergiden muaftı.

Anadolu beyliklerinin hepsi sanayi, ziraat ve ticarete büyük önem vermişti. Anadolu Selçukluları zamanında ülkeyi doğu-batı, kuzey-güney istikametinde kateden yollar üzerinde bulunan kervansaraylar, Beylikler devrinde de varlıklarını devam ettirmiştir. Sanat ve ticaret hayatında Anadolu'nun her tarafında ahîlerin esnaf teşkilâtlarına rastlanıyordu. Her sanatın kendine mahsus bir teşkilâtı vardı. Bu durum, bütün sanatların Anadolu'da revaçta olduğunu ve dışardan pek az miktarda eşya ithal edildiğini, buna karşılık dışarıya mâmul ve ham madde olarak bol miktarda mal ihraç edildiğini göstermektedir. İktisadî hayatın temelini ziraat teşkil ediyordu. Beyliklerin iklim şartlarına bağlı olarak çeşitli bölgelerinde hububat, her çeşit meyve, pamuk, ipek yetiştiriliyor ve hayvancılık yapılıyordu. Elde edilen mahsulün büyük bir kısmı iç tüketimi karşılıyor, fazlası ise komşulara ve Avrupa ülkelerine ihraç ediliyordu.

Beylikler zamanında başlıca ticaret merkezleri, Karadeniz sahilinde Trabzon, Samsun ve Sinop; Ege denizi sahilinde Foça, İzmir ve Ayasuluk (Selçuk); Akdeniz sahilinde Antalya ve Alâiye; İç Anadolu'da ise Sivas, Kayseri ve Konya idi. Bunlardan Sivas Anadolu'nun en büyük ticaret merkeziydi. İran, Irak, Suriye ve Mısır'dan gelen müslüman tüccarlarla Ceneviz ve Venedik tüccarları büyük kafileler halinde buraya gelir, mal alıp satarlardı. Sivas'tan dört yana giden ticaret yolları üzerinde de küçük ticaret merkezleri bulunuyordu.

İhraç mallarının başında her çeşit kumaş, halı, kilim, ipek ve pamuk gelirdi. Germiyan, Denizli ve Alaşehir'de dokunan kumaşlar dış pazarlarda rahatlıkla alıcı buluyordu. Diyarbekir, Siirt, Alaşehir ve Balıkesir yöresinde üretilen ipek ve ipekli kumaşlar, İstanbul ve Avrupa pazarlarına sevkediliyor ve buralarda emsalleriyle rahatlıkla rekabet edebiliyordu. Anadolu'da dokunan halı ve kilim, dayanıklılığı ve zarafeti ile Avrupa'da "deniz aşırı halıları" diye şöhret yapmıştı. Meşhur seyyah İbn Battûta, Anadolu'da dokunan halı ve kilimlerin Suriye, Mısır, Irak, Hindistan ve

hatta Çin'e kadar gönderildiğini yazmaktadır. İhraç malları arasında pamuk birinci sırayı alıyordu. Pamuk, Avrupa pazarlarında Mısır, Suriye ve Kıbrıs pamuğuyla rekabet ediyor ve kolaylıkla alıcı buluyordu. Kütahya, Ulukışla, Amasya ve Bayburt çevresinde çıkarılan gümüş madeni ile Foça, Şarkîkarahisar, Ulubat ve Kütahya'da elde edilen şap madenleri de bol miktarda ihraç ediliyordu. Bunların yanında Germiyan atları, çeşitli av kuşları, koyun ve keçi de önemli miktarda gelir getiriyordu. Bütün bunlar, Anadolu'da halkın Beylikler devrinde refah içinde yaşadığını ortaya koymaktadır.

Anadolu beylikleri zamanında gerek mimari gerekse oymacılık, alçı tezyinatı ve nakış sanatlarında oldukça güzel eserler verilmiş, bunların bir kısmı günümüze kadar gelmiştir. Beylikler içinde mimari ve oymacılık alanında en ileri seviyede olanlar Karamanoğulları ve Eşrefoğulları'dır. Karaman'daki Hatuniye Medresesi, Emîr Mûsâ Kümbeti, İbrâhim Bey İmareti ve Çeşmesi, Konya'da Hasbey Dârülhuffâzı ile Beyşehir'de Eşrefoğulları'na ait cami ve medreseler bunun güzel örnekleridir. Aydınoğulları'ndan Îsâ Bey'in Selçuk'taki muazzam camiinin kapı ve pencere süslemeleri ile Menteşeoğlu İlyas Bey'in Milas ve Balat'taki mermerden yapıları ve süsleri bu beyliklerin mimari gücünü aksettirmektedir.

Tahta ve taş oymacılığında Karaman, Eşref, Aydın ve Menteşeoğulları çok ileri durumda idi. Aksaray'daki İbrâhim Bey Camii'nin minberi, Ürgüp'ün Damsa köyündeki Taşkın Baba Camii'nin mihrabı, Birgi'deki Aydınoğlu Mehmed Bey Camii'nin, Kastamonu'da İbn Neccâr (Eligüzel) Camii'nin yine ağaç oyma mihrabı bu sanatın en güzel örneklerini teşkil etmektedir. Çinicilikte de yine Karaman ve Eşrefoğulları birinci sırada idi. Karaman'da İbrâhim Bey İmaret ve Mescidi'nin mihrabı, Beyşehir'de Eşrefoğlu Camii'nin çinileri çok değerlidir. Anadolu beyliklerinde alçı, nakış ve oymacılık sanatları da gelişmiş durumda idi. Özellikle Karaman ve Kastamonu'da bu sanatların en güzel örnekleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Halil Edhem [Eldem], Düvel-i İslâmiyye, İstanbul 1297; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri; Himmet Akın, Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma, İstanbul 1946; P. Wittek, Menteşe Beyliği (trc. Orhan Şaik Gökyay), Ankara 1964; Metin Sözen, Anadolu Medreseleri, İstanbul 1970; Yaşar Yücel, Kadı Burhaneddin Ahmed ve Devleti (1344-1398), Ankara 1970; a.mlf., Çoban-oğulları Candaroğulları Beylikleri, Ankara 1980; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1971; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1973, II. c.; Mustafa Çetin Varlık, Germiyanoğulları Tarihi (1300-1429), Ankara 1974; Cl. Cahen, Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1976, s. 296 vd.; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 269-328; Şahabettin Tekindağ, "Teke-eli ve Tekeoğulları", TED, sy. 7-8 (1977), s. 55-70; a.mlf., "Karamanlılar", İA, VI, 316-330; Faruk Sümer, "Ramazanoğulları", İA, IX, 612-620.

Hakkı Dursun Yıldız

Sanat.

Anadolu Beylikler devrinin sanatı, Anadolu Selçukluları ile Osmanlı sanat devreleri arasında bir ölçüde kısa süren, temel üslûp özellikleri bakımından farklı gelişmeler gösteren, anlaşılması güç bir dönemdir. Yakın zamana kadar bazı araştırmacılar bu devreyi sanat bakımından kişiliksiz veya üslûpsuz olarak nitelendirmişlerdir. Başlangıç ve sonrasında Anadolu Türk sanatının iki önemli safhasına bağlanan, bir anlamda Selçuklu sanatından Osmanlı sanatına geçişi sağlayan bu devre siyasî ve sosyal tarihin çalkantılı fakat zengin izlerini de taşımaktadır. Anadolu'nun farklı bölgelerinde değişik gelişme çizgilerine sahip bu mimari her bir beylikte ayrı özellikler göstermiş, ancak sonunda Osmanlı sanatının esaslarını hazırlayan gelişmeleri meydana getirmiştir. Bu devrede Anadolu'nun parçalı siyasî görünüşüne rağmen inşaat faaliyeti büyük bir hızla devam etmiş, Karamanoğulları'nda olduğu gibi bazı bölgelerde Selçuklu geleneği

sürerken Saruhanoğulları ve Osmanlı beyliklerinde görüldüğü üzere de yeni arayışlar, denemeler ve uygulamalar ortaya çıkmıştır. Bu gelişmeleri tesbit eden son araştırmalar, Beylikler döneminin mimari ve küçük sanatlar bakımından çok canlı bir iç yapıya sahip olduğunu açıkça göstermiştir.

Anadolu'daki yönetimin çok başlı olması sebebiyle Beylikler devri sanatı için kesin bir başlangıç tarihi vermek pek mümkün değildir. Klasik ölçü ve esaslarına ulaşmak üzereyken Moğol istilâsı sonucu önemli derecede çöküntüye uğrayan Selçuklu mimarisi, plan şemaları ve süsleme unsurları ile belirli gelenekleri bir kısım beyliklere devretmiştir. Selçuklu kültürünün çözülmesiyle birlikte değişen siyasî ve ticarî konumları sebebiyle bazı şehirler önemini kaybederken diğer bazıları yeni kurulan beyliklerin hâkimiyet alanlarında parlak gelişmelere sahne olmuştur. Meselâ Erzurum, Sivas ve Kayseri eski önemini kaybederken Adana, Konya, Manisa, Bilecik ve İznik gibi daha batıdaki şehirlerin gelişimi hızlanmıştır.

Mimari üslûplardaki farklılıklar cami tiplerinde çok bârizdir. Çok sayıda ve yaklaşık eş büyüklükteki birimlerle belirlenen bölümlü cami tipi, Selçuklular'da görülen ve hatta Osmanlılar'da da devam eden bir örnektir. Bu çok destekli cami geleneği Beylikler devrinde de denenmiştir. Beyşehir'deki Eşrefoğlu Camii (1297) pek çok bakımdan Selçuklu geleneğini devam ettiren bir eserdir. Yapının planında mihrap duvarına dik olmak üzere altı sıra ahşap destek dizisi ile ana mekân yedi nefe bölünmüştür. Orta nef daha geniş ve biraz da yüksek tutularak bu kesimin önemi belirtilmiştir. Mihrap önü kubbesi bu nefte bulunan önemli bir unsurdur. Dışta piramit şeklinde bir külâhla örtülen kubbe mihrap yönünde duvara, diğer yönlerde ise üç sivri kemere oturtulmuştur. Kubbenin iç yüzeyi Selçuklu geleneğine uygun olarak sırlı tuğla ve çinilerle bezenmiştir. Geçişler yelpaze şeklindeki üçgenlerle sağlanır. Taçkapı muhteşem bir cephe düzeninin ortasında olup 1297 tarihli kitâbesiyle dikkati çeker. Buradan girilince sivri kemerli bir geçitle âdeta ikinci bir taçkapı daha belirir ki orta nefe açılan bu kemer tamamen sırlı tuğla ve çinilerle kaplı olup burada yer alan çini kitâbe 1299 tarihini vermektedir. Büyük ölçülü mihrap fîrûze, mor ve lâcivert çinilerle Selçuklu geleneğine bağlıdır. Bütün bunlardan başka yapıyı önemli kılan husus ahşap işçiliğindeki zenginliktir.

Çatıyı destekleyen kırk sekiz adet ahşap destek mukarnaslı başlıkları, tavan kirişleri ve konsollardaki çok renkli nakışları ile günümüze kadar gelebilen nâdir örnekleri sergiler. Ceviz ağacından yapılmış muhteşem minber, Eşrefoğlu Süleyman Bey'in adı ile eserin ustası İshak'ın adını veren kitâbeleri bakımından da ayrıca önem taşır. Bu yapıda görülen mimari özellikler Batı Anadolu örneklerinde de görülür. Birgi'deki Aydınoğlu Mehmed Bey'in yaptırdığı Ulucami (1312), genelde ahşap örtülü bir çatı ve mihrap önündeki kubbesi ile dikkati çeker. Yakın bir merkezde Selçuk'ta 1374'te inşa edilmiş olan Îsâ Bey Camii, kitâbesinde Şamlı olduğu belirtilen (Mimar Ali b. Dımaşkı) bir usta tarafından yeniliklerle dolu bir eser halinde yükselir. Avlu ve kapalı kısım olmak üzere iki bölümlü planlanan eserin avlusu düz çatılı revaklarla çevrili olup ortada sekizgen bir havuza sahiptir. Kapalı kısım, mihrap duvarına paralel uzanan iki nef ve bunları ortada kesen eş büyüklükte iki kubbe ile ilgi çekici bir plana sahiptir. Artuklu camilerinden gelişen bu şema avlu ile birlikte düşünüldüğünde hemen birkaç yıl sonra yapılacak olan Manisa Ulucamii'nin hazırlığı şeklinde yorumlanabilir. Beylikler devri mimari sanatı bakımından bu yapının getirdiği bir başka önemli yenilik dış cephede kendisini göstermektedir. Avlu boyunca uzanan muhteşem batı cephesi, genelde iki katlı bazan üçüncü kat izlenimi verecek biçimde pencerelerle teşkilâtlandırılmıştır. Bu cephedeki mermer kaplamalar, mukarnaslı kornişler ve çok renkli taş işçiliği ile düğümlü geçmeler Suriye yapıları ve Zengî mimarisini hatırlatır. Bu cephede ilk devir Osmanlı camilerinin, Bursa ve Edirne'deki eserlerin ilk belirtileri kolayca farkedilmektedir. Büyük ölçülü ulucamilerin dışında yaygın tip, tek kubbeli kübik iç mekânlı örneklerdir. XII ve XIII. yüzyıldan beri uygulanan bu tip özellikle Konya çevresinde başarılı örnekler vermiştir. Beylikler devrinde daha büyük ölçülerde tekrarlananlar Eski Çine'deki Ahmed Gazi ve Balat'ta İlyas Bey camileridir. Bu camiler, kubbe tekniğinin ve geçiş unsurlarının geliştirilmesi bakımından dönemin mimarisine önemli katkılarda bulunmuşlardır.

Bu dönemin dikkati çeken bir dinî yapı biçimi de planına göre yan mekânlarının fonksiyonu bakımından "zâviyeli" veya "tabhaneli" deyimleriyle tanımlanan tiptir. Tekkenin öncüsü zâviye veya tabhane birimlerinin orta kesiminde genişçe bir ibadet mekânının yer aldığı bu planın ilk ve önemli örnekleri İznik ve Bursa'daki Orhan devri camileridir.

Beylikler devri cami mimarisinin Osmanlı devrine aktarılan temel biçimlerini Manisa'da Saruhanoğulları'nın yaptırdığı Ulucami'de (1376) buluyoruz. Burada ilk defa kareye yakın dörtgen bir alan ortadan ikiye ayrılmakta, bir yarısı namaz kılınan mekân, öbür yarısı ise revaklı avlu için kullanılmaktadır. Kapalı alan, mihrap duvarına paralel dört sıra desteğin ortasında yer alan büyük bir kubbe ile dikkati çeker. 10 m. çapındaki kubbe sekizgen ayak sistemine oturmakta, onu üç taraftan çeviren sütunlu mekânlar ikinci plana geçmektedir. Böylece bir yandan Artuklu bölgesinde belirginlik kazanan mihrap önü kubbesi öne çıkmakta, öte yandan sekiz destekli Osmanlı camilerinin ana tipini müjdeleyen bir örnek kişiliğini bulmaktadır. Bu yapıda görülen diğer özellik, ortasında bir havuz bulunan revaklı avludur. Enlemesine tek sıra, yanlarda ise çift sıra desteklerle kuşatılan açık avlu, daha sonra Osmanlı selâtin camilerinde değişmez bir unsur olarak ortaya çıkan kubbelerle örtülü revakların çevrelediği şadırvanlı avlunun hazırlayıcısıdır.

Beylikler devri cami mimarisinin önemli gelişmelerinden biri de son cemaat yerinin belirlenmesi ve böylece hareketlenen cephe düzeninin zenginleştirilmesidir. Özellikle tek kubbeli camilerin giriş cephesinde yer alan üç veya beş bölmeli kısım, Osmanlı camilerinde her bir bölümün üstü tonoz veya kubbeyle örtülerek daha da geliştirilecektir. Balat'ta (Miletos) İlyas Bey Camii'nde (1404) görüldüğü gibi özellikle giriş cephesi başta olmak üzere dekorasyonda bir hareketlilik ve zenginleşme göze çarpar. Batı Anadolu'ya yaklaştıkça çok renkli taş işçiliği, mermer, porfir ve somaki kakma teknikleri, taş şebekeler yaygınlaşır.

Mimari tezyinat bakımından geometrik süslemelerle bitki süslemeleri taçkapılarda aynı oranda kullanılarak dengelenmekte, dönemin sonuna doğru rûmî denilen şekiller genellikle hâkim olmaktadır. Tezyinat şebekelerde taş malzeme ile, minare gövdeleri ve kümbetlerde geometrik kompozisyonlar halinde tuğla ve mozaik çini malzeme ile devam eder. Duvar örgü sistemi batı bölgelerinde düzgün kesme taş ve aralarına atılan tuğla kuşaklarla dikkati çekmektedir.

Medrese mimarisi, ortada bir açık avlu ile onu çevreleyen küçük mekânlar ve ana eksendeki büyük eyvanla Selçuklu üslûbunu ana çizgileriyle devam ettirir. Hamîdoğulları'na ait Eğridir'deki Dündar Bey

Medresesi (1302) bu özellikleri yansıtan bir örnektir. Yine Selçuklu döneminden beri kullanılan kapalı avlulu medreseler Beylikler devrinde de varlığını sürdürür. Germiyanoğulları'ndan kalma Kütahya'daki Vâcidiye Medresesi'nin (1308) merkezî avlusu büyük bir kubbeyle örtülü örnektir. Bu yapının bir rasathane olabileceği ihtimali üzerinde duranlar vardır. Diğer bazı medreselerin ise bîmarhane veya şifahane olarak kullanılmış olması bu devir için de söz konusudur.

Selçuklu kümbet mimarisi genel özellikleri ile Beylikler devrinde de devam etmiş, ancak bu alanda bazı değişik uygulamalar da yapılmıştır. İlhanlılar döneminde inşa edilen Kemah Tugay Hatun Kümbeti ve Kayseri Sırçalı Kümbet, XIV. yüzyılda silindir gövdeli, kesme taş mimari geleneğini devam ettirmektedirler. Hasankeyf'te Akkoyunlular'dan Zeynel Bey adına inşa edilen türbe, dönemin Anadolu mezar anıtlarına göre oldukça farklı bir uygulamadır. XV. yüzyılın ikinci yarısına ait olan eserin silindirik gövdesi bütünüyle tuğla kaplama olup kubbesi Asya'daki Timurlu mimari eserlerini hatırlatmaktadır. Yine silindir planlı olmakla birlikte sütunlu bir galeriyle çevrili olan Ahlat'ta Emîr Bayındır Kümbeti 890 (1491), bölgedeki yerli geleneklerin etkisiyle şekillenmiş gibidir. Altıgen, sekizgen ve dörtgen planlı bilinen formlara ek olarak duvar yerine dört ayağa oturan dört büyük kemerle çevrili türbe mekânı Beylikler devrinin bir yeniliği şeklinde görünmektedir.

Beylikler devri çini tezyinatı Selçuklular'ın bir devamı şeklinde Aydınoğulları tarafından sürdürülmüştür. Birgi Ulucamii'nin (1312) mozaik çini mihrabı bu geleneğin en muhteşem örneğini teşkil eder. Aydınoğulları ve Karamanlı eserleri dışında çini sanatı bir durgunluk devresine girmiştir. XIV. yüzyılda üslûplaşmış hayvan figürlerinin halı sanatını canlandırdığı görülür. Avrupalı ressamların tablolarında yer alan örneklerde kuşlar ve ejderler ikili kompozisyonlar halindedir. XIII. yüzyıldan XIV. yüzyılın başlarına kadar süren İlhanlı hâkimiyetinde Uygur ressamları minyatürde parlak bir devre açmışlardır. Bu minyatürlerde renkten çok çizginin hâkimiyeti görülür. Hat sanatında ise Yâkut'un koyduğu esaslarda Osmanlılar'a kadar büyük bir değişiklik olmamıştır.

Beylikler devri sanatı özellikle mimaride plan şemalarındaki çeşitlilik bakımından bir geçiş devresi olmakla birlikte, Selçuklular'da görülmeyen

bir yenilik olarak merkezî plana hazırlık yapan örneklerle önemli bir gelişme, aşamasını temsil etmektedir. Bundan sonraki gelişme, Batı Anadolu'da Bizans'a komşu, siyasî ve askerî bakımdan en zor durumda olan Osmanoğulları'nın elinde filizlenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Uzunçarşılı, Kitâbeler I, İstanbul 1346/1927; a.mlf., Anadolu Türk Tarihi Tedkikatından Sivas Şehri, İstanbul 1346/1928; a.mlf., Anadolu Beylikleri, tür.yer.; a.mlf., Kitâbeler II, İstanbul 1348/1929; M. Şakir, Sinop'ta Candaroğulları Zamanına Ait Eserler, İstanbul 1934; P. Wittek, Das Fürstentum Mentesche, İstanbul 1934; a.e., Menteşe Beyliği (trc. O. Şaik Gökyay), Ankara 1944; Himmet Akın, Aydınoğulları Tarihi Üzerine Bir Araştırma, Ankara 1946; E. Diez # v.dğr., Karaman Devri Sanatı, İstanbul 1950; Ali Kızıltan, Anadolu Beyliklerinde Cami ve Mescitler, İstanbul 1958; Oktay Aslanapa, Yüzyıllar Boyunca Türk Sanatı (XIV. Yüzyıl), İstanbul 1977; a.mlf., "Doğu Anadolu'daki Karakoyunlu Kümbetleri", Yıllık Araştırmalar Dergisi, I, Ankara 1956, s. 105-114; Oluş Arık, "Turkish Architecture in Asia Minor in the Period of the Turkish Emirates", Turkish Art and Architecture, Fribourg 1980, s. 111-136; Hafız Kadri, "Menteşe Beyliği Âsâr-ı Kadîmesi", TOEM, XXV (1914), s. 57-60; Suut Kemal Yetkin, "Beylikler Devri Mimarisinin Klasik Osmanlı Sanatını Hazırlayışı", AÜİFD, III-IV (1955), s. 39-43; Mehlika Arel, "Mut'taki Karamanoğulları Devri Eserleri", VD, V (1962), s. 241-250; Semavi Eyice, "Zaviyeler ve Zaviyeli Camiler", İFM, XXIII/1-2 (1962-63), s. 1-80; A. Arel, "Menteşe Beyliği Devrinde Peçin Şehri", Anadolu Sanatı Araştırmaları, I, İstanbul 1978, s. 69-98; Ahmet Kuran, "Karamanlı Medreseleri", VD, VIII (1969), s. 209-223.

Selçuk Mülâyim

ANADOLU EYALETİ

Osmanlı Devleti’nde XIV. yüzyıl sonlarında kurulan önemli bir eyalet.

Rumeli eyaletinin teşekkülünden sonra, 1393’te I. Bayezid’in Kara Timurtaş Paşa’yı Ankara’ya Anadolu beylerbeyi olarak tayin etmesiyle kurulmuştur. Eyalet merkezi önceleri Ankara iken Fâtih Sultan Mehmed zamanında Menteşe Beyliği’nin Osmanlı hâkimiyetine alınmasından sonra 1451’de Kütahya’ya nakledilmiş, beylerbeyiliği ise İshak Paşa’ya verilmiştir. Kanûnî Sultan Süleyman’ın şehzadeleri Bayezid ve Selim’in Kütahya’yı idare ettikleri 1550-1558 ve 1562-1566 yıllarında eyalet merkezi tekrar Ankara’ya nakledilmiş, ancak 1566’dan 1893 yılına kadar Kütahya yeniden merkez olmuştur.

Anadolu eyaleti, her birinin başında devlet tarafından tayin edilmiş birer idarecinin bulunduğu sancak veya livâ adı verilen idare bölgelerine ayrılmıştır. Eyaletin kesin olarak hangi sancaklardan meydana geldiğine dair arşiv kayıtları XV. yüzyıla kadar inmektedir. Nitekim II. Bayezid devrinde yapılan tahrir*lerin genel sonuçlarını gösteren bir icmal defterinde (BA, MAD, nr. 152) Anadolu eyaletinin on yedi sancaktan meydana geldiği tesbit edilebilmektedir. Bunlar Kütahya, Saruhan (Manisa), Hüdâvendigâr (Bursa), Aydın, Menteşe (Muğla), Bolu, Hamîd (Isparta), Ankara, Kangırı (Çankırı), Kastamonu, Karahisâr-ı Sâhib (Afyon), Kocaeli, Biga, Karesi (Balıkesir), Sultanönü (Eskişehir), Alâiyye (Alanya) ve Teke (Antalya) sancaklarıdır. Bu taksimat XVI. yüzyıl sonlarına kadar devam etmiştir. Nitekim Kanûnî devri başlarında yapılan tahrirlerin sonuçlarını gösteren Anadolu eyaleti icmal defteri (BA, TD, nr. 438; nr. 166) ile bazı teşkilât defterlerinde (TSMA, D 5246; D 8303; D 10057) beylerbeyiliğin on yedi sancaktan meydana geldiği görülmektedir. Aynı şekilde Celâlzâde Mustafa Çelebi de XVI. yüzyıl ortalarında buranın on yedi sancaktan ibaret olduğunu belirtmektedir (bk. Tabakatü’l-memâlik, vr. 11b-12a). Ancak XVI. yüzyıl sonlarına doğru eyaletin üç sancağı başka yerlere bağlanmıştır. Alâiyye sancağı yeni kurulan Kıbrıs eyaletine, Biga ve Kocaeli sancakları ayrı ayrı zamanlarda Kaptanpaşa eyaletine (Cezâyir-i Bahr-i Sefîd) bağlanmış, böylece sancak sayısı on dörde düşmüştür. Ayrıca Aydın ve

Menteşe sancaklarından ayrılan bazı kazalar (İzmir, Urla, Çeşme, Ayasuluk, Çine, Balat) ile Sığla sancağı kurulmuş, sonunda o da Kaptanpaşa eyaletine dahil edilmiştir.

XVI. yüzyıl başlarında yapılan tahrirlere göre (1520-1535), on yedi sancaklı Anadolu eyaletinde 154 şehir ve kasaba, 160 kaza, 12.527 köy, 1887 Yörük cemaati ve otuz yedi kadar kale bulunmaktaydı. Ayrıca bu tarihlerde eyalet 3 milyona yaklaşan bir nüfusa sahipti. II. Bayezid devrine ait bir icmal defterine göre eyalette 103'ü zaîm*, 7500'ü sipahi olmak üzere 7603 timar sahibi bulunmakta ve bunlar 5372 cebeli* ile birlikte Anadolu beylerbeyinin idaresi altında sefere gitmekteydiler. 1560-1580 yılları arasındaki tahrirlere göre on dört sancakta 298 zeâmet, 7188 timar olmak üzere toplam 7486 "kılıç" bulunuyor ve bunlar 10.025 cebeli çıkarıyorlardı. 1609'da ise on dört sancaklı eyalet 195 zeâmet, 7166 timar olmak üzere 7311 "kılıç" ve bunların cebelileriyle yaklaşık 17.000 kadar askere sahipti. Bu rakamlar XVII. yüzyıl ve daha sonraki devirlerde eyalet teşkilâtı değişinceye kadar hemen hemen aynı kalmıştır.

1533-1534 yıllarına doğru eyaletin senelik geliri ve bu gelirin hak sahibi çeşitli zümrelere göre nisbetleri şöyle idi:

Bu dökümden de anlaşılacağı gibi eyalette evkaf ve emlâke ayrılan gelir, mîrîye tahsis edilene göre % 17.22 nisbetindedir. Padişah hasları ise mîrîye ayrılan gelir içinde yaklaşık % 40'a ulaşmaktadır.

Anadolu eyaletinde gelirlerin tesbit edilmesi ve dağıtılması gibi işlerle ilgili olarak beylerbeyiler yanında bir defter kethüdâsı ve timar defterdarının bulunduğu görülmektedir. Ayrıca eyaletin idarî taksimat bakımından diğer bir özelliği de sancak beylerine bağlı bulunmayan kendilerine has teşkilâta sahip piyade ve müsellem* ocaklarının varlığıdır. XVI. yüzyıl sonlarında lağvedilene kadar bu teşkilât eyaletin hemen her sancağında bulunmakta ve merkezden tayin edilen kendi beylerinin idaresinde Osmanlı ordusunun geri hizmet kıtalarını teşkil etmekteydi. Ayn Ali Efendi'ye göre eyalette dört müsellem beyi ve on piyade beyi bulunmaktaydı (bk. Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 13-14).

1825 yılına kadar idarî taksimatını koruyan Anadolu eyaleti bu tarihte

değişikliğe uğramış ve Kütahya merkez olmak üzere Afyon, Sultanönü ve Ankara'dan ibaret küçük bir idarî birim haline gelmiştir. Bir süre sonra Afyon da eyaletten ayrılmış, nihayet 1841'de Kütahya, Kocaeli, Bolu, Eskişehir, Karesi, Karahisâr-ı Sâhib sancakları ile Hüdâvendigâr vilâyeti teşekkül etmiş, daha sonra Kütahya da müstakil sancak olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

BA, KK, Ruus, nr. 209, s. 28; nr. 262, s. 40; BA, TD, nr. 438, 166; BA, MAD, nr. 152, vr. 2b-166b; BA, MD, XII, 413/811; TK, TD, nr. 156; TSMA, nr. D 5246, D 8303, D 10057; Neşrî, Cihannümâ (Taeschner), I, 86; Celâlzâde, Tabakatü'l-memâlik, İÜ Ktp., TY, nr. 5997, vr. 11b-12[a]; Feridun Ahmed Bey, Münşeâtü's-selâtîn, İstanbul 1274-75, I, 269; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 12-14; Uzunçarşılı, Kütahya Şehri, İstanbul 1932, s. 103-104; Şerafettin Turan, Kanunî'nin Oğlu Şehzâde Bayezid Vak'ası, Ankara 1961, s. 51; İ. Metin Kunt, Sancaktan Eyâlete (1550-1650), İstanbul 1978, s. 125-198; Mustafa Çetin Varlık, "XVI. Yüzyılda Anadolu Beylerbeyliği, Sancakları ve Kadılıkları Üzerine", Atatürk Üniversitesi'nin Kuruluşunun XX. Yıl Armağanı, Ankara 1978, s. 19; Ö. Lütfi Barkan, "Tarihî Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi", TM, X (1953), s. 11; a.mlf., "h. 933-934 (m. 1527-1528) Mâlî Yılına Ait Bir Bütçe Örneği", İFM, XV/1-4 (1955), s. 259; a.mlf., "Timar", İA, XII/1, s. 289-290.

M. Çetin Varlık

ANADOLU KAZASKERİ

(bk. KAZASKER)

ANADOLU MECMUASI

Cumhuriyet'in ilk yıllarında yayımlanan fikrî, ilmî ve edebî muhtevalı aylık dergi.

Nisan 1340-Mart 1341 (1924-1925) tarihleri arasında on iki sayı çıkan derginin imtiyaz sahibi Mehmed Halid (Bayrı), mesul müdürü ise Haydar Necip'tir. I. Dünya Savaşı'nın ardından imzalanan mütareke ile Türkiye'de mevcut II. Meşrutiyet ideolojileri fiilen iflâs edince, 1920'li yıllarda, bu ideolojilere bir nevi tepki olarak, Anadolu'yu Türk kültür ve medeniyetinin esas kaynağı kabul eden Anadoluculuk adıyla yeni bir fikir akımı doğdu. Başlangıçta Mükrimin Halil (Yınanç) ile Hilmi Ziya (Ülken), Mehmed Halid ve Ziyaeddin Fahri'nin (Fındıkoğlu) öncülüğünde teşekkül eden akımın yayın organı olan Anadolu Mecmuası'nda, Anadolu'yu daha ziyade edebiyat, folklor, kültür, iktisat ve coğrafya açısından ele alıp inceleyen makalelere yer verilmiştir.

Türk milletinin İslâmiyet'i Orta Asya'dan Anadolu'ya gelirken kabul ettiğini ve Anadolu topraklarında yeni bir medeniyet kurduğu düşüncesinde olan Anadolucular, Cumhuriyet'ten sonra yeni Türkiye'ye şekil verecek düşüncenin kaynağını da kültüre dayanan bir Anadoluculuk'ta görmüşlerdir. Fikirlerinin hareket noktasını ise 1071 Malazgirt Zaferi'nden sonra Türkler'in Anadolu'da yepyeni bir medeniyet kurdukları düşüncesi teşkil etmektedir. Dergide Mükrimin Halil, Hilmi Ziya, Ziyaeddin Fahri, Mehmed Halid, Şehabeddin (Uzluk) gibi yazarların kaleme aldığı inceleme ve araştırma mahiyetindeki makalelerde ısrarla bu fikir işlenmiştir. Aynı fikir, derginin son sayılarında yazar kadrosuna katılan Yahya Kemal tarafından da benimsenmiş ve daha sonraki yıllarda savunulmuştur.

Her sayısı dolgun bir muhteva ile çıkan dergide "Anadolu'nun Fethi" (Mükrimin Halil, nr. 4, 5, 6, 7, 8; Temmuz 1340Teşrînisâni 1340), "Türk Kavminin Muhtelif Milletlere Ayrılması ve Anadolu Vatan ve Milletinin Teşekkülü" (Mükrimin Halil, nr. 9-10-11; Mayıs 1341), "Anadolu Örfü ve Destanlar" (Hilmi Ziya, nr. 1, 2; Nisan 1340-Mayıs 1340), "Anadolu İklimi" (İbrahim Hakkı, nr. 3, 4, 5, 7, 8; Haziran 1340 - Teşrînisâni 1340),

“Anadolu’da Dinî Kıyamlar” (Ahmed Refik, nr. 4; Temmuz 1340), “Anadolu Madenleri” (Hâmid Sâdi, nr. 6; Eylül 1340), “Anadolu’da Maarif Nasıl Taammüm Edebilir?” (Mehmed Emin, nr. 2; Mayıs 1340), “Anadolu Kadınlığı” (Ziyaeddin Fahri, nr. 9-10-11, 12; Mayıs 1341-Eylül 1341), “Anadolu Cumhuriyetinin Maarif Mefkûresi” (İrfan Nâbi, nr. 6; Eylül 1340) gibi makalelerde tarihî, edebî ve diğer bazı sosyal meseleler değişik açılardan ele alınıp incelenmiştir. Başlangıçtaki kültür Anadoluculuğu bir süre sonra siyasî bir şekil almaya başlayınca grup dağılmış ve derginin yayımı da sona ermiştir. Ancak dergi yazarlarından Mükrimin Halil, Hilmi Ziya, Mehmed Halid, Ziyaeddin Fahri ve Faruk Nafiz gibi bazı isimlerin sonraki yıllarda da Anadoluculuk fikri istikametinde eserler verdikleri görülmektedir. Derginin yazar kadrosunda ayrıca şu isimler de bulunmaktadır: Rauf Yektâ, Mehmed Emin (Erişirgil), Necip Âsım, Feridun Nafiz (Uzluk), Haydar Necip, Reşad Şemseddin (Sirer), Hasan Cemil (Tankut), Sadri Edhem. Bunun yanında Necip Fazıl, Ali Mümtaz (Arolat), İsmail Nâmi, Ahmet Hamdi (Tanpınar), Faruk Nafiz, Ömer Bedreddin (Uşaklı), Kemal Ahmed, Ali Hikmet, Orhan Rıza, Mehmed Faruk (Gürtunca) ve Hüseyin Kemal de derginin şair kadrosunu meydana getirmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Hilmi Ziya Ülken, Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi, Konya 1966, s. 796-800; Hasan Duman, Katalog, s. 19-20; Mehmet Kaplan, “Anadolu Mecmuası”, TDEA, I, 134.

Abdullah Uçman

ANADOLU ve RUMELİ MÜDÂFAA-i HUKUK CEMİYETİ

Mondros Mütarekesi'nden sonra istilâcılara karşı kurulan mahallî cemiyetlerin Sivas Kongresi'nde birleştirilmesiyle oluşan siyasî teşkilât.

30 Ekim 1918'de imzalanan Mondros Mütarekesi'nin yedinci maddesine dayanarak İtilâf devletlerinin Osmanlı topraklarını işgale başlamalarıyla birlikte çeşitli yerlerde mahallî direniş teşkilâtları kurulmaya başladı. "Müdâfaa-i Hukuk" ve "Redd-i İlhak" adını taşıyan bu cemiyetler Yunanlılar'ın İzmir'i işgal etmelerinden sonra daha da arttı.

Erzurum Kongresi'nde (23 Temmuz 1919) Vilâyât-ı Şarkiyye Müdâfaa-i Hukuk-ı Milliyye Cemiyeti'nin Erzurum şubesi ile Trabzon Muhâfaza-i Hukuk-ı Milliyye Cemiyeti feshedilerek bu iki cemiyetin yerine Şarkî Anadolu Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti kuruldu ve Mustafa Kemal'in başkanlığında dokuz kişilik bir temsil heyeti seçildi. Sivas Kongresi'nde (4-11 Eylül 1919) kabul edilen nizamnâme gereğince, Mondros Mütarekesi'nden sonra Osmanlı ülkesinin çeşitli bölgelerinde kurulan, fakat aralarında organik bir bağ bulunmayan bütün millî mukavemet teşkilâtları Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti adıyla tek bir idare altında birleştirildi. Temsil Heyeti'nin üye sayısı da on altıya çıkarıldı.

Mustafa Kemal'in Temsil Heyeti adına 11 Eylül 1919'da Sivas valiliğine müracaat etmesiyle cemiyet resmen kurulmuş oldu. Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti Hey'et-i Temsîliyyesi, cemiyetin en yüksek idare organı ve çeşitli yerlerde kurulmuş olan müdâfaa-i hukuk ve redd-i ilhak cemiyetleri de bunun birer şubesi sayıldılar. Ana amacı Osmanlı Devleti'nin dağılma tehlikesine karşı "İslâm halifeliği ve Osmanlı saltanatının varlığını korumak" (Nizamnâme, md. 3) olan Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti'nin Sivas Kongresi'nde tesbit edilen nizamnâmesine göre, Hey'et-i Temsîliyye vatanın bütününü temsil edecek (md. 7/VII), eğer Osmanlı hükümeti İtilâf devletlerinin baskısıyla anayurdun bir parçasını bırakmak zorunda kalacak olursa, Temsil Heyeti

mukaddes halifelikle Osmanlı saltanatına olan bağlılığını sürdürerek vatanı Rum ve Ermeni ayakları altında çiğnetmemek için derhal geçici bir yönetim kuracak, kongrenin aldığı kararları Türk milletine, İstanbul hükümetine ve yabancı devletlere duyuracaktı. Bu şekilde Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti, vatanın bütünü adına konuşmak ve iş görmek yetkisine sahip meşrû ve millî bir teşkilât haline geldi.

Temsil Heyeti ilk iş olarak İstanbul ile kesik olan irtibatı yeniden kurmak için faaliyete başladı. Düşmanla iş birliği yaparak kongreyi basmaya kalkışan Damad Ferid Paşa hükümetinin istifasında ısrar etti. O ana kadar kendisine yanlış bilgi verilen padişah, Mustafa Kemal ile telgraf başında sekiz saat süren bir konuşma yapan (25 Eylül 1919) Abdülkerim Paşa'dan Temsil Heyeti'nin gerçek niyetini öğrenince Damad Ferid'i iktidarda tutmaktan vazgeçti. 2 Ekim 1919'da Damad Ferid kabinesi lağvedilerek yerine Ali Rızâ Paşa hükümeti kuruldu. Millî Mücadele taraftarlarından Mersinli Cemal Paşa Harbiye, Sâlih Paşa Bahriye, Hâdi Paşa Ticaret ve Ziraat nâzırlıklarına, Cevat Paşa da Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye reisliğine getirildiler.

Yeni kabinenin açıklanmasından sonra ilk adımı atan Mustafa Kemal, Ali Rızâ Paşa'dan Erzurum ve Sivas kongrelerinde alınan kararlar doğrultusunda hareket edilmesini istedi. Ancak iki taraf arasında milletin temsili konusunda ihtilâf çıktı. Harbiye Nâzırı Cemal Paşa, devletin dışarıya karşı itibarını yeniden sağlamak için millî iradeye ve Hey'et-i Temsîliyye'ye dayanacağını, ancak Hey'et-i Temsîliyye'nin içerde ve dışarda milletin tek temsilcisi görüntüsünü bırakarak hükümete yardımcı durumunda kalması gerektiğini bildirdi. Mustafa Kemal de bunu olumlu karşılayarak 6 Ekim 1919'da merkezî hükümetle millî teşkilât arasında tam bir anlaşmaya varıldığını ilân etti. Her iki taraf aralarındaki anlaşmazlıkları çözmek için bir araya gelmeye karar verdiler. Toplantıya İstanbul hükümeti adına Bahriye Nâzırı Sâlih Paşa, Hey'et-i Temsîliyye adına da Mustafa Kemal, Hüseyin Rauf ve Bekir Sâmi beyler katıldılar. 20 Ekim 1919'da Amasya'da başlayan toplantı üç gün sürdü. Başlıca konu Sivas Kongresi bildirisi oldu. Bildiride yer alan sınırların tesbitinin sağlanması gereği kabul edildi. İşgalcilerin Kilikya'da tampon bir devlet kurmak istedikleri belirtilerek bu toprakların hiçbir şekilde Türkiye'den ayrılmasının kabul edilemeyeceği, Aydın ilinin de aynı şekilde ülkenin bölünmez parçası

olduğu, Edirne ve Meriç arasının hiçbir şekilde terkedilemeyeceği ilkesi kabul edildi. Görüşmeler sonunda bazı gizli maddeler taşıyan beş protokol düzenlendi. İmzasız olan beşinci protokol barış konferansına gidebilecek kişilerin adlarını gösteriyordu.

Sâlih Paşa bu protokolleri hükümetine danışmadan imzaladığı için 25 Ekim'de İstanbul'a dönünce merkezî hükümetle Hey'et-i Temsîliyye arasında yeniden anlaşmazlıklar görülmeye başladı. Sâlih Paşa, İtilâf devletlerinin baskısı yüzünden Amasya protokolünü olduğu gibi kabul etmeye hükümetini ikna edemiyordu. En önemli anlaşmazlık seçilecek olan meclisin toplanma yeri ile ilgiliydi. Merkezî hükümet meclisin İstanbul'da, Hey'et-i Temsîliyye ise Anadolu'da toplanmasını istiyordu. Hey'et-i Temsîliyye'nin bütün uyarılarına rağmen sonunda meclisin İstanbul'da toplanması kararlaştırıldı. Anlaşma gereğince meclis görevlerini tam bir güvenlik içinde yerine getirebileceği zamana kadar Hey'et-i Temsîliyye çalışmalarını sürdürecekti. Paris Barış Konferansı Türkiye için olumsuz bir karar alırsa derhal millî iradeye başvurulacaktı. Fakat bu tarihten itibaren İstanbul'la Sivas (27 Aralık'tan sonra Ankara) arasındaki ilişkiler devamlı iniş çıkışlar gösterdi. Bu arada Anadolu'da yapılan seçimler bu ilişkileri bir kat daha sarstı. Çünkü milletvekilliklerinin çoğunluğunu milliyetçiler kazandı. Osmanlı Meclisi Meb'ûsan'ı 12 Ocak 1920 günü yetmiş iki mebusun katılması ile İstanbul'da açıldı. Hüseyin Rauf başkanlığındaki milliyetçi grup, Ankara ile İstanbul arasındaki anlaşmazlıkları düzeltmek için çalışmaya başladı. İlişkiler olumlu yönde gelişti ve 28 Ocak 1920 günü Meclisi Meb'ûsan, Sivas Kongresi'nde belirlenen "misâk-ı millî"yi resmen kabul etti. Harbiye Nâzırı Cemal Paşa'nın teşebbüsü ile Sultan Vahdeddin, 4 Şubat 1920 tarihli irâde-i seniyye ile, "idâreten tardolunan" Mustafa Kemal'in nişan ve madalyalarını geri vererek onun askerlikten çekilmiş olduğunu ilân etti. Diğer taraftan padişah milliyetçi milletvekillerinden Mazhar Müfid'i kabulü sırasında, "Hey'et-i Temsîliyye benim tâc-ı saltanatımın pırlantasıdır. Allah sizden râzı olsun; vatan ve milleti, saltanat ve hilâfeti kurtardınız" diyordu.

İstanbul ile Ankara'nın arasının düzelmesi işgalcilerin hoşuna gitmedi. Tekrar Damad Ferid'i iş başına getirmek için Ali Rızâ Paşa hükümeti aleyhine yoğun bir faaliyete giriştiler. Ali Rızâ Paşa 3 Mart 1920'de istifa etmek zorunda kaldı. Bu sırada Damad Ferid de tekrar sadrazam olmak için

İngilizler'le sıkı temas halinde bulunuyordu. Padişah ise Damad Ferid'in sadârete gelmesiyle İstanbul'la Anadolu arasındaki münasebetlerin tamamen kopmasından endişe ediyordu. Bundan dolayı sadârete Ali Rızâ Paşa kabinesinin Bahriye Nâzırı Sâlih Paşa'yı tayin etmek zorunda kaldı. Padişahın Ankara ile münasebetlerini kesmemesi ve milliyetçilerin işgal güçlerine karşı başlattıkları askerî direniş, İtilâf devletlerinin Londra'da toplanarak İstanbul'u resmen işgale karar vermelerine yol açtı (10 Şubat 1920). İstanbul Limanı'nda demirli bulunan işgal kuvvetleri 16 Mart 1920'de İstanbul'u işgale başladılar. Meclisi Meb'ûsan'ın işgalciler tarafından basılarak dağıtılması üzerine Mustafa Kemal Paşa, Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti'ni kurarken verdiği kararı uygulamaya ve idareyi ele alarak milleti silâha sarılmaya çağırdı. İstanbul'daki Sâlih Paşa kabinesi işgalcilerin baskıları sonunda 3 Nisan 1920 günü çekildi. Padişah 5 Nisan'da Damad Ferid'i tekrar sadârete getirmek zorunda kaldı.

Damad Ferid'in ilk işi, "fitne ve fesat" olarak nitelendirdiği ve isyan saydığı Millî Mücadele'yi çökertmek için bir beyannâme neşretmek oldu. Şeyhülislâm Dürrîzâde Abdullah Efendi de aynı gün kaleme aldığı fetvada, "padişahın emri olmadan asker toplayanların ve Osmanlı memleketinin muvâsala, münâkale ve muhâberesini kesenlerin öldürülmelerinin şer'an câiz olduğunu" ilân etti. Hey'et-i Temsîliyye de karşı faaliyete girişerek Ankara müftüsü Börekçizâde Mehmed Rifat Efendi başta olmak üzere 153 müftünün imzaladığı bir fetva ile şeyhülislâmın fetvasını etkisiz hale getirmeye çalıştı (16 Nisan 1920). Öte yandan İstanbul'dan gelen mebuslarla Anadolu'da yeniden yapılan seçimlerde hemen hepsi Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti adayı olan yeni milletvekilleri 23 Nisan 1920 günü Büyük Millet Meclisi üyesi olarak Ankara'da toplandı. Hey'et-i Temsîliyye başkanı Mustafa Kemal oy birliği ile meclis başkanlığına seçildi. Böylece Hey'et-i Temsîliyye'nin o güne kadar birleştirici ve idare edici görevi Büyük Millet Meclisi'ne geçti. Hükümetin dayandığı Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti ise bütün teşkilâtıyla iktidar partisi halini aldı.

Damad Ferid Paşa milliyetçileri yok etmek için, başta Anzavur İsyanı olmak üzere İzmit, Bolu ve Trabzon'da millî direnişe karşı başlayan hareketlerden de faydalanmak amacıyla İngilizler'den yardım talep etti. Kuvâ-yı İnzibâtiyye adıyla bir teşkilât kurarak Anadolu'daki hareketi

bastırmaya yöneldi. İstanbul’da Nemrut Mustafa Paşa başkanlığında kurulan askerî mahkeme, Mustafa Kemal Paşa ile arkadaşlarını (Kâzım Karabekir Paşa hariç) gıyaben ölüme mahkûm etti (11 Mayıs 1920). Karar padişah tarafından da imzalandı (24 Mayıs 1920) ve sadrazam tarafından bir genelge ile halka duyuruldu. Damad Ferid’in bu tutumu, Millî Mücadeleciler’i İstanbul yönetiminden iyice uzaklaştırdı. Büyük Millet Meclisi de Ankara’da kurduğu İstiklâl Mahkemesi’nde Damad Ferid ve arkadaşlarını vatana ihanet suçundan gıyaben ölüme mahkûm etti (5 Temmuz 1920). Tamamı Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti mensubu olan Birinci Büyük Millet Meclisi milletvekilleri, 18 Temmuz 1920’de Erzurum ve Sivas kongrelerinde tesbit edilen ve İstanbul’daki son Osmanlı Meclisi Meb‘ûsan’ınca da kabul edilen misâk-ı millîye sadık kalacaklarına dair ant içtiler. Fakat zamanla fikir ayrılıkları yüzünden gruplaşmalar oluşmaya başladı. Mustafa Kemal işe el koyarak Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk Grubu adıyla bir grup kurdu. Misâk-ı millî esasları içinde bir program hazırlayarak bütün milletvekillerinin fikirlerini sordu. 10 Mayıs 1921 günü grup ilk resmî toplantısını yaptı. Toplantıya katılan 133 milletvekili Mustafa Kemal’i başkanlığa seçti. Tartışmalar sonunda grup tüzüğü kabul edildi ve grup tam bir parti disiplini içinde çalışmaya başladı. 16 Temmuz 1922’de yapılan tüzük değişikliğiyle idare heyetine, aynı zamanda bütün Müdâfaa-i Hukuk teşkilâtının merkez heyeti görev ve yetkisi tanındı. Bu grup dışında kalan milletvekillerine ise “ikinci grup” adı verildi.

İstiklâl Savaşı kazanıldıktan sonra siyasî parti kurmaya karar veren Mustafa Kemal Paşa, Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk Grubu’nu yeni partiye temel yaparak 9 Eylül 1923’te Halk Fırkası’nı kurduğunu açıkladı. Buna dair karar bu tarihte açıklanmakla birlikte Halk Fırkası’nın resmen kuruluşu 11 Eylül 1923’te gerçekleşti.

BİBLİYOGRAFYA

Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti, Sivas 1335, s. 1-8; Gazi Mustafa Kemal, Nutuk, Ankara 1927, s. 19; Kâzım Karabekir, İstiklâl Harbimiz, İstanbul 1962, s. 210-214; Y. Hikmet Bayur, Türkiye Devletinin Dış Siyasası, Ankara 1973, s. 43-44; Salâhi R. Sonyel, Türk Kurtuluş Savaşı ve Dış Politika, Ankara 1973, I, 113-147, 205-214; Uluğ İğdemir, Sivas Kongresi Tutanakları, Ankara 1969; Bekir Sıtkı Baykal, Heyet-i Temsiliye Kararları, Ankara 1974; Alev Er, "Millî Mücâdele'de Siyasal Kuruluşlar", TCTA, IV, 1136.

Azmi Süslü

ANADOLU SANATI ARAŞTIRMALARI

İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Mimarlık Tarihi ve Rölöve Kürsüsü tarafından yayımlanan yıllık dergi.

Derginin ilk sayısı 1968, ikinci sayısı 1970 yılında çıkmıştır. Yayın programı, Doğan Kuban'ın ilk sayıdaki kısa önsözünde, "Dergi, özellikle Anadolu ve Yakındoğu mimarisi ve sanatı alanındaki orijinal araştırmaları, Mimarlık Fakültesi elemanları ve öğrencilerinin Türkiye'deki anıtlar üzerinde yaptıkları etüd ve röleveleri yayımlayacaktır" şeklinde açıklanmıştır. Böylece dergide, Türk-İslâm sanatı yanında Anadolu'nun daha önceki devirlerine ait eserler hakkında da araştırmalar bulunacağı belirtilmiştir.

Temiz baskılı ve metin dışı ilâveler bakımından zengin olan birinci sayıda, Doğan Kuban'ın "İslâm Sanatının Yorumlanması", Ayda Arel'in "Menteşe Beyliği Devrinde Peçin Şehri", Afife Batur'un "Yıldız'da Şeyh Zafir Türbe ve Çeşmesi", Selçuk Batur'un "Osmanlı Camilerinden Sekizgen Destekli Camiler", Metin Sözen'in "Anadolu'da Eyvan Tipi Türbeler" adlı araştırmaları yer almaktadır. Daha hacimli olan ikinci sayıda ise Doğan Kuban'ın "Anadolu'da Türk Şehri", Aziz Albek'in "Tolhan", Ayda Arel'in "Batı Anadolu'da Bazı Yapıların Tarihleri ve XV. Yüzyıl Osmanlı Mimarisi", Selçuk Batur'un "Ondokuzuncu Yüzyılın Büyük Camilerinde Son Cemaat yeri ile Hünkâr Mahfilleri", Metin Sözen'in "Hacı Hamza'daki Türk Eserleri", Afife Batur'un "Osmanlı Camilerinde Almaşık Duvar Tekniği" adlı araştırma yazıları bulunmaktadır.

Genellikle İstanbul Teknik Üniversitesi'nde dergiyi çıkaran kürsü elemanlarının araştırmalarını yayımlayan ve Anadolu'daki Türk mimarisine ağırlık verdiği görülen bu çok faydalı yıllık dergi iki sayıdan sonra devam etmemiştir.

Semavi Eyice

ANADOLU SELÇUKLULARI

(bk. SELÇUKLULAR [Anadolu])

ANADOLUHİSARI

İstanbul Boğazı'nın Anadolu yakasında XIV. yüzyılda yapılmış hisar.

Eski Osmanlı kaynaklarından Âşıkpaşazâde ile Neşrî'de adı Güzelcehisar olarak geçer. Neşrî'nin Taeschner tarafından yayımlanan nüshasında ise Gözlücehisar olarak kayıtlıdır. Boğaz geçişini kontrol etmek gayesiyle yapılan bir hisara Güzel veya Güzelcehisar denilmesinden çok, gözleme işi gören bu kalenin Gözlücehisar adıyla anılması daha inandırıcıdır. Fâtih devri kaynaklarından Tursun Bey burayı Yeni veya Yenicehisar adıyla anmaktadır. Hoca Sâdeddin ise XVI. yüzyılda bu hisarı Akçehisar olarak adlandırmıştır. Batılılar'ın, XVI. yüzyılda İstanbul'a gelen Albili Pierre Gylles'den (Gyllius) beri Anadoluhisarı'na verdikleri Neo-Castrum adı ise Yenihisar'ın tercümesidir.

İstanbul'u fethetme azminde olan Yıldırım Bayezid (1389-1402), bu hisarı İstanbul Boğazı'nın en dar yerinde ve artık Osmanlı Beyliği'nin kontrolü altında olan Anadolu tarafında bir "köprübaşı" olarak yaptırtmıştır. Bu kalenin yapımı için bir taraftan Göksu deresi ağzı, bir taraftan ise Boğaz ile sınırlanan kayalık bir topuk seçilmişti. Burada önceleri bir Bizans hisarı olduğu yolundaki iddianın bir temeli olmadığı anlaşılmıştır. Anadoluhisarı Karadeniz boğazından geçişi kontrol altına alabildiği gibi, karşıya Rumeli yakasına yapılması tasarlanan çıkarmanın da destekleneceği bir yerdi. Fakat aynı zamanda Boğaz'ın Anadolu kıyılarına kadar inmiş olan Türkler'e karşı Bizanslılar'ın Göksu deresi vadisinden yapacakları bir akını da engelleyecekti.

Yıldırım Bayezid'in inşa ettirdiği hisarın ortadaki yüksek kitleden ibaret olduğu bilinmektedir. Âşıkpaşazâde'ye göre bu ilk kısmın inşa tarihi 793'tür (1390-91). Nişancı Mehmed Paşa'ya göre ise burası 797'de (1394-95) yapılmıştır. E. H. Ayverdi, hisarın 797'de (1394-95) Şile'nin fethinden sonra inşa edildiğini ileri sürmektedir. Âşıkpaşazâde hisarın yapılışı hakkında bilgi de verir: İstanbul önlerine tekrar gelen Yıldırım Bayezid, Kocaeli'nden Yoros'a giderken Şile fethine Yahşi Bey'i yollamış, kendisi de Yoros'tan geçerken Güzelcehisar denilen kaleyi yaptırmıştır.

Âşıkpaşazâde'nin ifadesine göre, hisarın inşası bittiğinde Yıldırım Bayezid Bizans imparatoruna bir elçi göndererek şehrin teslim edilmesini istemiş, fakat Bizans hükümdarı Türkler'e yıllık vergi vermek, Türkler'in bir mahalle tesis ederek burada mescid yapmaları ve bir de kadı bulundurma haklarını tanımak suretiyle durumunu kurtarmıştır. Bayezid Anadoluhisarı'nda bir garnizon bulunduruyordu. Bu sebeple Timur istilâsı ve Ankara Savaşı'nı (1402) takip eden dağılma döneminde de kalenin Bizans'ın eline geçmeyip Türkler'de kaldığı tahmin edilmektedir. Bayezid'in büyük şehzadesi Süleyman Çelebi'nin bir süre burada konakladığı ve İstanbul'a yakın Kartal, Pendik gibi yerleri dostluğunu elde tutmak için Bizans imparatoruna terkettiği kaynaklarda belirtilmekle beraber bu sırada Anadoluhisarı'nın durumunun ne olduğu bilinmemektedir.

Sultan II. Mehmed 1452'de Avrupa yakasında Rumelihisarı'nı yaptırırken Anadoluhisarı'nın da kıyı tarafında etrafını çeviren bir hisarpeçe inşa ettirerek bu kaleyi daha da güçlendirmiştir. Evliya Çelebi'ye göre XVII. yüzyılda hisarın bir dizdarı ve Kocaeli sancağından gelme 200 timar neferi vardı. Topları, karşıya Rumelihisarı'na ve Akıntıburnu istikametine atış yapacak surette yerleştirilmişti. Hisarın, muhafızları için kale dışında bir mescidden başka güneydeki düzlük tanzim edilerek Fâtih Sultan Mehmed vakfından burada bir de namazgâh yapılmıştır. Gabriel'e göre namazgâh XVII. yüzyıldan daha eskiye gitmez.

Anadoluhisarı'nın esas görevi İstanbul'un fethi ile sona ermiş bulunuyordu. XVII ve XVIII. yüzyıllarda Karadeniz'den gelen Kazak akınlarının durdurulmasında biraz faydalı olmuş, fakat XVIII. yüzyılda Boğaziçi'nin yukarı kısımlarında yeni tahkimatın yapılması ile fonksiyonunu tamamen kaybetmiştir. Bu sebeple hisar kalebendliğe mahkûm edilen suçlular için hapishane olarak kullanılmıştır. Anadoluhisarı XIX. yüzyılın ilk yarısı ortalarına kadar mimari bütünlüğünü korumuştu. 1825'e kadar hisarın bütün kulelerinin üstlerinde külâhlar bulunuyor ve çevresi boş olarak duruyordu. Sadece hisarpeçenin çevirdiği avluda, içlerinde muhafızların yaşadıkları evler vardı. 1830'lardan itibaren Anadoluhisarı terkedilmiş, hisar duvarları ile gerek Göksu deresi gerekse deniz arasında kalan ince kıyı daha da dolarak buralarda ahşap evler inşa edilmiştir. Daha sonraları çok yanlış bir iş yapılmış, hisarpeçenin dışa açılan iki kapısı yıkılıp genişletilerek bu iki

gedik arasından avludan geçen yol, Anadolu yakasının ana sahil caddesi haline getirilmiştir. 1928'de hisarın bazı kısımları tamir görmüş, bu arada avludaki evlerin bazıları yıkılmış, çimento ile bilgisizce yapılan takviyeler esere zarar vermiştir. Fakat daha kötü olan durum, hisarın içinden geçen caddenin genişletilmesi ve hisarın dışından yeni bir cadde açılması için gerekli istimlâk imkânlarının zorlaştırılmasıdır. Son yıllarda Anadoluhisarı'nın bütünü ile restorasyonu için bazı projeler hazırlanmışsa da bir teşebbüse geçilmemiş, sadece Beykoz Belediyesi tarafından namazgâh düzene sokularak eksik kısımları tamamlanmak suretiyle ihya edilmiştir.

Anadoluhisarı, bu konunun uzmanı bir mimar olan A. Gabriel'e göre, tam Ortaçağ şato mimarisine uygun olarak Yıldırım Bayezid zamanındaki biçimi ile dört köşe bir başkule (donjon) ve bunu çeviren bir "gömlek"ten ibaret olup Göksu vadisine girişi koruyan bir savunma kalesi idi. Kayalık bir burun üstüne oturan bu ilk hisarın herhalde eteklerine kadar su geliyordu. Fâtih Sultan Mehmed'in çevirttiği dört burçlu hisarpeçe ile Anadoluhisarı bir taarruz kalesi durumunu almıştır. Bu duvarın arkasına yerleştirilen toplar, su hizasından atış yaparak gemilere zarar verebiliyordu.

Başkule kare planlı olup içi tonozlu bir mekândan ibarettir. Duvarlarındaki kiriş delikleri evvelce bodrumun üstünde ahşap üç kat olduğunu gösterir. Aslında başkulenin dışa bağlantısı birinci kattan iner kalkar bir köprü ile sağlanmıştı; bu kattan bodruma duvar kalınlığı içindeki bir merdivenden iniliyordu. Bu başkuleyi çeviren duvarların köşelerinde küçük kuleler yapılmış ve çepeçevre dendanların arkasında bir seğirdim yolu meydana getirilmişti. Avludan seğirdim yoluna çıkışı, bazıları temel duvarlarının içinde olan taş merdivenler sağlıyordu.

Sonradan eklenen hisarpeçenin yarım yuvarlak burçlarının ikisinin içlerinde minare merdiveni biçiminde helezonlu merdivenler vardır. Hisarpeçede de bir seğirdim yolu ile altta top menfezleri olduğuna ihtimal verilir. Bayezid devrine ait kısımların yapısında moloz taşları ve aralarda tuğlalar kullanılmıştır. Pek az yerde geometrik bir süsleme meydana getirecek biçimde tuğlaların yerleştirilmiş olduğu görülmektedir. Fâtih dönemine ait yapı kısmında ise daha değişik bir teknik kullanılmıştır. Top menfezlerinin kemerleri ise kesme taştandır. 1830'lara kadar Anadoluhisarı'nın başkulesi

ile bütün burçlarının üstlerinde dışı kurşun kaplı ahşap külâhlar vardı. G. Sandys, J. Melling ve Ch. Pertusier'nin seyahatnâmelerinin gravürlerinde bu külâhlar gösterilmiştir. Th. Allom'un 1830'a, W. Bartlett'in 1840'a doğru yaptıkları gravürlerde ise külâhlar yoktur. Anadoluhisarı'nın J. Laurens tarafından yapılmış yağlı boya çok güzel bir tablosu 1957'de İstanbul'da bir antikacının elindeyken Türkiye'de bir alıcı bulamadığından II. Faysal'a satılarak Bağdat'a gönderilmiştir. Ancak bu tablonun 1958 ihtilâlinden sonra ne olduğu bilinmemektedir.

Anadoluhisarı, Osmanlı devri Türk askerî mimarisinin önemli eserlerinden biri olması yanında, İstanbul'un fethinden önce Karadeniz boğazında Türklüğün ilk ve en eski izi olarak da özel bir değere sahiptir. Bunların dışında bu muhteşem görünüşlü kale, karşısındaki Rumelihisarı ile Boğaziçi'nin güzellik ve tarihî karakterinin başlıca unsurlarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 137; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. A. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 43, 45; Küçük Nişancı Mehmed Paşa, Târih, İstanbul 1290, s. 114; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 466; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 162; H. Högg, Türkenburgen an Bosphorus und Hellespont, Dresden 1932, s. 8-11; A. Gabriel, Châteaux Turcs du Bosphore, Paris 1943, s. 9-28; a.mlf., İstanbul Türk Kaleleri (trc. Alp Ilgaz), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 19-45; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi I, s. 501-506; a.mlf., Osmanlı Mi'mârîsi IV, s. 617-624; S. Toy, "The Castles of the Bosphorus", Archaeologia, LXXX, Oxford 1930, s. 215-228; S. E. S., "Anadolu Hisarı", İA, I, 430-431; Muzaffer Esen, "Anadoluhisarı", İst.A, II, 808-818; R. Anhegger, "Anadolu Hisarı", EI² (İng.), I, 481.

Semavi Eyice

AN’ANE

(bk. ÖRF)

AN‘ANE

العنعنة

Bir hadisin muteber hadis alma yollarından olmayan ”an” (عن) sigasıyla rivayet edildiğini ifade eden terim.

(bk. MUAN‘AN)

ANÂSIR-ı ERBAA

العناصر الأربعة

İlkçağ Yunan, Ortaçağ İslâm ve hıristiyan felsefesinde tabii varlıkların ilkesi sayılan dört madde.

Anâsır kelimesi sözlükte “asıl, kök, soy; şeref ve asâlet” gibi mânalara gelen unsur kelimesinin çoğuludur. Kur’ân-ı Kerîm’de unsur ve anâsır kelimeleri geçmemektedir; hadislerde ise “kök, kaynak” anlamında bir iki defa unsur kelimesi kullanılmıştır (bk. Buhârî, “Tevhîd”, 37; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “unsur” md.). Anâsır-ı erbaa “dört unsur” demek olup klasik felsefede toprak, su, hava ve ateşten ibarettir. İslâm kaynaklarında anâsır-ı erbaa yerine ustukussât-ı erbaa, erkân-ı erbaa, tabâi‘-i erbaa, mevâdd-i erbaa, ümmehât-i erbaa, ümmehât-i süfliyye, usûl, mebâdî ve kavâbis gibi daha başka terimler de kullanılmıştır. Bu terimler pek çok âlim ve düşünür tarafından eş anlamlı sayılmışsa da aralarında bazı küçük farklar bulunmaktadır. Şöyle ki, bir birleşiğin içinde onun bir parçası olarak yer alan şeye rükn (çoğulu erkân), birleşiğin çözülmesi sonucunda ortaya çıkan şeye ustukus (çoğulu ustukussât), birleşiği meydana getiren maddeye asıl (çoğulu usûl), yeni bir madde teşkil etmek üzere eski şeklini bırakıp bozulan şeye de unsur (çoğulu anâsır) denir.

İslâm felsefesindeki anâsır-ı erbaa anlayışı antik Yunan düşüncesinden gelmektedir. Antik Yunan’da antropomorfik tanrı inancı hâkim olduğu için yaratma veya yoktan var olma (ex-nihilo) fikri mevcut değildir. Bu sebeple Grekler’e göre tanrı (veya tanrılar) kâinatı yoktan var etmiş değildir; aksine o, kendisi gibi ezelî olan kâinatın ilk maddesine sadece şekil verip onu düzene sokmuştur. İşte tanrı gibi ezelî olan bu ilk maddenin ne olduğu Grek düşüncesinin kuruluş döneminde çok tartışılmıştır. Arkhe diye ifade edilen bu ilk madde Thales’e göre su, Anaximenes’e göre hava, Herakleitos’a göre ateştir. Empedokles ise bunlardan her birini arkhe olarak kabul etmek yerine, toprakla birlikte dördünün kâinatın ana maddesini teşkil ettiğini söylemiştir. Eflâtun’un da dört unsur fikrini savunduğu bilinmektedir. Dört unsur teorisini sistemleştirerek tabiat bilimlerinde hâkim görüş haline

getiren ise Aristo olmuştur. Ona göre kâinat, ay üstü ve ay altı olmak üzere ikiye ayrılır. Ay üstü âlem ebediyet diyarı olduğu için burada oluş (kevn-géneration) ve bozulma (fesat-corruption) yoktur ve bu sebeple ay üstü âlemde bir tek unsur vardır. Aristo buna esîr adını verir. Ay altı âlem ise oluş ve bozulma evreni olduğu için burada birden fazla unsurun bulunması gerekir. Aksi takdirde etkileme (fiil) ve etkilenme (infiâl) olamaz. Her ne kadar bazı İlkçağ filozofları ay altı âlemde madde olarak değişik şeylerden söz etmişlerse de klasik düşünceye hâkim olan Empedokles'in zikrettiği dört unsur (ateş, hava, su, toprak) görüşüdür. Zira bütün varlıkların yapısında bu dört madde değişik şekillerde bulunmaktadır. Bunlardan mutlak ağır olan unsur (toprak) aşağıya doğru, mutlak hafif olan (ateş) yukarıya doğru, izâfî ağırlık ve hafifliğe sahip bulunan diğer ikisi ise bunların arasında hareket ederler.

Aristo fiziğinin temel konusu olan dört unsur teorisi Helenistik dönemde daha çok benimsenmiş, sonradan Süryânîler aracılığıyla Arapça'ya aktarılmış ve tabâi'-i erbaa, keyfiyyât-ı erbaa, ahlât-ı erbaa ve ilel-i erbaa terimleriyle fizikten tıbba, tıptan ahlâka kadar geniş bir alana uygulanmıştır.

Aristo'nun De Générati̇one et Corruptione adlı eseri İshak b. Huneyn ve Ebû Osmân ed-Dımaşkı tarafından Kitâbü'l-Kevn ve'l-fesâd adıyla Arapça'ya tercüme edilince bu fikirler İslâm dünyasında da tartışılmaya başlandı. Konuyu ana hatlarıyla ilk defa ele alan İslâm filozofu Kindî olmuştur. Ona göre unsur bütün fizikî varlıkların ilkesidir (tînetmadde). Ustukus ise nesnelerin kendisinden meydana geldiği ve yine ona döndüğü şeydir. Oluş ve bozulma birbirinin zıddı olan keyfiyetlerde meydana gelir. Bu zıt keyfiyetler sıcaklık ve soğukluk, kuruluk ve nemliliktir. Ay üstü âlemde bu keyfiyetler bulunmadığı için orada oluş ve bozulma da yoktur. Ay altı âlemin unsurları ise dört tanedir. Bunlar belirli oranlarda karışıp birbirini etkileyerek varlıkları meydana getirirler; birbirilerine dönüşürken yok olup gitmezler; parçaları birbiri içine girer, kendileri ise Allah'ın takdir ettiği süreye kadar bâkidirler. Kindî'ye göre unsurların kendilerine has tabii mekânları (hayyiz) vardır. Ay altı âlemin en üst kısmında ateş küresi, onun altında hava, onun altında su, onun altında toprak küresi yer alır. Düz çizgi doğrultusunda hareket eden unsurlardan ateş ve havanın hareket yönü merkezden çevreye toprak ve suyunki ise çevreden merkeze doğrudur.

Fârâbî ise unsurdan çok ustukustan söz eder. Ona göre birleşik cevherlerin ilkeleri olan ustukuslar basittirler ve varlık mertebesinin en alt basamağında yer alırlar. Daha sonra madenler, bitkiler ve hayvanlar mertebesi gelir; en üstte de nâtık (düşünen) canlı bulunur. Küre biçiminde olan ustukuslar dört tane olup her birinin maddesi kendi sûretini de zıddının sûretini de alabilir durumdadır. Ay altı âlemdeki bütün maddeler onlardan teşekkül eder.

Unsurlar teorisine son şeklini veren İslâm filozofu İbn Sînâ olmuştur. Bazan unsur, bazan da ustukus terimlerini kullanan İbn Sînâ, Sokrat öncesi filozofların arkhe görüşlerini ele alıp eleştirdikten sonra ay altı âlemdeki varlıkların oluş ve bozulmalarının neticede belirtilen dört ana maddede son bulduğunu ifade eder. Evâil adı verilen ilk keyfiyetler (sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemlilik) unsurları meydana getirirler. Ateşe hâkim olan keyfiyet sıcaklık, havaya hâkim olan nemlilik, suya hâkim olan soğukluk, toprağa hâkim olan da kuruluktur. Keyfiyetlerin unsurları nasıl oluşturduğunu gösteren bazı şahsî tecrübe ve müşahedelerini tesbit eden filozof, bozulmanın bir sûretin ortadan kalkması ve oluşun da yeni bir sûretin kazanılması olduğunu, bozulan unsurda yeni bir sûreti kazanma istidadının meydana geldiğini ve bunun da feyiz sahibi ve cömert (el-fâizu'l-cevâd) olan Allah tarafından sağlandığını bildirir; konunun ayrıntıları ile ilgili bilgilerde Aristo'dan beri gelişen unsurlar fikrini tekrarlar (bk. el-İşârât ve't-tenbîhât, s. 142-166; Uyûnü'l-hikme, s. 32).

İbn Rüşd de ilk maddenin hiçbir şekilde işlenmemiş olduğunu, bundan dört unsurun veya ustukusun ortaya çıktığını ve bunların da dört tabiat veya dört keyfiyet ile nitelik kazandığını belirtir ve daha sonra Aristo'nun bu konudaki görüşlerini zikreder.

Mistik ve bâtınî kişiliğiyle İslâm düşüncesine gnostik bir yorum getiren Câbir b. Hayyân, sırrî (ésotérique) ve simyacı (alchimiste) denge teorisi içerisinde unsurlar görüşüne önemli bir yer verir. Ona göre basit olan ümmehâtın (ana ilkeler) aslı dört keyfiyettir. Fakat oluş için kemiyetin müdahalesi gerekir. Böylece dört unsur belirli bir birleşim içinde varlıkları meydana getirirler. Hem Aristocu heyûlâ görüşüne hem de unsurların birbirine dönüşmesine karşı çıkan Câbir'e göre âlemde önce Tanrı'dan başka hiçbir varlık yoktu; sonra keyfiyetler, ardından da dört unsur meydana gelmiştir. Nasıl kâinatta unsurlar dört tane ise bir yılda dört

mevsim, insan bedeninde dört karışım (ahlât-ı erbaa) ve organlar arasında da dört ana organ vardır.

Canlı ve cansız varlıklarda bazı ortak özellikler bulunduğunu bildiren Endülüslü düşünür İbn Bâcce'ye göre bu ortak özelliklerin başında ustukuslar gelir. İbn Tufeyl de alegorik bir roman olan Hay b. Yakzân'da (s. 89-90) unsur fikrinin tabiatın yapısında mevcut olduğunu ve ıssız bir adada tek başına yaşayan Hay b. Yakzân'ın kendi tecrübesiyle keyfiyetleri ve dört unsuru bulduğunu anlatırken klasik unsurlar teorisini özet olarak nakleder.

Düşünce sistemini işrak felsefesi üzerine kuran Sühreverdî el-Maktûl, feleklerin ve unsurların nurların nuru olan ilk nurdan sudûr ettiğini belirterek kavâbis diye adlandırdığı unsurların bu nurlardan nasıl meydana geldiğini kendine has terimlerle anlatır.

Tasavvufî düşünceyi felsefî boyutlara kavuşturarak İslâm düşüncesinde büyük değişiklikler meydana getiren İbnü'l-Arabî, unsurların feleklerin hareketi sonunda ortaya çıktığını belirterek Tanrı'nın dört unsuru dört günde yarattığını, bunların içerisinde ateşin en üst mertebede bulunduğunu, fakat Hz. Âdem'in çamurunda yer alan suyun hepsinden daha etkili olduğunu söyler ve unsurlara kendi özelliklerini verenin Allah olduğunu belirtir. İbnü'l-Arabî ile paralel fikirler taşıyan İbn Seb'în ise dört unsurdan söz ederken bunların keyfiyetleriyle fiilleri arasında denklik bulunduğunu, parlak olan ateşin cisimleri kendi tabiatına çevirdiğini, şeffaf ve latîf olan havanın sûretleri kolayca benimseyip bıraktığını, suyun da aynı özellikleri taşıdığını, toprağın ise yoğun bir cisim olduğunu belirtir.

Meşşâî felsefe ile İşrâkı düşünceyi birleştirerek yeni bir hikmet anlayışı kurmaya çalışan Şehrezûrî, bir ağaç şeklinde tasarladığı evrende hareketin keyfiyeti, keyfiyetin de unsurları doğurduğunu, diğer bütün şeylerin ise unsurlardan meydana geldiğini söyler. O da tıpkı İbn Sînâ ve arkadaşları gibi unsurların bir tane olmasının imkânsızlığını vurgulayarak analiz ve sentez metoduyla bunların dört tane olması gerektiğini bildirir (bk. eş-Şeceretü'l-ilâhiyye, vr. 74b-75b).

İlk dönem kelâm bilginleri tabiat bilimleriyle ilgili değişik görüşleri tartıştıkları halde unsur konusuyla hemen hemen hiç ilgilenmemişlerdir.

Sadece Mu‘tezilî düşünür Nazzâm’ın kümûn* teorisinde arkhe olarak unsur fikri görülmektedir. Eş‘arî de dört unsurdan ziyade dört keyfiyetten söz etmekle yetinir. Âlemin kıdemi noktasından arkhe problemine yaklaşan İmam Mâtürîdî ise dört unsurdan çok dört tabiattan bahseder.

Müteahhirîn kelâmının hazırlayıcılarından olan İmam Cüveynî filozofların heyûlâ ve unsur konusundaki farklı görüşlerine temas ettikten sonra onların dört tabiatın kadîm olduğunu ileri sürdüklerini kaydeder ve çeşitli delillerle bu görüşün yanlış olduğunu ortaya koymaya çalışır.

Cüveynî’nin talebesi Gazzâlî, filozofların görüşlerini özetlediği Makasıdü’l-felâsife’de (s. 247) cisimlerin basit ve birleşik olmak üzere ikiye ayrıldığını, basit cisimlerin de göklere ait cisimler gibi oluş ve bozulma kabul etmeyenlerle unsurlar gibi oluş ve bozulma kabul eden cisimler şeklinde ikiye ayrıldığını belirttikten sonra unsurların neden sadece dört tane olması gerektiğini Meşşâî filozoflarının görüşleri olarak açıklamaktadır. Ona göre unsurlar arazdırlar ve araz oldukları için de değişime mâruzdurlar; bu yüzden kevn ve fesada uğrarlar. Süflî oldukları için de ay ve güneş gibi gök cisimlerinin etkisi altındadırlar. Tehâfütü’l-felâsife’de (s. 66-67) filozofların tabiat bilimleriyle ilgili görüşlerinin din ile ilişkili yönü bulunmadığını söyleyen Gazzâlî diğer eserlerinde unsurlar konusuna temas etmez.

Antik Grek filozoflarının ve İbn Sînâ’nın görüşlerini özetlerken unsurlar teorisine geniş yer ayıran Şehristânî bu hususta ayrıca kendi kanaatini beyan etmez.

Kelâmın felsefî muhteva kazanmasında önemli rol oynayan Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ’nın el-İşârât ve’t-tenbîhât ve Uyûnü’l-hikme adlı eserlerine yazdığı şerhlerde onun Sünnî yorumunu verirken kendi eserlerinde Meşşâî unsurlar teorisini zaman zaman eleştirerek tekrarlar. Adudüddin el-Îcî de Meşşâî felsefede kemaline ermiş olan unsurlar teorisini olduğu gibi alarak kelâmî konulara intibak ettirir ve böylece felsefî kelâmın gelişmesinde önemli bir adım atar. Onun izinden giden Sa‘deddin et-Teftâzânî ise gerek el-Makasıd adlı eserinde gerekse bu eserine yazmış olduğu şerhte klasikleşen unsur ve ustukuslar teorisini olduğu gibi tekrarlar. Aynı ekolün son temsilcilerinden olan Cürcânî de et-Tarîfât’ındaki tanımlarında ve Şerhu’l-Mevâkıf adlı eserindeki açıklamalarında konuyu klasik şekliyle

tekrarlamaktadır.

Bundan sonra gelen İslâm düşünürleri genellikle eski görüşleri tekrar etmekle yetinirler. Halbuki Aristocu dört unsur teorisine XVI. yüzyılda Batı'da Paracelsus ile başlayan tepkiler, gittikçe gelişerek Dalton'un atom teorisiyle birlikte yerini elementer sisteme bırakır. XVIII. yüzyıl Türk düşünürlerinden Erzurumlu İbrâhim Hakkı Mârifetnâme'de klasikleşen unsurlar teorisini tekrarlarken ondan sonraki yüzyıl müfessirlerinden Âlûsî de tefsirinde yer yer aynı görüşler doğrultusunda açıklamalar yapar.

Kelâmî ve tasavvufî muhtevası içerisinde divan edebiyatında bir mazmun olarak kullanılan anâsır-ı erbaa, yüzyılımızın başına kadar yazılan İslâm düşüncesine dair eserlerde sık sık görülmeye devam eder.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "unsur" md.; et-Taʿrîfât, "asl", "rükn", "unsur" md.leri; Tehânevî, Keşşâf, "unsur" md.; Buhârî, "Tevhîd", 37; Aristo, Metafizik (trc. Ahmet Arslan), İzmir 1985, s. 1014ª; Kindî, Resâʾil, s. 166, 217, 221; Eşʻarî, Makalât (Ritter), s. 309-348; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 141-142; Fârâbî, el-Mesâʾilü'l-felsefiyye (el-Mecmûʿ içinde), Kahire 1325/1907, s. 93, 108; a.mlf., ed-Deʿâvi'l-kalbiyye, Haydarâbâd 1349, s. 7; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ: el-Kevn ve'l-fesâd, Kahire, ts. (Dârü'l-Kâtibi'l-Arabî), s. 154-155; a.mlf., en-Necât, Kahire 1357/1938, s. 148; a.mlf., Uyûnü'l-hikme (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980, s. 32; a.mlf., el-İşârât, İstanbul 1290, s. 142-166; Cüveynî, eş-Şâmil (nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr v.dğr.), İskenderiye 1969, s. 226-227, 229-234; Gazzâlî, Makasıdü'l-felâsife (nşr. Muhyiddin Sabri), Kahire, ts. (Dârü'l-Maârif), s. 247, 259; a.mlf., Tehâfütü'l-felâsife (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire, ts. (Dârü'l-Maârif), s. 66-67; İbn Bâcce, Tedbîrü'l-mütevahhid (nşr. M. Asin Palacios), Madrid 1946, s. 13; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), II, 63-65, 211-213; İbn Tufeyl, Hay b. Yakzân (nşr. Ahmed Emîn), Kahire 1959, s. 89-90; Sühreverdî, Hikmetü'l-işrâk, (Mecmûʿa-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk içinde), Tahran

1333 hş., s. 187 vd.; İbn Rüşd, Cevâmiʿu's-semâ ve'l-ʿâlem, Kahire 1319, s. 13; Fahreddin er-Râzî, Şerhu'l-İşârât, İstanbul 1290, s. 142 vd.; İbnü'l-Arabî, el-Fütûhât, I, 154; İbn Seb'în, Büddü'l-ʿârif (nşr. C. Kettûre), Beyrut 1978, s. 114; Muhammed eş-Şehrezûrî, eş-Şeceretü'l-ilâhiyye, Râgıb Paşa Ktp., nr. 843/697, vr. 74b-75b; Âlûsî, Rûhu'l-meʿânî, XII, 7-8; E. Brehier, Histoire de la Philosophie, Paris 1926, I, 41-70; W. D. Ross, Aristote, Paris 1930, s. 148 vd.; P. Kraus, Muhtâr min Resâʾili Câbir b. Hayyân, Kahire 1354, s. 49-59; M. Daumas, Les Science Physiques au XVIe et XVIIIe Siècles (Histoire de la Science içinde), Paris 1957, s. 850; Abdurrahman Bedevı, La Transmission de la Philosophie Grècque au Monde Arabe, Paris 1968, s. 80; Zeki Necîb Mahmûd, Câbir b. Hayyân, Kahire 1975, s. 142; M. Abdülhâdî Ebû Rîde, İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm, Kahire 1989, s. 144-145; M. Nazif Şahinoğlu, "Unsur", İA, XIII, 40-41.

H. Bekir Karlığa

ANATOLIAN STUDIES

Ankara’daki İngiliz Arkeoloji Enstitüsü tarafından yayımlanan sanat tarihi ve arkeoloji dergisi.

Anatolian Studies’in ilk sayısı Journal of the British Institute of Archaeology at Ankara alt başlığıyla 1951 yılında basılmıştır. Takdim sayfasında derginin Ankara’daki enstitü tarafından yayımlandığı belirtilmekle beraber adres olarak Londra’da bir yer gösterilmiş, daha sonra Londra’daki bu adres de değişmiştir. İlk sayılarda Londra’daki enstitünün başkanı Prof. Sir William Calder olup çok kalabalık bir idareci kadrosu vardır. Ankara’daki enstitünün, dolayısıyla Anatolian Studies dergisinin müdürü önce Seton Lloyd olmuş, 1961’de bu görevi Michael Gough üstlenmiştir. 1969’dan beri ise müdür David H. French’tir.

18x27 cm. ölçüsünde, ortalama 200 sayfalık ciltler halinde yıllık olarak basılan dergide Türk ve İslâm tarih ve sanatı ile ilgili makaleler çok azdır. 1. sayıda S. Lloyd ile W. Brice, Güneydoğu Anadolu’da Urfa’nın güneyinde Harran’da yaptıkları araştırma ve kazılara dair yazdıkları raporda buradaki İslâmî devre ait kale ile Büyük Cami üzerinde de dururlar. Harran’a dair araştırmalar 2. sayıda (1952), buradaki İslâmî kitâbeler hakkında D. S. Rice’ın etraflı ve uzun makalesiyle devam etmiştir. 7. sayıda ise (1957) S. Lloyd’un Boğaziçi’nde Safvet Paşa Yalısı’nın 1956’da çizilmiş rölöveleri, güzel fotoğrafları ile kısa bir makalesi bulunmaktadır. Bu güzel ve değerli tarihî eser birkaç yıl önce bir yangın sonunda tamamen yok olduğundan bu makale ve ekindeki resim malzemesinin büyük değeri vardır. 10. sayıda (1960) Selina Ballance’ın Trabzon’daki eski Bizans kiliselerine dair resimli bir makalesi yer alır. Bu kiliselerin birçoğu Trabzon’un fethinden sonra camiye çevrildiklerinden makale Türk tarihi bakımından önem taşır. Aynı sayıda D. Winfield, M. Q. Smith ve Selina Ballance ile Ann Powell’in Trabzon-Rize yolu üstünde bulunan Yakupoğlu Konağı hakkında bir yazısı yer almaktadır. 14. sayıda (1964) V. L. Ménage, İstanbul’da eski Atmeydanı’ndaki (Sultanahmet Meydanı) Yılanlı Sütun’un Osmanlı tarihlerine göre durumunu araştırmıştır. 15. sayıda (1965) M. Rogers’ın Erzurum’da Çifte Minareli Medrese ile Sivas’taki Gökmedrese’ye dair uzun

bir yazısı bulunmaktadır. 22. sayıda (1972) D. French'in British Museum'da muhafaza edilen, XVI. yüzyılda İstanbul'daki İngiltere elçisi W. Harborne tarafından Ankara'da bir İngiliz tüccara yazılan tâlimata dair bir yazı vardır. 26. sayıda (1976) M. Rogers uzun bir makalede, kitâbelerin ışığında Selçuklu döneminde Anadolu'da vakıfları ve vakıf kurucularını incelemiştir. 34. sayıdaki (1984) yazısında J. Mellaart, Anadolu kilimleriyle ilgili meselelere dair görüşlerini ortaya koymuştur.

Anatolian Studies dergisinde çıkan yazıların ağırlığı tarih öncesi Hitit, Mezopotamya, Urartu tarih ve arkeolojisi üzerinde toplanmakta, eski Yunan ve Roma kitâbelerine dair araştırmalar da önemli yer tutmaktadır. Dergide Bizans sanatı ile Güney Anadolu'da çeşitli devrelerde yapılmış bazı kalelere dair yazılar da bulunmaktadır. Bugün kırka yakın cildi basılmış olan dergide Türk sanatı ve tarihi sadece yukarıda işaret edilen belirli sayıda makale ile ele alınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Semavi Eyice

ANATOLICA

İstanbul’da Hollanda Tarih ve Arkeoloji Enstitüsü tarafından yayımlanan yıllık dergi.

Alt başlığı Annuaire International pour les civilisations de l’Asie Antérieure, publiée sous les auspices de l’Institut Historique et archéologique Neerlandais a İstanbul (İstanbul’da Hollanda Tarih ve Arkeoloji Enstitüsü’nün himayesinde yayımlanan Asya medeniyetleri için milletlerarası yıllık) şeklinde olan Anatolica, 1967 yılından beri, merkezi Hollanda’da bulunan Nederlands Historisch-Archeologisch Instituut in het Nabije Oosten adlı enstitünün İstanbul şubesi tarafından yayımlanmaktadır. Her sayısı 19.5x27 cm. ölçüsünde hacimli bir cilt halindeki bu yıllık derginin 1987 yılına kadar on dört sayısı çıkmıştır. Enstitü müdürü A. A. Kampman’ın editörlüğünde yayıma başlayan yıllıkta, Türkiye’de o yıl içinde yapılan araştırma ve kazılara dair Handan Alkım tarafından kaleme alınan ayrıntılı bir haber raporunun yer alması usulden olmuş, ancak bu gelenek 5. sayıdan (1973-1976) itibaren kesintiye uğramıştır. Kampman’ın ölümü üzerine aynı sayıda yıllığın yayın komitesinde de değişiklik yapılmış, 9. sayıdan (1982) itibaren başından beri bu komitede yer alan Handan Alkım ile Semra Ögel’in adları çıkarılmıştır.

Yıllığın hemen her cildinde Türk tarihi veya sanatı ile ilgili yabancı dillerde bazı makalelere de yer verilmiştir. Derginin ilk sayısında İsmail Baliç’in “Tuna ile Adriyatik Arasında İslâmlık”, S. Kemal Yetkin’in “Mimar Sinan”, Malik Aksel’in “Resim Yazılar”, Semra Ögel’in “Osmanlı Külliyeleri”, Annemarie Schimmel’in “Mevlânâ Celâleddin’in Bazı Beyitleri”, Oktay Aslanapa’nın “Kalehisar’da Figürlü Çini Fırınları”, G. Jaeschke’nin “Mustafa Kemal’e İdam Fermanı” adlı yazıları bulunmaktadır. 2. sayıda (1968) S. Ögel’in “Selçuklu’dan Osmanlı’ya Yapı Sanatında Taş Süslemenin Gelişmesi”, Tamara Talbot Rice’ın “Dört Selçuklu Alçı Heykeli”, Doğan Kuban’ın “Divriği Ulu Camii ve Dârüşşifası”; 3. sayıda (1969-1970) Metin Sözen’in “Gaziantep’te Şeyh Fethullah Camii”, S. Ögel’in “Selçuklu Taş Bezemeleri”, Gönül Öney’in “Selçuklu Mimarisinde İnsan Başlarında Ay ve Güneş Rozetleri”, Geza Feher’in “Ayasofya’daki

Budin'den Getirilmiş Şamdanlar" ve İsmail Baliç'in Bosna ile ilgili iki makalesi vardır. 4. sayıda (1971-1972) Lafas Tardy'nin "Osmanlılara Karşı Macarların Yakın Doğu Ülkeleri ile İttifakları" hakkında yazıları bulunmaktadır. 5. sayıda (1973-1976) Türk sanat tarihiyle ilgili olarak sadece S. Ögel'in "Osmanlı Kubbesinin İç Sathı Hakkında" adlı bir makalesi yer alır. 6. sayıda (1977-1978) M. E. Masson ve G. A. Pugachenkova'nın "Timur'dan Uluğ Bey'e Şehri-Sebz" ile Şerare Yetkin'in "Bazı Türk Halılarına Dair" adlı yazıları vardır. 7. sayıda (1979-1980) R. Anhegger'in "Grek Harfli Türkçe Yazılara Dair" başlıklı bir araştırması yer almaktadır. Atatürk'ün 100. doğum yıl dönümü münasebetiyle hazırlanan 8. sayıda (1981) ise Bilâl Şimşir, A. H. de Groot, E. J. Zürcher, Jale Baysal, Barbara Fleming, D. Koopman ve J. M. Landau'un Atatürk ve inkılâplar hakkında kaleme aldıkları makaleler yayımlanmıştır. 9. sayıda (1982) S. Ögel'in "Osmanlı Mimarisinde İç ve Dış Mekânlar Arasındaki Münasebetler" ile Dominique Halbout du Tanney'in "Osmanlı Minyatür Sanatında İkonografya Kaynakları" adlı araştırmaları bulunmaktadır. 10. sayıda (1983) B. Fleming Türk resim sanatının dinî tarihini incelemiş, R. Anhegger "Grek Harfli Türkçe Kitaplar" başlıklı araştırmasına zeyil yayımlamıştır. 11. sayıda (1984) Türk devri ile ilgili herhangi bir yazı yoktur. 12. (1985) ve 13. (1986) sayılarda da Türk tarihi veya sanatı ile ilgili önemli bir yazı yer almamaktadır. 14. sayıda (1987) ise A. H. de Groot'un "1600-1985 Yılları Arasında İstanbul'da (Beyoğlu'nda) Hollandalılar" adlı bir makalesi bulunmaktadır.

Anatolica'da başlangıçta Anadolu'nun Selçuklu ve Osmanlı devirlerinin Türk tarihi ve sanatı hakkında birçok araştırmaya yer verilirken sonraları bu tür yazıların azaldığı ve son sayılarda da tamamen ortadan kalktığı dikkati çekmektedir.

Semavi Eyice

ANAYASA

Bir devletin kuruluş ve işleyiş esaslarını, organlarını, bunların görev ve yetkilerini, fertlerin sahip oldukları hak ve hürriyetleri belirleyen ana kanun ve prensipler.

I. İSLÂM TARİHİNDE ANAYASA

II. İSLÂM ANAYASA ESASLARI

III. LİTERATÜR

IV. ÇAĞDAŞ İSLÂM ÜLKELERİ ANAYASALARI

Türkçe'de aynı anlamda kanûn-ı esâsî, teşkîlât-ı esâsiyye kanunu veya esas teşkilât kanunu terimleri de kullanılmıştır. Arapça'da bu anlamda Farsça kökenli düstur, Farsça'da ise kanûn-ı esâsî terimleri kullanılmaktadır.

I. İSLÂM TARİHİNDE ANAYASA

A) Medine Anayasası. İslâm tarihinde devletin kuruluş esaslarını, organlarını ve temel prensiplerini ortaya koyan yazılı bir anayasanın ilk örneğine Hz. Peygamber döneminde rastlanmaktadır. Hicretten sonra müslümanların yanı sıra Medine toplumunu oluşturan yahudileri ve diğer grupları bir şehir devleti halinde teşkilâtlanmaya ikna eden Hz. Peygamber bu teşkilâtın esaslarını yazılı bir metin (sahîfe) halinde ortaya koymuştur. Medine şehir devletini oluşturan toplulukları, bunların birbirleriyle ve yabancılarla olan münasebetlerini, bu toplulukların idarî ve adlî yapılarını, fertlerin sahip oldukları din ve vicdan hürriyetini belirli esaslara bağlayan bu metin, şekil açısından bugünkü anayasalardan hayli farklı da olsa maddî açıdan bir anayasa mahiyetindedir. Bundan dolayı da özellikle Batı kaynaklarında "Medine anayasası" olarak adlandırılmaktadır. Bugüne kadar tesbit edilebilen tarihteki ilk yazılı anayasa olması bakımından da ayrı bir önemi vardır (Hamîdullah, İTED, s. 19).

Bu anayasanın tam metni klasik kaynaklardan başlıca İbn İshak, İbn Hişâm (es-Sîre, II, 501-504), Ebû Ubeyd (el-Emvâl, s. 193, md. 518), İbn Seyyidünnâs (Uyûnü'l-eser, I, 238-240) ve İbn Kesîr'in (el-Bidâye, III, 224-226) eserlerinde yer almaktadır. Arapça tenkitli neşri Muhammed Hamîdullah tarafından yapılmıştır (el-Vesâ ʾiku's-siyâsiyye, s. 57-64). Batılılar'ın da dikkatini çeken ve Wellhausen tarafından kırk yedi madde halinde numaralanan Medine anayasası birçok Batı diline tercüme edilmiştir. Türkçe'ye ilk defa L. Caetani'ye ait İslâm Tarihi içinde (III, 126-146) çevrilmiş, daha sonra M. Hamîdullah'ın iki ayrı eserinde (İslâmın Hukuk İlmine Yardımları, s. 22-30; İslâm Peygamberi, I, 205 vd.) ve Salih Tuğ'un İslâm Ülkelerinde Anayasa Hareketleri adlı eserinde (s. 31-40) Türkçe tam metinleri verilmiştir.

Medine anayasasının sıhhatinde tereddüt yoktur (Hamîdullah, İslâmın Hukuk İlmine Yardımları, s. 29; Caetani, III, 146-147; Watt, Muhammad at Medina, s. 225; Serjeant, IQ, s. 3; Gil, s. 45). Fakat ne zaman kaleme alındığı ve tek bir metinden mi ibaret bulunduğu noktasında farklı görüşler vardır. Muhtemelen müslümanlarla ilgili bölüm (1-23. md.ler) hicretten hemen sonra kaleme alınmış, yahudilerle ilgili bölüm ise (24-47. md.ler) Bedir Harbi'nden sonra ilâve edilmiştir (Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 211-212). Yahudilerle ilgili bölümün bir defada değil ihtiyaç duyuldukça parça parça düzenlenmiş olması, ihtiyaç kalmayan hükümlerin metinden çıkarılmış bulunması da muhtemeldir (Watt, Muhammad at Medina, s. 227-228). Serjeant, anayasanın muhtelif zamanlarda kaleme alınmış sekiz ayrı belgenin bir araya gelmesiyle oluştuğunu ileri sürmektedir (IQ, s. 9). Metnin tamamının hicretten hemen sonra kaleme alındığı da ileri sürülmüştür (Gil, s. 49).

Anayasanın getirmiş olduğu siyasî-hukukî yapıyı anlamak için metnin hangi şartlar altında hazırlanmış olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Hicretten önce Medine'de başlıca iki Arap kabilesi (Evs ve Hazrec) ile bazı yahudi kabileleri (Benî Kaynuka, Benî Nadîr, Benî Kurayza) bulunmaktaydı. Evs ve Hazrec'in birbirleriyle sürekli bir çatışma içinde bulundukları, yahudilerden bir kısmının Evs'i, diğerlerinin de Hazrec'i tuttukları bilinmektedir. İslâm'ın yayılması için uygun bir zemin oluşturan bu şartlar aynı zamanda iç huzuru sağlayacak her türlü düzenlemeyi kabule elverişli bir ortam da meydana getirmişti. Öte yandan hicretle birlikte

Medine toplumunda önemli bir yer tutan müslümanlar, hem kendi aralarında tam bir dayanışma içinde olmak hem de Kureyş'ten gelebilecek muhtemel saldırılara karşı Medine'nin müslüman olmayan sakinlerinin desteklerini sağlamak ihtiyacını hissediyorlardı. Bu şartları değerlendiren Hz. Peygamber muhtemelen önce muhacirler ile Evs ve Hazrec kabilesi mensuplarını bir araya getirmiş, sonra da yahudilerle anlaşmış ve böylece bir taraftan Medine'nin iç huzurunu sağlayacak, diğer taraftan da dış düşmana karşı birlikte olmayı temin edebilecek siyasî bir yapılanmaya gitmiştir. Bunun içindir ki anayasa maddelerinin önemli bir kısmı iç düzeni ve dış düşmana karşı topluca dayanışmayı sağlamaya yöneliktir. Müslüman nüfusun bu dönemde 1500 kadar olduğu ve Medine halkının yaklaşık yedide birini oluşturduğu bilinmektedir. Bu kadar küçük bir topluluğun lideri olarak Hz. Peygamber'in kendisini ve anayasa metnini diğer gruplara kabul ettirmiş olması, iç şartların Medine sakinlerini böyle bir antlaşmayı kabule zorlaması ve müslümanların dinamik bir toplum oluşturmasıyla açıklanabilir.

Anayasanın Medine şehir devletini bir konfederasyon halinde düzenlediği söylenebilir. Medine toplumunu oluşturan müslümanlar, Evs ve Hazrec kabilelerinin müslüman olmayan mensupları ve yahudiler bu konfederasyonu meydana getiren federasyonlar görünümündedir. Medineliler'in daha önce bir şehir devleti halinde bile siyasî bir birlik kuramamış olmaları, Hz. Peygamber'in bunları, dâhilî muhtariyetlerini koruyarak siyasî bir birlik halinde teşkilâtlandırmasını kolaylaştırmıştır. Esasen Medine'deki siyasî yapının temellerinin hicret öncesinde atılmaya başlandığı söylenebilir. Akabe biatları sırasında Medine'deki müslümanları küçük çapta teşkilâtlandıran Hz. Peygamber, belirli sayıdaki kimselerin başına bir reis (nakib), bunların başına da bir umumi reis (nakıbü'n-nukabâ) tayin etmiş, ilerideki siyasî-idarî teşkilâtlanmanın çekirdeğini oluşturmuştu.

Anayasada önce şehir devletini meydana getiren gruplar (federasyonlar) sayılmakta ve bunların siyasî bir bütün (ümmet) oluşturdukları belirtilmektedir (md. 1-2). Daha sonraki maddelerde gerek şehir devletinin gerekse onu meydana getiren dinî-siyasî grupların fonksiyonları ve devletin bazı temel esasları ortaya konulmaktadır. Devlet başkanı Hz. Peygamber'dir. Bu durum birinci maddeden anlaşıldığı gibi, Resûlullah'ın son yargı mercii (md. 23, 42) ve ordu kumandanı (md. 36) olarak kabul

edilmesinden de ortaya çıkmaktadır. Peygamber'in bu anayasadaki mevkiinin zayıf olduğu, Medine devletinin veya İslâm toplumunun başkanı olarak değil âdeta sadece muhacirlerin reisi olarak takdim edildiği ileri sürülmüştür (Watt, Islamic Political Thought, s. 20-21). Anayasada Hz. Peygamber'in statüsü üzerinde ayrıntılı şekilde durulmamış olduğu bir gerçektir. Bu durum anlaşmanın yapıldığı dönemin şartlarıyla yakından ilgili olmalıdır. Şöyle ki, Medine şehir devletini oluşturan gruplar o günkü şartlar içinde merkezî otoriteye daha ziyade dış ilişkilerde ve özellikle bir savaş sırasında muhtaç bulunuyorlardı. Hz. Peygamber de anayasada bir ordu kumandanı olarak yer almıştır. Ayrıca böyle bir siyasî birlikte merkezî otorite, federasyonlar ve farklı federasyonlarda bulunan fertler arasındaki ihtilâfları çözmede üst yargı mercii olmak durumundadır. Yine Hz. Peygamber anayasaya göre en üst yargı merciidir. Merkezî otoritenin bunların dışında kalan görev ve yetkileri konusunda ayrıntıya girmeye o günün şartları içinde ihtiyaç duyulmamıştır. Şunun da belirtilmesi gerekir ki Watt'ın iddiasının aksine, Medine devletinde Hz. Peygamber'in hukuken ve fiilen güçlü bir durumda olduğu, anlaşmanın satır aralarından da anlaşılmaktadır. Anayasanın yahudilerle ilgili bölümünde Peygamber "Allah'ın resulü Muhammed" olarak nitelendirilmektedir (md. 42, 47). Yahudilerin böyle bir ifadeye razı olabilmeleri için Resûlullah'ın Medine toplumunda güçlü bir mevkiye sahip olması gerekirdi. Bu ifadenin metne sonradan ilâve edildiği ileri sürülemez. Zira müslümanlar hadislerin rivayetinde metne sadakate büyük önem vermişlerdir. Nitekim Mekkeli müşriklerin isteği üzerine Hudeybiye sözleşmesine Hz. Peygamber'in adı "Allah'ın resûlü Muhammed" şeklinde değil, sadece "Abdullah oğlu Muhammed" şeklinde yazılmış ve sözleşmenin metni tarihî kaynaklarda aslına sadık olarak bu şekilde rivayet edilmiştir (bk. Hamîdullah, el-Vesâiku's-siyâsiyye, s. 77-80). Müslümanların aynı sadakati Medine anayasasının rivayetinde göstermemeleri için bir sebep yoktur. Gerçi Hz. Peygamber'in Medine'deki mevkiinin zamanla daha da güçlü hale geldiği tarihî bir vâkıadır. Ne var ki böyle bir anlaşmayı Medine'nin sadece yedide birinin peygamber olarak kabul ettiği bir kimsenin gerçekleştirmiş olması bile onun mevkiinin başlangıçta da yeterince güçlü olduğunu göstermektedir.

Anayasaya göre, devleti meydana getiren müslümanlar, yahudiler ve diğer gruplar bir dış tehlike karşısında birbirleriyle iş birliği ve yardımlaşma

halinde olacaklardır (md. 18, 37, 44, 45). Medine şehir devletinin müslüman olmayan üyeleri, müslümanların hasmı olan Kureyşliler'le anlaşma yapamaz ve onları himaye edemezler (md. 20b, 43). Her grubun iç işlerinde bağımsız olduğu anlaşılmaktadır. Diyet, kurtuluş fidyesi, savaş masrafları gibi hukukî, malî ve askerî meseleleri her biri kendi bünyesinde halletmek zorundadır (md. 3-11, 37, 38). Aynı şekilde her toplum yargı görevini bağımsız olarak yürütecek, farklı cemaatlere mensup kişilerin anlaşmazlıklarında son yargı mercii Hz. Peygamber olacaktır (md. 23, 42). Öte yandan her türlü tecavüzü önlemeyi ve tecavüzde bulunana karşı çıkmayı bütün fertler taahhüt etmektedir (md. 13, 21). Yahudi ve müslüman toplumlarının sahip oldukları din ve vicdan hürriyeti açıkça belirtilmiştir (md. 25). Anayasada devletin yürütme ve yargı fonksiyonlarına ait hükümler getirildiği halde yasamaya ait herhangi bir hüküm mevcut değildir. Çünkü İslâm hukukunda yasama fonksiyonu yalnız Allah'a ve resulüne aittir.

Medine şehir devletini kuran bu yazılı metin bir nevi içtimaî mukavele olarak da kabul edilebilir. Daha önce bütün şehri içine alan siyasî bir yapı bulunmayan Medine'de ilk defa bu metinle ve buna Medine'de mevcut belli başlı bütün cemaatlerin katılmasıyla siyasî bir yapı meydana getirilmiştir.

B) Peygamber'den Sonraki Gelişmeler. Medine anayasası müslümanlarla yahudiler ve diğer din mensupları arasında yapılmış bir antlaşma mahiyetinde olduğundan Medine'de müslümanlardan başka bir cemaatin kalmadığı Asr-ı saâdet'in son dönemlerinden itibaren bu anayasa tarihî bir metin haline gelmiştir. Bunun yerine İslâm devletinin kuruluş ve işleyiş esaslarını belirleyen yeni bir metnin ortaya konmayışı, İslâm hukukunun genel yapısı ve oluşum dönemi şartlarıyla ilgilidir.

İslâm hukuku esas itibariyle iki temel kaynak olan Kitap ve Sünnet'in yorumlanmasıyla ortaya konmuş, bu iki kaynakta aranan bir hükmün bulunmadığı durumlarda da icmâ, kıyas, sahâbe fetvası, istihsan, maslahat, örf gibi diğer kaynaklardan faydalanılmıştır. İlk iki kaynakta bulunan hukukî esaslar devletin esas teşkilâtı ile ilgili olsun veya olmasın temel kanun, bir nevi anayasa veya temel prensipler görünümündedirler. Bu hukukî esasların devletin esas teşkilâtıyla ilgili olanlarını yalnız bu sebeple diğerleri üzerine çıkarmak ve onlara hiyerarşik bir üstünlük tanımak

mümkün değildir. Bu yüzden Kitap ve Sünnet'ten ayrı olarak bütün kanunların üzerinde bulunan ve bu kanunların uymak zorunda olduğu bir anayasa düzenlemesi, İslâm hukukunun tabii gelişmesinin sonucu olarak ortaya çıkmamıştır. İslâm hukuku teşekkül dönemlerinde, devlete bağlı bir yasama organının faaliyetleriyle değil müctehid hukukçuların devletten bağımsız, serbest ilmî çalışmalarıyla ortaya konmuştur. Bu sebeple sadece anayasa hukuku alanında değil hukukun diğer alanlarında da bu dönemde devlet tarafından kabul edilen ve yürürlüğe konulan resmî bir kanun metni mevcut değildir. Bunun yerine serbest ictihadlarla oluşan hukuk kuralları, ilk asırların tedvîn faaliyetleri sonucu meydana getirilen fıkıh eserleri içerisinde yer almıştır. Fıkhın bu şekilde tedvîn edilmesi de dört halife döneminden sonradır. Resmî kanun metinleri ise ancak XIX. yüzyıldan itibaren klasik hukuk kitaplarındaki esasların kanunlaştırılması şeklinde ortaya çıkmaya başlamıştır. İşte bu sebeple Hulefâ-yi Râşidîn döneminde Medine anayasasının yerine geçmek üzere hazırlanmış yazılı bir metinle karşılaşılmamaktadır. Ne var ki bu durum, İslâm hukuk düzeninde devletin genel yapısını, organlarını, bunların işleyişini ve birbirleriyle ilişkilerini düzenleyen esasların bulunmadığı anlamına da gelmez. Nitekim Hz. Peygamber'in ölümünden hemen sonra Benî Sâide çardağında toplanan sahâbenin Resûlullah'ın yerine geçecek devlet başkanını belirleme problemiyle meşgul olmalarından da anlaşılacağı üzere, devlet başkanını seçme ve buna bağlı olarak İslâm anayasa esaslarını belirleme yolundaki çabalar çok erken dönemlerden itibaren başlamıştır. Dört halife döneminde de gerek halifenin tayin usulüyle gerekse İslâm anayasasının diğer problemleriyle ilgili olarak sonraki müctehidlere ışık tutacak uygulamaların ortaya çıktığı bir gerçektir. İşte İslâm hukukçuları Kitap ve Sünnet'te yer alan ve daha çok genel prensipler niteliği taşıyan hukukî esaslar ile dört halife döneminin uygulamalarını göz önüne alarak İslâm anayasa esaslarını ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu esasların belirlenmesinde ayrıca Hz. Osman'dan itibaren başlayan ve Abbâsîler'in idareyi ele geçirmelerine kadar devam eden olayların, müctehidlerin yaşadıkları siyasî ortamın ve bağlı bulundukları mezheplerin de önemli ölçüde rolü bulunduğunu unutmamak gerekir. Bundan dolayı özellikle müctehidlerin içinde bulundukları siyasî şartlar değiştikçe ictihadların da değiştiği görülmektedir. Devlet başkanının Kureyş kabilesinden olması şartı ile aynı anda iki devlet başkanının olamayacağı kuralı buna örnek olarak gösterilebilir. İlk dönem hukukçuları halifenin Kureyş'ten olacağı ve aynı anda iki halifenin

bulunamayacağı konusunda tereddüt etmezken sonraki dönemin bazı hukukçuları halifenin Kureyş'ten olma şartına karşı müsamahakâr davranmaya başlamış ve özellikle Endülüs Emevî Devleti'nin ortaya çıkmasından sonra belirli şartlarla İslâm ülkesinde iki devletin ve iki devlet başkanının bulunabileceğini kabul etmişlerdir. Şîa'nın, devlet başkanlığını (imâmet) dinin rükünlerinden biri olarak kabul etmesi, ilk dönem siyasî olaylarının ardından ortaya çıkan dinî-siyasî fırkalar kelâmcıların da konu üzerinde durmalarına yol açmış ve dolayısıyla devlet başkanlığı çerçevesinde de olsa İslâm anayasa esaslarının belirlenmesinde hukukçular kadar kelâmcılar da rol oynamışlardır. Böylece yazılı bir anayasa metni olmamakla birlikte ilk asırların dinî, siyasî ve hukukî şartları çerçevesinde İslâm anayasa esasları büyük çapta belirlenerek kelâm ve fıkıh kitapları içinde yer almaya başlamıştır.

İslâm hukukçuları bu alandaki görüşlerine dayanak teşkil etmesi bakımından dört halife dönemiyle sonraki dönemleri birbirinden dikkatle ayırmışlardır. Genellikle kabul edildiğine göre bu iki dönemin ayırt edici özelliği, birincisinde İslâm anayasa esaslarına uygun bir hilâfet düzeninin, ikincisinde ise veraset esasına dayalı bir saltanat sisteminin hâkim olmasıdır. Bu bakımdan Emevîler ve Abbâsîler döneminde devlet idaresiyle ilgili uygulamalar, fakihlerin hukukî değer atfettiği bir anayasa teâmülü haline hiçbir zaman gelmemiştir. Sünnî hukukçular, sadece dört halife döneminin kendi ictihadları için esas teşkil etmesi konusunda Hz. Peygamber'in, "Hilâfet otuz yıldır, ondan sonrası saltanattır" (Müsned, V, 220-221) meâlindeki hadisine de dayanmaktadırlar. Teftâzânî, Abbâsî halifelerini saltanat grubuna sokmamak maksadıyla hadiste zikredilen hilâfetin, ittifakla biat alan ve hiçbir muhalefetle karşılaşmayan kâmil bir hilâfet olduğunu söylemekte (Şerhu'l-Akāʾid, s. 69), böylece bir "kâmil hilâfet-nâkıs hilâfet" ayırımını gündeme getirmektedir. Çağdaş hukukçulardan Senhûrî de bu ayırımı benimsemekte, seçimle kurulan ve halifede aranan şartların gerçekleştiği hilâfete kâmil, böyle olmayana da nâkıs hilâfet adını vermekte ve bu ayırıma birtakım hukukî sonuçlar bağlamaktadır (bk. Fıkhü'l-hilâfe, s. 255 vd.).

İslâm devlet idaresinde Emevîler'le başlayan dönem anayasa hukukuna iki yönden menfi tesir etmiştir. Birincisi, anayasa esaslarının belirlenme aşamasında Emevîler'le hilâfet döneminin sona erip saltanatın başlaması,

bu hukuka esas teşkil edecek uygulamaların dört halife dönemi gibi kısa bir zamanla sınırlı olması sonucunu doğurmuştur. İkincisi ise, Emevîler'le gelen fiilî saltanat idaresi ortaya konacak hukukî esasların uygulama şansını azalttığından, İslâm hukukçularının uygulama şansı olmayan bir alanda teorik esaslar ortaya koyma yerine mesailerini uygulama şansına sahip bulunan muâmelât, ukubat gibi diğer alanlarda yoğunlaştırıp anayasa hukuku alanıyla yeteri kadar ilgilenmemelerine sebep olmuştur. Bu durumu ilk dönemlerde yazılan fıkıh eserlerinde görmek mümkündür. Bununla birlikte kelâmcıların imâmet konusuyla yakından ilgilenmelerinin hukukçuların bıraktığı boşluğu belirli ölçüde doldurduğunu söylemek mümkündür. İslâm devletinin temel yapısı, bu şekilde belirlenen İslâm anayasa hukuku esasları çerçevesinde şekillenmiştir.

II. İSLÂM ANAYASA ESASLARI

A) İslâm Devletinin Temel Yapısı.

1. Devlet Başkanı. İslâm devlet teşkilâtı esas itibariyle devlet başkanına (halife, imam) dayanmaktadır. Zaman içinde vezâret ve divan gibi bazı yardımcı kurumlar ortaya çıkmışsa da bunlar bağımsız değil bizzat devlet başkanının iradesiyle kurulan ve ona bağımlı olan kurumlardır.

a) Vasıfları. Devlet başkanında bulunması gereken vasıflardan ilim, adalet, kifayet, duyu organlarının ve diğer uzuvlarının sağlıklı olması gibi hususlar üzerinde âlimler genellikle görüş birliğine varmışlardır. İlim vasfının ictihad derecesinde olması gerekmektedir. Duyu organlarının ve diğer uzuvlarının sağlıklı olmasından ise hilâfet görevini yürütmesine engel olacak sağırlık, dilsizlik, körlük, topallık gibi ârızaların bulunmaması anlaşılmıştır. Bunların dışında halifede bulunması gereken bazı vasıflar daha vardır ki bunlar hukukçularla kelâmcıların ciddi görüş ayrılıklarına düşmesine sebep olmuştur. Bu vasıflardan biri halifenin Kureyş kabilesine mensup olmasıdır. "Bu iş (yöneticilik) yeryüzünde insanlardan iki kişi kalıncaya kadar Kureyş'tedir" (Buhârî, "Ahkâm", 2; Müslim, "İmâre", 4); "Emîrler Kureyş'tendir" (Müsned, IV, 421, 424) ve benzer anlamdaki hadislere, ayrıca Benî Sâide çardağında Hz. Ebû Bekir'in, "Bu ümmet Kureyş'e mensup olmayan bir halifeyi kabul etmez" diyerek Sa'd b. Ubâde'nin halifeliğine karşı çıkmasına dayanarak özellikle ilk dönem âlimleri

halifenin Kureyş’ten olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Esasen Emevî, Abbâsî ve Endülüs Emevî devletlerinde halifeler fiilen Kureyş’ten olmuş, Fâtımîler bile Kureyş soyundan geldiklerini iddia etmişlerdir. Hâricîler ise baştan itibaren halifenin Kureyş’ten olma şartına karşı çıkmışlardır. Onlar bir taraftan bunun İslâm’ın eşitlik anlayışına ters düştüğünü söylerken diğer taraftan da Hz. Ömer’in Kureyş’ten olmayan Sâlim için, “Huzeyfe’nin azatlısı Sâlim sağ olsaydı onu yerime bırakırdım” tarzındaki sözünü delil olarak göstermişlerdir. İlk Mu‘tezile âlimleri Hâricîler gibi düşünmekte iken müteahhir dönem Mu‘tezilîler’i bu konuda Kureyş’e öncelik tanımışlardır. Şiîler ise halifenin Kureyş’ten olmasını yeterli görmemiş, onun aynı zamanda Ehl-i beyt’e mensup bulunmasını da şart koşmuşlardır.

Daha sonraki dönemlerin siyasî gelişmeleri ve Abbâsî hilâfetinin sona ermesi, ilim adamlarını devlet başkanının Kureyş’ten olma şartı üzerinde tekrar düşünmeye sevketmiş, İbn Haldûn başta olmak üzere bazı hukukçu ve kelâmcılar bu şartı artık aramamaya başlamışlardır. Bu konuda özellikle İbn Haldûn’un yorumu dikkat çekicidir. O halifenin Kureyş’ten olma şartını ve bu şartın dayanağı olan hadisi, Kureyş’in Hz. Peygamber döneminde sahip olduğu asabiyet* ile izah etmeye çalışmıştır. Buna göre müslümanların bir makama (hilâfet makamı) itirazsız bağlanabilmesi için o makamda bulunanların asabiyete sahip bir gruba dayanması gerekir. Başlangıçta Kureyş buna sahipti ve bu sebeple Hz. Peygamber ile Hulefâ-yi Râşidîn döneminde devlet başkanının Kureyş’ten olması istenmiştir. Bugün Kureyş bu durumunu kaybettiğine göre artık halifenin onlardan olması gerekli değildir. Bunun yerine halifenin müslüman toplumların etrafında toparlanacağı güçlü bir asabiyete sahip kavim veya milletten olması gerekir (Mukaddime, II, 583-587).

Üzerinde çok tartışılan diğer bir vasıf, halifenin çağdaşlarının en faziletlisi olmasıdır. Sünnî âlimlerin büyük çoğunluğu bu şartı kabul etmekle beraber bunu tesbitin mümkün olmaması veya en faziletliyi seçmenin mevcut şartlar içinde fitneye sebep teşkil etmesi halinde daha az faziletlinin seçilmesinde de bir mahzur bulunmadığı görüşünü savunmuşlardır. Yine bu gruptaki âlimlere göre fazilet bakımından daha aşağı seviyede olan birinin seçilmesinden sonra üstün durumda bulunanın ortaya çıkması seçilenin hilâfetini geçersiz kılmaz. Hâricîler, Mu‘tezile’nin bir kısmı ve Zeydîler dışındaki Şiîler en faziletli olanın seçilmesini şart

koşmuş, bu niteliği taşıyan varken taşımayanın seçilmesini câiz görmemişlerdir. Zeydîler ise bu konuda Ehl-i sünnet'le aynı görüşü paylaşmaktadır. Fazilet şartı üzerinde teoride fazlaca durulmuş olmakla birlikte uygulamada buna ne derece uyulduğu ve en faziletlinin tesbitinde hangi kriterlerin kullanıldığı ayrıca düşünülmeye değer bir husustur.

Kısmen tartışmaya konu teşkil eden diğer bir vasıf da halifenin erkek olmasıdır. Hâricîler'in dışındaki mezhepler bu noktada görüş birliği halindedirler. Âlimlerin bu ictihadı, "Yönetimlerini kadına tevdi eden bir millet dirlik göremez" (Buhârî, "Megazî", 82; Tirmizî, "Fiten", 75; Nesâî, "Kudât", 8) meâlindeki hadise ve kadının namazda erkeklere imam olamayacağı esasına dayanmaktadır. Çağdaş araştırmacılardan Muhammed Hamîdullah ise kadının hilâfetini yasaklayan dinî bir hükmün bulunmadığını ileri sürmekte ve geçmiş İslâm hukukçularının bunu câiz görmemesini, dinî delillere dayalı olmaktan ziyade zamanın genel telakkisine paralel şahsî kanaatlerine bağlı bir hüküm niteliğinde görmektedir. Ona göre Kur'ân-ı Kerîm'de Sebe melikesinden bahsedilmesi ve onun hükümdarlığının kınanıp reddedilmemiş olması, kadının devlet başkanlığı konusunda bir yasağın bulunmadığını göstermektedir (İTED, s. 25). Yukarıdaki hadisin, Hz. Peygamber'in Sâsânîler'e gönderdiği elçinin çok kötü muamele görmesi ve bu sırada imparatorun ölüp yerine kızının geçmiş olması gibi özel bir olaya bağlı olduğunu söylemek de mümkündür (bk. Kasımî, s. 342-343).

b) Seçilmesi. Hz. Peygamber'in ölümünden sonra müslümanların karşılaştığı en önemli siyasî problem, onun yerine kimin ve hangi yolla geçeceği meselesi olmuştur. Benî Sâide çardağında toplanan ensar başlangıçta Sa'd b. Ubâde'yi halife seçmek istemişse de toplantıya Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Ebû Ubeyde'nin katılması üzerine seçim gerçekleşememiş ve halifenin kim olacağı konusundaki uzun tartışmalardan sonra Ömer'in teklifi üzerine Ebû Bekir halife seçilmiştir. Hz. Peygamber'in ölümünden sonra gerek Ebû Bekir'in gerekse ondan sonra gelen üç halifenin belirlenmesinde takip edilen usul, sonraki dönemin hukukçularına ışık tutmuş ve genellikle iki metodun belirlenmesine yardımcı olmuştur. Bunlardan biri, ilk halife Ebû Bekir'de olduğu gibi devlet başkanının seçimle iş başına gelmesi, ikincisi de mevcut halife tarafından yerine geçecek kimsenin bizzat tayin edilmesidir. Seçimin birinci yol olduğu

konusunda Şiîler’in dışındaki âlimler arasında icmâa yakın bir görüş birliği vardır. Hatta Zeydî Şiîler bile seçimi benimsemekte, fakat seçilecek başkanın Ehl-i beyt’ten olmasını şart koşmaktadırlar.

İslâm hukukçuları seçimin kimler tarafından yapılacağı, seçici heyetin (ehlü’l-hal ve’l-akd, ehlü’l-ihtiyâr) sayısı ve vasıfları konularında farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Devlet başkanının bütün şehirlerdeki ehlü’l-hal ve’l-akdin oylarının çoğunluğuyla seçileceğini söyleyenler olduğu gibi sadece hükümet merkezindekilerin seçime katılacağını, çoğunluğun şart olmayıp beş, üç ve hatta bir kişi tarafından bile seçilebileceğini ileri sürenler de olmuştur. Seçmenlerin sayısını üç beş kişi ile sınırlayan hukukçular bu ictihadlarına dayanak olarak dört halife dönemindeki bazı uygulamaları gösteriyorlarsa da onları böyle bir ictihada sevkeden âmillerin başında, yaşadıkları devirlerdeki halife seçimlerini bu yolla meşrûlaştırma temayülünün bulunduğu göze çarpmaktadır (Senhûrî, s. 138-139). Zira bu kadar sınırlı sayıda seçmenin halifeyi seçebileceği kabul edilince aslında verasete dayanan birçok hilâfet olayını seçimle intikal etmiş gibi göstermek ve böylece bu intikalleri zâhiren de olsa meşrûlaştırmak mümkün olmaktadır. Halbuki hukukçuların görüşlerine mesnet yaptıkları ilk dönem uygulamasında sınırlı sayıda seçiciden ziyade hükümet merkezinde bulunanların çoğunluğunun katıldığı gerçek anlamda bir seçim söz konusudur.

Seçici heyetin vasıflarına gelince, Mâverdî ve Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ gibi hukukçular bunun için adalet, ilim, rey ve tedbir (inisiyatif) olmak üzere üç özelliği zaruri görmüşlerdir. İbn Cemâa ordu kumandanları (rüesâ) ve halkın ileri gelenlerinin de bu vasıflara sahip olacağını tabii görerek bunların da seçici heyete dahil olduğunu kabul eder. Nitekim Abbâsî Halifesi Vâsik’ın, yerine veliaht bırakmadan ölmesi üzerine yeni halife Mütevekkil kadı, vezir ve merkezdeki Türk kumandanların reyleriyle seçilmiştir. Aslında âlimlerin göz önünde bulundurduğu husus, bir taraftan Hulefâ-yi Râşidîn döneminde halife seçimine katılmış sahâbede bulunan vasıfları tesbit etmek, diğer taraftan seçici heyette bulunması gerekli vasıfları zamanın şartlarını göz önüne alarak belirlemekten ibarettir. İlk dört halifeden Hz. Ebû Bekir ve tartışmalı olmakla birlikte Hz. Ali’nin seçim yoluyla halife oldukları bilinmektedir. Ali’nin hilâfetiyle ilgili tartışma, Medine’de ve Medine dışında bulunan bazı kimselerin ona biat etmekten

kaçınmalarından kaynaklanmaktadır. Bu durum daha sonra, halifenin seçilmesinde hilâfet merkezindeki seçicilerin biatının mı, yoksa bütün şehirlerdekilerin biatının mı gerekli olduğu noktasında bir tartışmaya zemin hazırlamıştır. Bizzat Hz. Ali'nin, oğlu Hasan'a, sadece Medine'dekilerin biatının hilâfetin meşruiyeti için yeterli olduğunu söylediği rivayet edilmektedir (Taberî, IV, 456). Şüphe yok ki bütün bu ictihadları yapıldıkları zamanın şartlarıyla birlikte değerlendirmek gerekir.

Halifenin belirlenmesinde ortaya çıkan ikinci usul, iş başındaki halife tarafından yerine geçecek kimsenin bizzat tayin edilmesidir (ahd, istihlâf). Hz. Ebû Bekir kendi yerine geçmek üzere Ömer'i bu şekilde belirlemiş, Ömer ise bu işi aşere-i mübeşşere*den olan altı kişiye havale etmiştir. Hz. Osman, Ali, Abdurrahman b. Avf, Sa'd b. Ebû Vakkas, Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvâm'dan oluşan bu kişiler üç gün süren müzakereler sonunda Osman'ı halife olarak seçmişlerdir. Muâviye b. Ebû Süfyân'ın, oğlu Yezîd'i veliaht tayin etmesinden ve onun için daha sağlığında biat almasından itibaren Emevî ve Abbâsî halifelerinin önemli bir kısmı da bu yolla halife olmuştur. Ne var ki her iki dönemde uygulanan usul görünüşte aynı olmakla birlikte aralarında önemli bir fark vardır. Gerek Hz. Ebû Bekir gerekse Hz. Ömer yerlerine geçecek halifeyi belirlerken kendi ailelerinden birini seçmemişlerdir. Hz. Ömer altı kişilik seçici heyetin herhangi bir şahıs üzerinde ittifak edememesi halinde oğlu Abdullah'ın hakem olarak kurula katılmasını istemiş, fakat halife seçilmemesini açıkça şart koşmuştur. Onun aynı dikkati altı kişiyi seçerken de gösterdiği görülmektedir. Aşere-i mübeşşereden sağ kalanları heyete almaya dikkat ederken aynı gruptan olan Saîd b. Zeyd'i hariç tutması kendisiyle olan akrabalığıyla izah edilmiştir. Halbuki Emevî ve Abbâsî halifeleri daima kendi ailelerinden veliaht tayin etmişler, böylece fiilen veraset usulünü hâkim kılmışlardır. Bunun Abbâsîler'de tek istisnası, Halife Me'mûn'un Ali soyundan olan Ali b. Mûsâ er-Rızâ'yı veliaht tayin etmesidir. Ne var ki bu olay Abbâsî ailesi tarafından büyük bir direnişle karşılanmış, Me'mûn hal'edilerek yerine İbrâhim b. Mehdî getirilmek istenmiş ve problem ancak Ali er-Rızâ'nın bu sırada şüpheli ölümü ve Me'mûn'un onun yerine kardeşi Mu'tasım'ı veliaht tayin etmesiyle çözülmüştür.

İlk iki halifenin veliaht tayin ederken göstermiş oldukları bu titizlik, sonraları halifenin kendi evlâdını veya babasını veliaht tayin edip

edemeyeceği veya bunu hangi şartlarda yapabileceği münakaşalarına zemin hazırlamıştır. Veliaht tayini gerçek anlamda bir halife tayini mi, yoksa halifenin seçilebilmesi için bir aday gösterme mi olduğu da tartışılmıştır. Klasik kaynaklarda meselenin münakaşası, bu tür bir tayinin ehlü'l-hal ve'l-akdden biat almadan geçerli olup olmadığı noktasında toplanmıştır. Mâverdî, oğul ve baba dışında birinin veliaht olarak belirlenmesi için ehlü'l-hal ve'l-akde danışmanın gerekli olmadığını ifade etmiştir (el-Ahkâmü's-sultâniyye, s. 11). Bundan onun biat şartını aramadığı açıkça anlaşılmaktadır. O halde Hz. Ömer ile Osman'ın vazifeye başlarken almış oldukları biat bir seçim biatı değil bağlılık biatıdır. Mâverdî'nin çağdaşı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ise veliaht tayininin ancak müslümanların kabulüyle geçerli olduğunu belirterek sadece halife tarafından belirlenmeyi yetersiz görmektedir (el-Ahkâmü's-sultâniyye, s. 25). Muhtemelen öncülüğünü Senhûrî'nin yaptığı bir grup çağdaş araştırmacı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın görüşüne meyletmekte ve veliaht tayininin halife tayini olmadığını, sadece bir aday belirlemesinden ibaret bulunduğunu ileri sürmektedirler (Senhûrî, s. 150; M. Yûsuf Mûsâ, s. 118-121). Buna göre Hz. Ömer ile Osman'ın aldıkları biat bağlılık biatı değil seçim biatıdır. Nitekim Emevîler ve Abbâsîler döneminde de veliaht tayini aday gösterme olarak kabul edilmiş ve bu sırada biat alındığı halde hilâfet makamına geçildikten sonra tekrar biat alma lüzumu hissedilmiştir. Bu ikinci biat bağlılık değil seçim biatıdır. Çünkü bağlılık biatı olsaydı ikinci defa alınmasına gerek kalmazdı. Bu konuya ışık tutan bir başka örnek de Ömer b. Abdülazîz olayıdır. Süleyman b. Velîd tarafından veliaht tayin edilen Ömer b. Abdülazîz, Süleyman'ın ölümünden sonra halka hitaben yapmış olduğu konuşmada bu ahidle bağlı olmadıklarını, dilerlerse yerine başkasını seçebileceklerini söylemiş, halkın kendisine biat etmesi üzerine göreve başlamıştır.

Halifenin ahid yoluyla belirlenmesini bir ön seçim olarak da değerlendirmek mümkündür. Zira aday gösterme, çok defa başka adayların da varlığını zaruri kılmaktadır. Halbuki ahid olaylarında sırayla halife olmak üzere iki veya üç adayın belirlendiği vâki ise de aynı anda birden fazla adayın gösterilmesi söz konusu olmamıştır. O halde ahid usulü aday göstermeden çok bizzat iş başındaki halife tarafından (Hz. Ebû Bekir örneği) veya bir heyet tarafından (Hz. Ömer'in seçtiği şûra örneği) yapılan ve ehlü'l-hal ve'l-akdin tasvibine sunulan bir ön seçime benzemektedir. Bir kişinin halife seçilmesi söz konusu olduğu için de birden fazla adayın var

olması gerekmemektedir.

İster aday gösterme ister ön seçim olarak kabul edilmiş olsun ahid usulünün geçerli olabilmesi için ehlü'l-hal ve'l-akdin rızası gerekli görüldüğü takdirde halifenin belirlenmesi usulü gerçekte ikiden bire indirilmiş olmaktadır ki bu da seçimden ibarettir. Bu usul ehlü'l-hal ve'l-akdin rızasına bağımlı bulunmayan bir tayin olarak kabul edildiğinde ise biri seçim diğeri veliaht tayini olmak üzere iki yol ortaya çıkmaktadır. Ancak bu ikinci görüş kabul edilse bile klasik kaynaklarda yer alan ictihadlar ışığında ahid yolunu verasete dönüştürmek mümkün değildir (Senhûrî, s. 151). Bu sebepledir ki bazı İslâm hukukçuları ahdin bulunmadığı durumlarda hilâfetin veraset görünümüne bürünmesini engellemek amacıyla sınırlı sayıdaki kimselerin seçimini geçerli saymışlardır. Dolayısıyla Tyan'ın halifenin belirlenmesinde üçüncü yol olarak irsen intikali zikretmesi (I, 257), hukukî (de jure) değil fiilî (de facto) durumu ortaya koymaktadır. Aksi halde bir, üç veya beş kişinin yaptığı tayini seçim saymak gibi bir zorlamaya gerek görülmez, hilâfetin irsen de intikal edebileceği açıkça ifade edilirdi.

Halife ister seçim ister ahid yoluyla belirlenmiş olsun bu usullerin her ikisinde de biatın özel bir yeri vardır. İlkinde biat seçim anlamına gelir. İkincisinde ise ahid aday gösterme olarak kabul edilirse seçim, tayin olarak telakki edilirse bağlılık özelliği taşır. Seçim biatında tabiatıyla bağlılık anlamı da vardır. Biatın her iki türünde de halk halifeye itaat, halife de hak ve adalete bağlılık ve görevlerini yerine getirmek için söz vermektedir. Bu Batı hukukunda farazî olarak var olduğu iddia edilen sosyal mukavelenin âdeta uygulamada karşılaşılan bir türü olmaktadır (Senhûrî, s. 247-248; Reyyis, s. 212-213). Biatın nazariyede olduğu gibi uygulamada da önemli bir yeri olmuş, her halife değişiminde devirlere göre değişiklik gösteren şekil ve mekânlarda icra edilmiştir (bk. BİAT).

Sünnîler halifenin tayini için esas itibariyle iki yol kabul etmiş olmakla birlikte uygulamanın getirdiği zaruretler, sonraki dönemin bazı hukukçularını hilâfeti zorla ele geçiren kimsenin halifeliğini de meşrû kabul etmeye sevketmiştir. İbn Kudâme, Gazzâlî, İbn Cemâa, İbn Hümâm, Haskefî ve İbn Âbidîn bunlardandır. Bu konuda Ahmed b. Hanbel'den de olumlu bir görüş rivayet edilmiştir (Ebû Ya'lâ, s. 23). İbn Haldûn ise ayırım

yapmış, hilâfeti zorla ele geçirenlerden yönetimini dine ve adalete uygun olarak yürütenleri meşrû, diğerlerini gayri meşrû kabul etmiştir (Mukaddime, II, 582-583). Şüphe yok ki konu ile ilgili olarak sonradan oluşan ictihadlar vâkıayı kabul etme zaruretine dayanmaktadır.

Şîa gruplarında halifenin tayin usulüyle ilgili olarak başlıca iki görüş göze çarpmaktadır. Zeydîler İslâm fakihlerinin çoğunluğu gibi halifenin seçimle belirleneceğini kabul ederler. Yalnız seçilecek kişinin Ehl-i beyt'ten olmasını şart koşarlar. İmâmiyye ise halifenin yine Ehl-i beyt içinden, fakat seçimle değil önceki halife tarafından tayinle belirleneceğini söyler. Buna göre Hz. Peygamber kendisinden sonra yerine Ali'yi, o da Hasan'ı tayin etmiş, on ikinci imama kadar bu tayin işlemi zincirleme olarak devam etmiştir. Bunun dışında bir yol kabul etmeyen İmâmiyye böylece halife tayininde irsen intikalin özel bir şeklini savunmuş olmaktadır. Ne var ki kaynaklarda Hz. Peygamber'in Ali'yi halife olarak bıraktığına dair bir bilgi mevcut değildir. Ne Benî Sâide toplantısında ne de daha sonraki dönemlerde böyle bir rivayetten söz edilmiştir. Esasen Hz. Ali de böyle bir iddia ileri sürmemiş, hatta Hz. Abbas'ın, Peygamber'in son hastalığı sırasında yanına girip yerine kimi bırakacağını sorma teklifini Ali'nin, "Eğer Resûlullah menfi bir görüş bildirirse hilâfeti bir daha ümid edemeyiz" diyerek reddetmesi de (İbn Hişâm, IV, 654) böyle bir tayinin söz konusu olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Aynı şekilde yaralandığı sırada yerine oğlu Hasan'ı mı tavsiye ettiği sorulunca da onun, "Tavsiye de red de etmem" dediği bilinmektedir. Tarihî dayanaktan yoksun görünen bu iddianın ve buna dayanarak tayin usulünün İmâmiyye tarafından ileri sürülmesi bu usulün, Hz. Ali'yi Peygamber'den sonra halife kabul etmenin tek yolu olmasından kaynaklanmaktadır. Zira İmâmiyye Ebû Bekir'e hilâfeti sağlayan seçim usulünü savunamazdı. Veraset yolunu da savunamazdı, çünkü İslâm miras hukukuna göre amcası Abbas hilâfete Hz. Ali'den daha yakındı. O halde Ali'den on ikinci imama kadar hilâfet zincirini devam ettirecek tek yol kalıyordu: Ali'nin bizzat Hz. Peygamber tarafından, sonraki imamların da bir önceki imam tarafından tayin edilmesi.

Hilâfetle ilgili olarak hukukçuların ve kelâmcıların üzerinde durdukları bir başka problem de aynı anda iki halifenin olup olamayacağı meselesidir. Bu problem aynı zamanda İslâm devletinin birliğiyle de ilgilidir. İlk dönem hukukçuları devlet birliği ilkesine, Benî Sâide toplantısında ensarın "bizden

bir emîr sizden bir emîr" teklifinin reddedilmesi vâkıasına ve ayrıca iki halifeye biat edildiği takdirde zaman itibariyle ikincisinin biatının geçersiz olduğunu ve gerekirse öldürülebileceğini bildiren hadise (Müslim, "İmâre", 61) dayanarak aynı anda iki halifenin olamayacağına hükmetmişlerdir. Ehl-i sünnet'in görüşü genellikle budur. Bu görüşlerinde Sünnî âlimlerin çoğunluğu, Hz. Ali'nin gerek Talha ile Zübeyr'e gerekse Muâviye'ye karşı çıkıp savaş ilân etmesini de kendi görüşleri için bir delil saymaktadırlar. Mu'tezile'nin de içinde bulunduğu diğer bazı âlimler ise Hz. Ali ile Muâviye'nin hilâfetini örnek göstererek aynı anda iki halifenin meşruiyetini kabul etmişlerdir. Endülüs Emevî Devleti vâkıası karşısında sonraki dönem hukukçuları görüşlerinde değişiklik yapmak ve Endülüs'ün konumuna uygun bir istisna getirmek mecburiyetini hissetmişlerdir. Buna göre iki İslâm ülkesi arasında deniz varsa aynı anda iki halifenin, dolayısıyla iki İslâm devletinin bulunması da meşrûdur. Tabiatıyla bu görüş çerçevesinde Mısır'daki Fâtımî hilâfetinin meşrûluğunu savunmak yine de mümkün görünmemektedir. Zeydîler başlangıçta aynı anda iki halifeyi meşrû saymazken Yemen'de ve Mâverâünnehir'de iki Zeydî imamın ortaya çıkması karşısında bu görüşü benimsemeyi uygun görmüşlerdir. Senhûrî aynı anda iki halifenin sahih hilâfette değil ancak nâkıs hilâfette olabileceğini söylemektedir. Ona göre gerçek anlamda bir seçim yapıldığı takdirde aynı anda iki halifenin bulunması fiilen de imkânsızdır. Çünkü halife bütün İslâm ülkesindeki ehlü'l-hal ve'l-akd çoğunluğunun oylarıyla belirleneceğinden aynı anda iki halifenin seçilmesi mümkün olmayacaktır. Ne var ki sonraki dönemler nâkıs hilâfet niteliği taşıdığına göre İslâm âleminin muhtelif köşelerinde Abbâsîler dışında kurulan hilâfetler de geçerli olmaktadır (Fıkhü'l-hilâfe, s. 136, 177).

c) Görevleri. Halifenin görevlerini dini hâkim kılmak ve devleti idare etmek şeklinde iki başlık halinde özetlemek mümkündür. Bu görevlerin ayrıntıları ve uygulanış şekilleri zamana, mekân ve toplum şartlarına göre değişiklik göstermektedir. Mâverdî ve Ebû Ya'lâ el-Ferrâ gibi hukukçular halifeye ait on kadar görev saymaktadırlar. Bunların bir kısmı sadece dinî (namazlarda imamlık gibi), bir kısmı sadece dünyevî (vergileri toplamak gibi), bir kısmı da hem dinî hem de dünyevîdir (İslâm hukukunun uygulanmasını sağlamak gibi).

2. Vezir. İslâm devletinde halifeden sonra gelen en büyük yetkilidir. Bazı

yabancı araştırmacılar tarafından vezirlik kurumunun İran tesiriyle İslâm devlet teşkilâtına girdiği ve vezir kelimesinin de Pehlevîce'den geldiği ileri sürülmüşse de bu iddia yeterli delillerle desteklenememiştir. Abbâsîler'de vezirlik müessesesini inceleyen Sourdel eserinde kelimenin hangi kökten geldiğini araştırmıştır. Konu ile ilgili bütün iddiaları teker teker ele alarak büyük bir titizlik ve vukufla değerlendiren müellif vezirin Pehlevîce değil Arapça kökenli olduğunu açıkça ortaya koymuştur (Le Vizirat 'Abbâside, s. 41-58). Sourdel'in de ifade ettiği gibi vezir kelimesi İslâm devlet teşkilâtında "halifenin yardımcısı" anlamında ilk defa Abbâsîler devrinde kullanılmış ise de bu kelime Arap dilinde önceki dönemlerden itibaren mevcuttu. Kur'ân-ı Kerîm'de ifade edildiği üzere hak dini Firavun'a tebliğ etmekle görevlendirilen Hz. Mûsâ, "Bana ailemden kardeşim Hârûn'u da vezir kıl" (Tâhâ 20/29, krş. el-Furkan 25/35) demek suretiyle Cenâb-ı Hak'tan yardımcı talep etmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'deki bu kullanılışta vezir kelimesinin sonraki dönemlerde kazandığı "başkan yardımcılığı" mânasının ana unsurları mevcuttur. Vezirin devlet başkanının yardımcısı anlamında kullanılışına hadislerde de rastlanmaktadır. Çeşitli hadis koleksiyonlarında yer alan bu tür hadislerden biri şöyledir: "Allah bir emîre hayır murad ederse ona iyi bir vezir verir; unutursa hatırlatır, hatırlarsa yardımcı olur. Bir emîr için hayırdan başkasını murad ederse ona kötü bir vezir verir; unutursa hatırlatmaz, hatırlarsa yardımcı olmaz" (Ebû Dâvûd, "İmâre", 4). Benî Sâide toplantısındaki hilâfet müzakerelerinde "bizden bir halife sizden bir halife" tarzında ensar tarafından ileri sürülen teklife Hz. Ebû Bekir'in "emîrler bizden vezirler sizden" şeklinde cevap verdiği bilinmektedir (Taberî, III, 202; değişik bir rivayet için bk. Müsned, V, 5). Bu ifadede kelimenin sonraki kullanılışına uygun bir anlamda kullanıldığı açıkça görülmektedir.

Vezirlik müessesesinin İranlılar'dan İslâm devlet teşkilâtına geçtiği iddiasına gelince, bu görüş Abbâsî halifelerinin İranlı bürokratları istihdam etmeleri ve dolayısıyla onların tesirinde kalmış olmaları ihtimalinden başka bir delile dayanmamaktadır. Goitein'in de isabetle belirttiği gibi Sâsânîler'in yıkılışından 100 yılı aşkın bir zaman geçtikten sonra müessesenin Abbâsîler'de İran tesiriyle ortaya çıkmış olduğunu söyleyebilmek için mâkul deliller bulmak gerekir. Sadece Bermekîler'in İran menşeli oluşu konuyu kâfi derecede aydınlatmaz. Kaldı ki Abbâsîler'deki ilk vezir ne Bermekîler'dendir ne de İran menşelidir

(Studies in Islamic History and Institutions, s. 168-169). Uygulamada Abbâsîler'den önceki halifelerin de yardımcı istihdam ettikleri bilinmektedir. Meselâ Hz. Ebû Bekir Hz. Ömer'den vezir gibi faydalanmıştır. Şiî kaynaklarda İbn Abbas'ın Hz. Ali'nin yardımcısı olduğu belirtilmektedir. Emevîler döneminde halifenin kâtip adıyla anılan bir yardımcısı mevcuttu. İslâm tarihinde ilk defa Abbâsî Devleti'nin kuruluş dönemlerinde Abbâsîler'in Irak'taki temsilcisi Ebû Seleme Hafs b. Süleyman devrin siyasî şartları gereği kendisine "vezîrü âl-i Muhammed" unvanını vermiş, daha sonra Abbâsîler'de bu görevli "vezir" diye anılagelmiştir. Sonuç olarak vezir kelimesinin Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde yer almış bulunması, benzer görevlerin daha önceki dönemlerde fiilen mevcut olması ve Abbâsîler'de ilk defa kullanılmasına sebep teşkil eden tarihî-siyasî şartlar bu kurumun meydana gelişinde İran tesirinin varlığını düşündürmemektedir.

Vezirlik İslâm tarihinde her devletin tarihî ve siyasî şartlarına bağlı olarak kuruluş ve fonksiyonları açısından bazı değişikliklere uğramışsa da halifeye yardımcı olan siyasî ve idarî bir kurum olarak varlığını daima muhafaza etmiştir (geniş bilgi için bk. VEZİR).

3. Divan. Kuruluşu Hz. Ömer dönemine kadar uzanan ve zaman içerisinde yapısı ve fonksiyonları açısından hayli değişiklikler geçiren divan Abbâsî dönemi ortalarında gelişimini büyük ölçüde tamamlamıştır. Abbâsîler'den itibaren hemen hemen bütün İslâm devletlerinde çeşitli adlarla anılan ve muhtelif görevleri bulunan divanlardan birinin devletin genel idaresiyle yetkili kılındığı görülmektedir (Abbâsîler'de bir dönem Dîvânü Adl, Selçuklular'da Dîvân-ı Sultân, Anadolu Selçukluları'nda Dîvân-ı Saltanat ve Dîvân-ı Âlî, İlhanlılar'da Dîvân-ı Kebîr-i İlhânî, Osmanlılar'da Dîvân-ı Hümâyun). Bazan da halife veya hükümdarın, çoğu kere vezirin başkanlık ettiği ve her dönemde devletin en önde gelen yetkililerinin katıldığı bu divanlar devletin genel idaresiyle ilgili her türlü siyasî-idarî kararların alınmasında ve yürütülmesinde en yetkili organlar olmuştur (geniş bilgi için bk. DİVAN). Osmanlılar'daki padişah divanı (Dîvân-ı Hümâyun) ise bu kurumun en gelişmiş örneğini oluşturmaktadır. Dîvân-ı Hümâyun sadece en yüksek siyasî-idarî karar ve yürütme organı değil aynı zamanda fevkalâde yetkili bir yargı organı olarak da hizmet görmüştür. Dâimî üyeleri arasında Rumeli ve Anadolu kazaskerlerinin de yer alması bu maksada yöneliktir

(bk. DÎVÂN-ı HÜMÂYUN).

B) Devletin Fonksiyonları.

1. Yasama. İslâm devletinde yasama fonksiyonu esas itibariyle kanun koyucu (şâri‘) olan Allah ve Resulü'ne aittir. Müctehid hukukçuların bir hukuk kuralını belirlerken önce Kitap ve Sünnet'e başvurmaları, bunlarda açık bir hüküm bulunduğu takdirde onu dikkate alma mecburiyetinde olmaları (Mecelle, md. 14), yasama yetkisinin Allah ve Peygamber'ine ait olmasından dolayıdır. Şüphe yok ki sınırsız hukukî olay ve ihtiyaçların sınırlı âyet ve hadislerin hükümleriyle doğrudan karşılanması mümkün değildir. Bu sebeple her müşahhas olayın hükmünün önce ilk iki kaynaktan belirlenmesi, burada mevcut değilse belli esaslar çerçevesinde İslâm hukukunun diğer kaynaklarından faydalanılarak tesbit edilmesi zarureti doğmuştur. İşte İslâm hukuku, müctehid hukukçuların devletten bağımsız olarak yürüttükleri bu ilmî çalışmalarının sonucu ortaya çıkmıştır. Bu ictihad faaliyetlerinde devlet başkanının veya diğer bir kamu görevlisinin yahut da herhangi bir yasama organının rolü söz konusu olmamıştır. Ancak devlet başkanının da müctehid bir hukukçu olması hali müstesnadır; bu durumda diğer müctehid hukukçuların sahip olduğu yetkiye o da sahip olacaktır. İslâm hukukunun teşekkül dönemlerinde metot ve yorum farklılıklarına bağlı olarak çeşitli mezheplerin ortaya çıkması da yine devletin bir rolü ve müdahelesi olmadan gerçekleşmiştir. Ne var ki devlet başkanının, İslâm hukukunun düzenlememiş olduğu alanlarda bu hukukun genel yapısına ters düşmeyecek birtakım düzenlemeler yapması, kendi yetkisine bırakılan ta‘zir cezalarını belirlemesi mümkündür. Nitekim İslâm devletlerinde bu tür düzenlemelere oldukça sık rastlanmaktadır. Osmanlılar'da devletin siyasî ve idarî yapısı, mîrî arazi, vakıflar, vergiler ve ta‘zir cezaları alanlarında yapılan düzenlemeler ve hazırlanan kanunlar buna örnek gösterilebilir. Bu tür düzenlemeler de bir anlamda yasama faaliyeti olarak kabul edilebilir. Ancak bu faaliyetler sırasında devlet başkanı sınırsız bir yetkiyi değil İslâm hukukunun düzenlememiş olduğu alanlarda bu hukukun genel yapısına ters düşmeyecek bir şekilde düzenleme yetkisini, yani sınırlı bir yetkiyi kullanmaktadır. Şu halde devlet başkanlarının İslâm hukukunun herhangi bir hükmünü yürürlükten kaldırma veya değiştirme şeklindeki bir yasama faaliyetleri söz konusu değildir. Bunun dışında İslâm hukukunun normlarını yeni bir şekil içinde

uygulamaya sunma tarzındaki kanunlaştırma faaliyeti, gerçek anlamda bir yasama (legislation) değil sadece resmî bir tedvîn (codification) sayılacağından, yasama yetkisinin Allah ve Resulü'ne ait olma kuralına aykırı düşmez. Bu alandaki dikkate değer ilk örnek, Tanzimat döneminde hazırlanan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'dir. Her ne kadar İbnü'l-Mukaffa' tarafından Abbâsî Halifesi Mansûr'a, mahkemelerde istikrarsızlığa ve kargaşaya engel olmak amacıyla farklı ictihadlardan dilediğini resmî bir metin halinde toplaması tavsiye edilmiş ve halife tarafından da İmam Mâlik'ten böyle bir metin meydana getirilmesi istenmişse de bu teşebbüs, İmam Mâlik'in sünnetin henüz tedvîn edilmemiş olduğu, ictihadlarında hata edebileceği ve ayrıca resmî bir metnin hukukî hayatta gelişmeyi önleyeceği endişesiyle teklifi reddetmesi üzerine gerçekleşmemiştir. Benzer bir tedvîn teşebbüsü Bâbür Hükümdarı Evrengzîb Âlemgîr (1658-1707) tarafından da yapılmış, Hanefî ictihadlarının muteber olanları el-Fetâva'l-Hindiyye veya el-Âlemgîriyye adlı bir eserde toplanmıştır. Ne var ki bu faaliyet de bir kanunlaştırma değil devlet başkanının öncülük ettiği ilmî bir tedvîn hareketidir. Hazırlanan metin resmî bir mahiyet almamış ve mahkemelerde uygulanması mecburi kılınmamıştır. Mecelle'nin açmış olduğu kanunlaştırma yolundan diğer İslâm ülkeleri de yürümüş ve böylece İslâm hukukunun belirli sahalarının kanunlaştırılması gerçekleşmiştir.

2. Yürütme. Yürütme fonksiyonu esas itibariyle halifede toplanmıştır. Sonraki dönemlerde yürütmenin büyük ölçüde vezire geçtiği görülmekte ise de vezir bu yetkisini halifeden almakta, bir anlamda halifeyi temsil etmektedir. Ayrıca ilk dönemlerden itibaren divanlar da yürütme fonksiyonunda önemli bir yer işgal etmişlerdir. Yürütmede gerek halifenin gerekse diğer kamu görevlilerinin yetkileri, İslâm hukukunun genel prensipleri ve maslahat*la sınırlıdır. Devlet başkanına itaati gerekli kılan naslar, İslâmî kurallara aykırı bir şey emretmesi halinde itaatin söz konusu olmayacağını ifade etmiştir. İlk halife Ebû Bekir'in, seçilişinden sonra yapmış olduğu ilk konuşmada Allah ve Resulü'nün yolundan ayrılması halinde müslümanların kendisine itaat borcunun olmadığını söylemesi (Taberî, III, 210), devlet başkanının emirlerinin İslâm hukukuyla sınırlı olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi Kanûnî'nin bir uygulamasıyla ilgili olarak, "Nâmeşrû olan nesneye emr-i sultânî olamaz" (Heyd, s. 191-192) diyerek halifenin yürütmedeki sınırlı yetkisine dikkat çekmiştir. İslâm hukukunun bu prensibi, İngiliz

hukukundaki “Kral yanılmış olamaz” (the king can do no wrong) prensibinin zıddı bir görüşü sergilemektedir.

3. Yargı. İslâm devletinde yargı fonksiyonu da esas itibariyle halifeye aittir. Resûl-i Ekrem’in bir peygamber ve devlet başkanı olarak Medine’de yargılamada bulunduğu bilinmektedir. Râşid halifelerin de Peygamber örneğini takip ederek ya bizzat dava dinledikleri veya başka hâkimler tarafından dinlenmiş olan davaları temyiz mercii olarak denetledikleri sabittir. Meselâ Hz. Ömer’in her hac mevsiminde valiler ve hâkimler tarafından verilen idarî ve hukukî kararları tarafların isteği üzerine denetlediği bilinmektedir. Bu konuda diğer halifelerin uygulamaları hakkında da zengin örnekler mevcuttur. Daha sonraki İslâm devletlerinde de hükümdarlar divanlarda halkın dava ve şikâyetlerini dinlemişlerdir. Nitekim Anadolu Selçuklu Sultanı I. Gıyâseddin Keyhusrev’in (Uzunçarşılı, s. 87), aynı şekilde Osmanlılar’da Yıldırım Bayezid’in her sabah halkın dava ve şikâyetlerini dinlediği (Mumcu, s. 23), tarihî kaynakların verdiği bilgiler arasındadır.

Halifenin yargı yetkisini elinde tutması, onda aranan ictihad derecesindeki ilim şartıyla yakından ilgilidir. İctihad derecesinde bir ilme sahip bulunan kimse bu vasfıyla aynı zamanda kadı olma ehliyetine de sahip bulunmaktadır. Bu sebeple gerek halifenin gerekse tayini için aynı şart aranan Abbâsîler’deki vezîrü’t-tefvîzin yargı yetkisinin var olduğu kabul edilmiştir. Devlet başkanları yargı ve yürütme yetkilerini ellerinde toplamış olmakla birlikte ilk dönemlerden itibaren çeşitli bölgelere yargı için ayrı, yürütme için ayrı görevliler tayin edilmeye başlanmıştı. Hz. Ömer’in valilerden ayrı olarak kadı da tayin ettiği bilinmektedir. Bu uygulamanın ilk dönemlerde bazı istisnaları da göze çarpmaktadır. Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz’in Medine valisi Ebû Bekir b. Muhammed’e yargılama sırasında hiç kimseye farklı muamele yapmamasını emreden mektubu (Atar, s. 78), bu dönemde valinin aynı zamanda yargı görevini de yürüttüğünü göstermektedir. Emevî idaresinin sonuna kadar yargının kadıların elinde toplandığı ve valilerin daha ziyade halkın idarî şikâyetlerini dinledikleri anlaşılmaktadır. Nitekim bütün İslâm devletlerinde idarî teşkilâtın yanı sıra ondan bağımsız bir yargı teşkilâtı daima var olmuştur. Öyle anlaşılıyor ki halifenin yargı yetkisini elinde bulundurması, genel olarak kadıların tayini ve görev alanlarını belirlemekle sınırlı olmuş, görevini yürütmesi sırasında

kadıya müdahale söz konusu olmamıştır. Bu anlamda İslâm devletinde yargının bağımsız olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca halifenin yargı yetkisini elinde bulundurması ona kazâî bir dokunulmazlık sağlamış da değildir. Kendisinin taraf olduğu davalarda herkesin yargılandığı mahkemelerde yargılanmak durumundadır. İslâm hukuk tarihinde halifenin bizzat taraf olduğu ve diğer şahıslarla aynı muameleyi gördüğü davaların çok sayıda örnekleri mevcuttur (bk. Tyan, II, 322-323).

İslâm hukukunda tek hâkimli ve tek dereceli yargı sistemi söz konusudur. Toplu hâkim usulü özellikle Hanefîler'de teorik olarak mümkün görülmekle birlikte (Mecelle, md. 1802) uygulamada çok az istisnasıyla tek hâkimli yargı egemen olmuştur. Bunun yanı sıra hâkime yardımcı olarak müftü vb. hukukçular var olmuş ve bunların bir kısmı da davanın görülmesi sırasında mahkemede hazır bulunmuştur. Ancak hüküm daima tek hâkim tarafından verilmiştir. Hâkimin yargı faaliyetinin zaman, mekân ve belirli konularla sınırlandırılabileceği kabul edilmiştir (Mecelle, md. 1801). Bu anlayış hem hâkimin yargı alanının görev bakımından sınırlandırılmasına ve kadı mahkemeleri yanında mezâlim, şurta, hisbe gibi bazı özel mahkemelerin ortaya çıkmasına, hem de hâkimin belli bir mezheple hüküm vermek üzere görevlendirilmesine uygun bir hukukî zemin hazırlamıştır; aynı şekilde çağdaş İslâm ülkelerinde İslâm hukuku alanında bazı yeni düzenlemelerin yapılmasına da imkân vermiştir. İslâm hukukunda yargı tek dereceli olarak kabul edilmiş, davanın aynı veya diğer bir hâkim tarafından yeniden (istînâfen) görülmesi kabul edilmemiştir. Bunun yerine ilgili hukuk kuralının olaya doğru uygulanıp uygulanmadığını kontrol için temyizen incelenmesine izin verilmiştir. Meselâ Hz. Ömer'in hac mevsimindeki uygulaması, ayrıca Osmanlılar'da Dîvân-ı Hümâyun'da kazaskerlerin dava dinlemeleri bu anlayışın örnekleri arasında zikredilebilir. Bu, davanın yeniden incelenmesi anlamına gelmez.

C) İslâm Anayasasının Temel Özellikleri.

1. Dinî Esaslara Dayanması. Yasamanın ana kaynağının Kitap ve Sünnet olmasından da anlaşılacağı üzere İslâm devleti dinî esaslara dayanmaktadır. Bunun sonucu olarak din işleri dünya işleri ayırımı yoktur. Nitekim ridde* olaylarında kabilelerin bir kısmı bütün olarak İslâm'ı değil sadece zekât vermeyi reddetmiş, Halife Ebû Bekir ise bunu İslâm'ı reddetme ve devlete

baş kaldırma olarak telakki etmiştir. Devletin dinle yakın ilişkisini yansıtan diğer bir nokta da onun en önemli görevlerinden biri olarak dini koruma ve yayma olmasıdır. Halifenin görevleri arasında namaz kıldırma gibi sadece dinî olanlar da mevcuttur. Bununla birlikte İslâm devletinin Batılı anlamda bir teokratik devlet olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü teokratik devlet, iktidarını doğrudan Allah'tan alan ve böylece Allah'ın temsilcisi durumunda bulunan bir hükümdarın veya din adamının (meselâ papanın) idaresi altında bulunan devlettir. Bu devletin başkanı fertler üzerinde mânevî bir sultaya sahiptir. Batı'daki örneklerinde görüldüğü gibi kişilerin günahlarını bağışlama, onları takdis etme veya tam tersine dinden çıkarma papanın veya görevlendirdiği kimselerin yetkisindedir. Hükümdarın veya papanın yapmış olduğu dinî yorumlar, Tanrı'nın iradesini anlama gücüne sahip kimseler tarafından yapıldığından tartışmasız kabul edilen birer dogma değerindedir. Fertlerin doğrudan Tanrı'ya yakarmaları her zaman mümkün olmayıp birçok ibadet türlerini ancak din adamları aracılığıyla yerine getirebilirler.

Bütün Sünnî ekollere göre halife, iktidarını Allah'tan alan ve O'nun yeryüzündeki temsilcisi olan bir kimse değildir. O sadece müslüman toplumların temsilcisi mahiyetindeki ehlü'l-hal ve'l-akd tarafından seçilen ve fâsık* durumuna düştüğü takdirde azledilebilen bir kişidir. Dolayısıyla iktidarın kaynağı ümmettir. İslâm devletinde hâkimiyetin Allah'a ait olduğu sözü ise yasama alanında beşerî iradenin ilâhî irade üzerine çıkamaması anlamındadır. Bu sebeple halife Allah'ın temsilcisi değil ümmetin temsilcisidir. Nitekim Hz. Ebû Bekir bu yöndeki bir yanlış anlamayı önlemek için kendisine "halîfetullah" (Allah'ın halifesi) denilmesini kabul etmemiş, bunun yerine "halîfetü resûlillâh" (Peygamber'in halifesi) denmesini istemiştir. Hz. Ömer döneminden itibaren de halife "emîrü'l-mü'minîn" (müminlerin emîri) diye anılmaya başlamıştır. Gerçi Emevî halifeleri kendilerine halîfetullah denilmesine izin vermiş ve Abbâsîler de bunun yerine "zıllullah fi'l-arz" (Allah'ın yeryüzündeki gölgesi) tabirini tercih etmişlerse de genellikle İslâm âlimleri bu tabirleri tasvip etmemişlerdir (bk. Lambton, s. 48). Emevî ve Abbâsî halifeleri bu tabirlerle mevkilerini güçlendirmek ve itibarlarını arttırmak istemişlerse de Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi olma iddiasında bulunduklarını söylemek mümkün değildir. "Halîfetullah" tabiri Hz. Âdem için, "Ben yeryüzünde bir halife kılacağım" (el-Bakara 2/30) meâlindeki ilâhî beyana, "zıllullah fi'l-arz"

tabiri ise bazı kaynaklarda zikredilen, fakat uydurma veya en azından zayıf olduğu tesbit edilen, “Sultan Allah’ın yeryüzündeki gölgesidir, bütün mazlumlar ona sığınır” (Elbânî, II, 69-70) meâlindeki hadise dayanmaktadır. Halifelerin kullandıkları bu unvanlar özellikle Batılı araştırmacıları İslâm devletinin teokratik bir devlet olduğu anlayışına götürmüştür. Klasik bazı metinlerde geçen ve kadere, Allah’ın küllî iradesine delâlet eden bazı ifadeler de yanlış anlaşılmış ve halifelerin Allah’ın temsilcisi olarak kabul edildikleri şeklinde yorumlanmıştır. Halife Me’mûn’un, bir hutbesinde Allah’ın küllî iradesini kastederek, “Ben Allah’ın dilemesi ve iradesi ile iş görürüm” (Ali Abdürrâzık, s. 15) tarzında bir ifade kullanmasına, ayrıca Ebû Yûsuf’un Hârûnürreşîd’e ilâhî takdiri ve hilâfet sorumluluğunu hatırlatmak üzere, “Allah müminlerin işlerini sana havale etmiştir” (el-Harâc, s. 3) demesine dayanarak İslâm’daki devlet idaresinin teokratik olduğunu ileri sürmek isabetli değildir.

İslâm hukukuna göre devlet başkanının mânevî bir sultası yoktur. O kişilerin günahlarını bağışlamak, onları takdis etmek veya dinden çıkarmak yetkisine sahip değildir. Bizzat kendisi günahtan korunmuş (mâsum) sayılmaz. Belli imamlara münhasır da kalsa Şiîler’ce kabul edilen mâsumiyet anlayışı Sünnîler tarafından kesinlikle reddedilmiştir. Halifenin ilmî yeterliği varsa dinî esasları yorumlama, İslâm hukukunun kaynaklarına dayanarak hukukî bir problemi halletme, bir hukuk kuralını belirleme yetkisine sahip olabilir. Fakat onun bu yorum ve ictihadları hiçbir zaman bir dogma özelliği taşımaz. Bu sebeple Abbâsî Halifesi Me’mûn’un Kur’an’ın yaratılmışlığıyla (halku’l-Kur’ân*) ilgili olarak benimsediği görüş, başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere âlimlerin tepkisiyle karşılaşmış ve uygulanan baskılara rağmen başarı elde edilememiştir. İslâm devletinde imtiyazlı bir din adamları sınıfı yoktur. Fertler gerek ibadetlerinde gerekse günahlarının bağışlanmasında herhangi bir aracıya muhtaç değildir. Aynı şekilde din adamları devlet yönetimi konusunda farklı bir hak veya yetkiye de sahip değillerdir.

2. Şûra Esası. İslâm devletinin temel özelliklerinden biri onun şûra (danışma) esasına dayanmasıdır. Kur’ân-ı Kerîm’de iki âyet (Âl-i İmrân 3/159; eş-Şûrâ 42/38) doğrudan bu prensiple ilgili olduğu gibi bir sûre de (Şûrâ sûresi) bu adla anılmaktadır. Konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber’den birçok hadis nakledilmiş (bk. Wensinck, Muʿcem, “şvr”

md.), siyer ve tarih kitapları onun uygulamalarının zengin örneklerini kaydetmiştir. Hatta ezan örneğinde olduğu gibi vahyin gelmediği bazı dinî konularda bile onun ashabına danıştığı bilinmektedir. Bu prensip Hulefâ-yi Râşidîn döneminde de yaygın bir şekilde uygulanmış ve birçok dinî, hukukî ve siyasî problem bu yolla çözülmüştür. Farklı görüşte olanlar bulunmakla birlikte şûrada alınan kararların bağlayıcı olduğu ileri sürülmüştür (Senhûrî, s. 225). Hz. Peygamber Uhud Savaşı örneğinde görüldüğü üzere aksi kanaatte olduğu durumlarda bile çoğunluğun görüşünü kabul etmiş, bir anlamda şûrayı bağlayıcı saymıştır. Yine de halife kuvvetli gerekçelerle şûranın kararlarını kabul etmeme (veto) hakkına sahiptir.

Şûra prensibi, önemine ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminde yaygın bir şekilde uygulanmasına rağmen Emevîler'den itibaren hilâfetin saltanata dönüşmesiyle pratikteki önemini kaybetmiş, bu yüzden de kurumlaşamamıştır. Fakat bu husus, Emevî ve Abbâsî halifelerinin ve daha sonraki İslâm devleti hükümdarlarının şûraya hiç başvurmadıkları anlamına da gelmez. Ferdî danışma çerçevesinde bu prensip her dönemde uygulanmıştır. Abbâsî Halifesi Mansûr'dan, "Bizim idare tarzımız danıştıktan sonra hükmetmedir" (Taberî, III, 273) anlamında nakledilen bir söz bunun örneklerinden birini teşkil eder. Yine ilk dönemlerden itibaren ortaya çıkmaya başlayan divanlar, şûra prensibinin yaygın bir şekilde uygulanması için uygun zemin oluşturmuştur. Nitekim Dîvân-ı Hümâyun'daki kubbealtı vezirlerinin en önemli görevleri, zengin bilgi ve tecrübe birikimleriyle danışman olarak devletin idaresine katkıda bulunmaktı. Ne var ki şûra prensibinin beklenen faydayı bütün İslâm tarihi boyunca sağlayabilmesi, onun üyeleri, çalışma ilkeleri ve kararlarının bağlayıcılık esasları belli bir danışma meclisi halinde kurumlaşmasıyla mümkün olabilirdi; bu ise hilâfetin saltanata dönüşmesi sebebiyle gerçekleşmemiştir.

3. Sınırlı İktidar. Halifenin yürütme, yargı ve belirli ölçüde yasama yetkilerini elinde bulundurması, ilk bakışta onun mutlak bir iktidara sahip bir otokrat olduğunu akla getirmekte ve bu dış görünüşe önem veren bazı müsteşrikler tarafından bu yönde kanaatler ileri sürülmekte ise de (bk. Arnold, s. 47-48; Tyan, I, 392-393) İslâm devletinde iktidar mutlak değil sınırlıdır. İktidarı sınırlayan en önemli faktör yasama alanında halifenin esas itibariyle yetkisiz olması, yetkili gibi göründüğü durumlarda da bu yetkinin

İslâm hukukunun düzenlememiş olduğu alanlarla ve onun genel esaslarıyla sınırlı bulunmasıdır. Onun bu sınırlı yetkisi yürütme ve yargı alanını da etkilemekte ve zaruri olarak iktidarın sınırlandırılması sonucunu doğurmaktadır. Zira halifenin iradesi dışında oluşan bir hukukî yapı onun her üç alandaki yetkilerinin de çerçevesini çizmekte ve kendisine bu durumu değiştirecek yasal bir düzenleme hakkı vermemektedir. Yapmış olduğu icraatlar bu çerçeveyi aştığı takdirde fiilen işlerlik kazansa da hukuken geçersiz sayılmaktadır. Bir müctehid hukukçu olması dolayısıyla sahip olduğu yargı yetkisi de halifenin mutlakiyete gitmesine yol açmaz. Bizzat kendisinin taraf olduğu davalarda herhangi bir kazâî dokunulmazlığa veya imtiyaza sahip olmadığı gibi, tabii hâkim ilkesine ters düşecek bir tarzda taraf olduğu uyuşmazlıklarda kendisi için özel bir mahkemenin kurulması da söz konusu değildir. Hz. Peygamber, hırsızlık yapan Kureyşli bir kadının farklı muameleye tâbi tutulmasını rica eden ashâbına, “Sizden öncekilerin helâki bu sebeple olmuştur; onlar had*leri sıradan insanlara uyguluyor, ileri gelenleri muaf tutuyorlardı. Varlığım kudret elinde bulunan Allah’a yemin ederim ki bu suçu kızım Fâtıma dahi işleseydi onun da elini keserdim” (Buhârî, “Hudûd”, 11, 12) diyerek yargı alanında insanlar arasında farklı bir statünün bulunmadığını belirtmiş ve onun bu tür uygulamaları sonraki dönemler için hukukî bir zemin oluşturmuştur. Halife geniş yetkiye sahip olduğu yürütme alanında da bazı sınırlamalarla karşı karşıyadır. Meselâ sahip olduğu yetkileri (yk. bk.) aşamaz ve hiçbir zaman yetkilerini kötüye kullanamaz. Bu tür sınırları aştığı takdirde fâsık durumuna düşmesi söz konusudur.

İslâm âlimleri fâsık halifeye karşı direnme hakkının mevcut olduğu noktasında tam bir görüş birliği içindedirler. Hz. Peygamber’in meşrû olmayan konularda kimseye itaat edilemeyeceğini bildiren hadisi (Müslim, “İmâre”, 39; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 87; Nesâî, “Beyʿat”, 34; Müsned, I, 129, 131), bu konudaki genel prensibi ortaya koymaktadır. Meselenin önemli yanı, halifenin fâsık olduğunun nasıl belirleneceği ve bir direnme söz konusu olduğunda bu hakkın nasıl kullanılacağı, direnmenin halifenin azline kadar varıp varmayacağı, varacaksa hangi yolla azledileceği, silâhlı bir direnmenin meşrû veya vâcip olup olmadığı noktalarında toplanmaktadır. Fıkıh ve kelâm âlimlerinin konu ile ilgili ictihadlarının büyük bir çeşitlilik arzettiğini belirtmek gerekir. Hâricîler, fâsık halifenin gerekirse silâhla azledilmesinin bütün müslümanlara vâcip olduğunu ileri

sürer ve Hakem Olayı'ndan sonra Hz. Ali'ye baş kaldırmalarını bununla izah ederler. Onların bu radikal çözümüne karşılık Mürcie, doğru yoldan ayrılan halifenin uyarılmasını tavsiye etmekle birlikte fitneye yol açacağı için azlini gerekli görmez. Mu'tezile âlimleri fâsık halifenin değiştirilmesini gerekli görmekle birlikte bunun hangi yolla gerçekleştirileceğini açıklığa kavuşturmamıştır.

Ehl-i sünnet'e mensup âlimlerin, halifeye karşı direnme hakkını genellikle kabul etmekle birlikte bu hakkın onun azline kadar gitmesi, özellikle bu amaçla silâh kullanılması konusunda mütereddit davrandığı görülmektedir. Meselâ Ahmed b. Hanbel doğru yoldan ayrılan halifeye itaatin câiz olmadığını söyler, fakat silâhlı isyandan bahsetmez. Hanefîler de, "Fâsık halife azli hak etmiştir, fakat hilâfeti kendiliğinden sona ermez; fitneye yol açmayacaksa değiştirilir, açacaksa iki zarardan hafif olanı tercih edilir" demektedirler. Şâfiîler fâsıkın hilâfetinin kendiliğinden sona erdiğini kabul etmekle beraber (Mâverdî, s. 19) bu halifenin hangi usulle değiştirileceğini belirtmemişlerdir. Gazzâlî'ye göre ise gerekli şartları taşımayan halifenin değiştirilmesi fitneye yol açacaksa bu gerçekleştirilmez (bk. el-İktisâd fi'l-iʿtikad, s. 150). Genel olarak Ehl-i sünnet'i tereddütlü davranmaya sevkeden âmillerin başında, İslâm'ın ilk asırlarında karşılaşılan siyasî olaylar gelir. Hz. Osman'ın öldürülmesi, Cemel ve Sıffîn olayları, Hâricîler'le yapılan savaşlar, Hz. Hüseyin'in şehid edilmesi, Abdullah b. Zübeyr'in durumu ve nihayet Abbâsî Devleti'nin kurulmasına yol açan hadiseler Ehl-i sünnet âlimlerini korkutmuş ve benzer olayların tekrarlanacağı endişesiyle halifeye karşı silâhlı direniş konusunda onları ihtiyatlı davranmaya sevketmiştir. Son devir hukukçularından Senhûrî şu iki şartla fâsık halifenin zorla değiştirilebileceğini kabul etmektedir: Başarılı olunacağına dair kuvvetli bir kanaatin bulunması, karşı çıkmanın gerekli vasıfları haiz bir halifeyi iş başına getirmek için yapılmış olması (Fıkhü'l-hilâfe ve tetavvüruhâ, s. 219 vd.).

Görüldüğü gibi İslâm devletinde halife zâhiren mutlak yetkili gibi görünse bile onun iktidarı her üç alanda da sınırlıdır. Batı'da iktidarı ellerinde toplamış monarkların tam bir otokrasi idaresi kurmuş olmaları, müsteşrikleri halifelerin de sınırsız bir iktidara sahip bulundukları zannına götürmüştür ki ikisi arasındaki benzerliğin sadece görünüşte olduğunu vurgulamak gerekir. Ne var ki uygulamada zaman zaman halifelerin veya

hükümdarların otokrasiye varan icraatları olmuştur. Fakat bu fiilî durum, hukukî durumun da aynı mahiyette olduğu sonucunu doğurmaz. Kaldı ki böyle fiilî durumların bulunduğu dönemlerde bile halife ve hükümdarlar yasama alanındaki yetkilerinin sınırlı olması sebebiyle Batılı anlamda bir otokrasiye hiçbir zaman gidememişlerdir.

Bu bilgilerin ışığında ve İslâm'ın kabul ettiği anayasa esasları çerçevesinde İslâm devletinin monarşi mi yoksa demokrasi mi sayılması gerektiği problemi karşımıza çıkmaktadır. Devlet başkanının kaydıhayat şartıyla seçilmesi ve iktidarı belirli ölçüde elinde toplaması, ilk bakışta İslâm devletinin bir monarşi, halifenin de bir monark olduğunu düşündürmektedir. Genellikle Batılı araştırmacılar da bu benzerliklerden hareketle İslâm devletinin monarşik olduğu sonucuna varmaktadırlar. Bunun yanında halifenin seçimle gelmesine, devlet idaresinde hâkim olan şûra prensibine ve iktidarın sınırlı olmasına bakarak İslâm devletinin demokrasi esasına dayandığı da ileri sürülebilir. Ne var ki yukarıda verilen bilgiler ışığında bu iki nitelemenin de gerçeği tam olarak yansıtmadığı görülmektedir. Halifenin seçimle gelmesi, iktidarını milletten alması ve hukukun çizdiği sınırları aştığı takdirde yine millet tarafından azledilebilmesi monarşiye uymamaktadır. Gerçi seçimli monarşiler varsa da bunlar daha ziyade geçici uygulamalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Asıl olan hükümranlığın veraset usulüne bağlı olarak intikal etmesidir. Üstelik seçimli monarşilerde monarkın hukuku çiğnediğinde azledilmesi kuralı yoktur. O halde İslâm devleti Batılı anlamda bir monarşi değildir. Halifenin müslüman toplum tarafından seçilmesi ve denetlenmesi demokrasiye uymakta ise de İslâm devletinde halkın her istediğini yapma yetkisi, meselâ İslâm hukukunun genel esaslarına aykırı bir kanun çıkarma veya yürürlükteki hukukun bir kuralını kaldırma yetkisi yoktur. Bu yönüyle de demokrasiye uymamaktadır. Sonuç olarak İslâm devlet düzeninin, monarşiye ve demokrasiye benzer yönleri bulunmakla birlikte, kendine has (sui generis) bir düzen olduğunu kabul etmek isabetli bir görüş olarak görünmektedir.

III. LİTERATÜR

İslâm devleti ilk asırdan itibaren İslâm anayasa hukukunun problemleriyle karşı karşıya kalmış ve çeşitli ilim muhitlerinde bu meseleler derinliğine tartışılmış ise de bu tartışmaların ve ortaya çıkan esasların ilk dönemin fıkıh

eserlerine o ölçüde yansıdığını söylemek güçtür. Bununla birlikte ilk hukukçular anayasa hukukunun en önemli meselesi olan devlet başkanlığına (imâmet) kısmen de olsa eserlerinde yer vermişlerdir. Konu ile ilgilenen ilk müellifin Zeyd b. Ali (ö. 122/740) olduğunu söylemek mümkündür. Müsnedü'l-İmâm Zeyd adıyla neşredilen el-Mecmûʿu'l-fıkhî adlı eserde kısa da olsa imâmet konusuna yer verildiği görülmektedir (s. 322-323). Zeyd b. Ali'nin konuyla ilgili olarak günümüze kadar gelmiş üç de risâlesi vardır (bk. Sezgin, I, 558-560). İmam Zeyd'in çağdaşı Evzâî'nin ve ayrıca Ebû Hanîfe'nin de aynı konuda eserler telif ettikleri kaynaklarda belirtilmekte ise de (bk. Tuğ, s. 25) bunlar günümüze kadar gelmemiştir. Ebû Hanîfe'nin talebesi Ebû Yûsuf Kitâbü'l-Harâc adlı eserinde malî hukuk konularını işlemekle birlikte anayasa hukukunun bazı meselelerine de yer vermiştir. İmam Şâfiî de fürûa dair eseri el-Üm'de namaz imamlığından bahsederken devlet başkanlığına da (el-imâmetü'l-uzmâ) temas etmiştir (I, 143-144). Ne var ki sonraki dönemin genel fıkıh kitaplarında bu konular artık yer almaz. Bunun sebebi, herhalde hilâfetin Emevîler'le saltanata dönüşmesi üzerine İslâm hukukçularının tatbik kabiliyeti azalan bir alanda mesai sarfetmek istemeyişleridir. Fakihlerin bu konularla uğraşmaktan çekinmiş olmaları da muhtemeldir. Buna karşılık ilk asırların dini-siyasî mücadeleleri ve özellikle Şiîler'in dinin rükünlerinden biri saydıkları imâmet üzerinde hassasiyetle durmaları genel olarak kelâmcıların da meseleye eğilmeleri sonucunu doğurmuş ve imâmet kelâma dair eserlerde dikkatle incelenen bir konu haline gelmiştir. Şüphe yok ki imâmet üzerinde en çok eser verenler Şiîler olmuştur. İbnü'n-Nedîm kitabını yazdığı döneme kadar bu konuda Şiîler'den müstakil kitap veya risâle yazan yirmi kadar müellifin adını vermektedir (el-Fihrist, s. 223 vd.). Yine İbnü'n-Nedîm aynı dönemde Mu'tezile'den de kitap yazan çok sayıda kelâmcıdan bahsetmektedir (bk. s. 201 vd.). Ehl-i sünnet kelâmcılarının da gerek müstakil eserler halinde gerekse kelâm kitapları içinde imâmete tahsis ettikleri bölümlerle konu üzerinde mesai sarfettikleri görülmektedir. Bunlar arasında Eş'arî'nin el-Lümaʿ ve Makalâtü'l-İslâmiyyîn, Bâkıllânî'nin et-Temhîd, Bağdâdî'nin Usûlü'd-dîn, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin el-İrşâd ve özellikle el-Gıyâsî, Nesefî'nin Akāʾid, Nûreddin es-Sâbûnî'nin el-Bidâye fî usûli'd-dîn, Adudüddin el-Îcî'nin el-Mevâkıf ve Cürcânî tarafından yapılan şerhi, Teftâzânî'nin Şerhu'l-Akāʾid adlı eserleri bu türün dikkate değer örneklerindendir.

Sonraki dönemin hukukçuları konuyu genel fıkıh eserleri içerisinde değil müstakil kitaplarda ele alıp incelemeyi tercih etmişlerdir. Bu türün dikkate değer ilk örnekleri, Şâfiî hukukçusu Mâverdî ile çağdaşı Hanbelî hukukçusu Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’ya ait olan ve aynı adı taşıyan (el-Ahkâmü’s-sultâniyye) eserlerdir. Her iki müellif de sadece devlet başkanlığını değil, anayasa hukukunun birçok meselesini ele almakta ve böylece bu sahayı belirli bir bütünlük içinde incelemektedir. Bu iki hukukçunun çağdaşı olan Zâhirî fakihi İbn Hazm ise sistematik hukuk eseri el-Muhallâ’da kısa da olsa müstakil bir imâmet bölümü açmakla dikkati çekmektedir. Ayrıca kaynaklarda İbn Hazm’ın el-İmâme ve’s-siyâse adlı müstakil bir çalışmasından da söz edilmektedir (Ebû Fâris, s. 16). Gazzâlî’nin de el-İktisâd fi’l-iʿtikad, Nâsîhatü’l-mülûk ve Fedâʾihu’l-Bâtıniyye adlı eserlerinde anayasa hukukunun bazı problemlerine değişik açılardan bakış yaptığı görülmektedir. Fakihlerin konuyla ilgili çalışmaları arasında İbn Teymiyye’nin es-Siyâsetü’ş-şerʿiyye’si ile Minhâcü’s-sünneti’n-nebeviyye’si de zikredilmelidir. Klasik dönemin eserlerinden İbn Haldûn’un Mukaddime’sinde dikkate değer yorumlar taşıyan geniş bir bölüm yer almıştır. Doğrudan imâmet konusunu işlememiş olmakla birlikte İslâm’ın anayasal müesseseleri hakkında önemli bilgiler içeren Ebû Ubeyd’in Kitâbü’l-Emvâl, Mâverdî’nin Edebü’l-vezîr, Cahşiyârî’nin el-Vüzerâ ve’l-küttâb, Seâlibî’nin Tuhfetü’l-vüzerâ, Şeyzerî’nin Nihâyetü’r-rütbe fî talebi’l-hisbe, Vekî‘in Ahbârü’l-kudât, İbn Kayyim el-Cevziyye’nin et-Turuku’l-hükmiyye adlı eserleri de bu arada hatırlatılmalıdır. Klasik dönemde konuyla ilgili olarak nasihatnâme türünde de hayli eser meydana getirilmiştir. Gazzâlî’ye ait Nasîhatü’l-mülûk, Şeyzerî’ye ait el-Menhecü’l-meslûk fî siyâseti’l-mülûk, Turtûşî’ye ait Sirâcü’l-mülûk, İbnü’t-Tıktaka’ya ait Kitâbü’l-Fahrî fi’l-âdâbi’s-sultâniyye, Fazlullah b. Rûzbihân’a ait Sülûkü’l-mülûk, İbn Ebü’r-Rebî‘a ait Sülûkü’l-mâlik fî tedbîri’l-memâlik, İbn Cemâa’ya ait Kitâbü Tahrîri’l-ahkâm fî tedbîri ehli’l-İslâm ve nihayet Nizâmülmülk’ün Siyâsetnâme’si örnek olarak zikredilebilir. Modern müelliflerin de gittikçe artan bir ilgiyle konuya eğildikleri görülmektedir. Muhammed Reşid Rızâ’nın el-Hilâfe evi’l-imâmetü’l-uzmâ, Abdürrezzâk es-Senhûrî’nin Fıkhü’l-hilâfe ve tetavvuruhâ, Muhammed Hamîdullah’ın Mecmûʿatü’l-vesâʾiki’s-siyâsiyye, Muhammed Ziyâüddin Reyyis’in en-Nazariyyetü’s-siyâsiyyetü’l-İslâmiyye, Muhammed Yûsuf Mûsâ’nın Nizâmü’l-hükm fi’l-İslâm, Ebü’l-A‘lâ el-Mevdûdî’nin Nazariyyetü’l-İslâmi’s-siyâsiyye, Ali Abdürrâzık’ın büyük tartışmalara yol açan eseri el-

İslâm ve usûlü'l-hükm, Muhammed Ma'rûf ed-Devâlibî'nin Mebâdi'ü'l-İslâm ed-düstûriyye fî nevâhi'l-hayât, Kettânî'nin et-Terâtibü'l-idâriyye, Münîr el-Aclânî'nin Abkariyyetü'l-İslâm fî usûli'l-hükm adlı eserleri bu alandaki çalışmaların en önde gelen örneklerindendir.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, Muʿcem, “şvr” md.; Zeyd b. Ali, Müsned, Beyrut 1401/1981, s. 322-323; Müsned, I, 129, 131; IV, 44, 421, 424; V, 5, 220-221; Buhârî, “Hudûd”, 11, 12, “Ahkâm”, 2, “Megazî”, 82; Müslim, “İmâre”, 4, 39, 61; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 87, “İmâre”, 4; Tirmizî, “Fiten”, 75; Nesâî, “Beyʿat” 34; “Kudât”, 8; Ebû Yûsuf, el-Harâc, s. 3-6; Şâfiî, el-Üm, I, 143-144; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 501-504; IV, 654; Ebû Ubeyd, el-Emvâl, s. 193-197, md. 518; İbn Kuteybe, el-İmâme ve’s-siyâse (nşr. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî), Kahire 1387/1967, I, 9141; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), III, 201-211, 273; IV, 456; Eş‘arî, el-Lümaʿ, s. 159-161; a.mlf., Makalât (Ritter), s. 452-467; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 201-231; Bâkıllânî, et-Temhîd (Ebû Rîde), s. 178-239; Bağdâdî, Usûlü’d-dîn, s. 270-294; Mâverdî, el-Ahkâmü’s-sultâniyye, s. 1-33; Ebû Ya‘lâ, el-Ahkâmü’s-sultâniyye, s. 19-35; Gazzâlî, el-İktisâd fi’l-iʿtikad, s. 147-154; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fî usûli’d-dîn (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk 1979, s. 56-61; İbn Kudâme, el-Mugnî, Kahire, ts. (Mektebetü İbn Teymiyye), VIII, 107-108; İbn Teymiyye, es-Siyâsetü’ş-şerʿiyye (Mecmûʿu fetâvâ içinde), VII, 244 vd.; İbn Seyyidünnâs, Uyûnü’l-eser, Beyrut 1402/1982, I, 238-240; Sübkî, es-Seyfü’l-meşhûr fî şerhi ʿAkıdeti Ebî Mansûr (nşr. M. Saim Yeprem), İstanbul 1409/1989, s. 49-52; İbn Kesîr, el-Bidâye, III, 224-226; Teftâzânî, Şerhu’l-ʿAkāʾid, s. 67-73; İbn Haldûn, Mukaddime (nşr. Ali Abdülvâhid Vâfî), Kahire 1401, II, 582-624; İbn Âbidîn, Reddü’l-muhtâr, I, 548-549; IV, 263-264; Mecelle, md. 14, 1801; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924-27, III, 117-157; E. Tyan, Institutions du Droit public musulman, Paris 1954-56, I, 221-512; II, 263-494; D. Sourdel, Le Vizirat ‘Abbaside, Damascus 195-969, s. 41-73; a.mlf., “Khalıfa”, EI² (İng.), IV, 937-947; Muhammed Hamîdullah, İslâmın Hukuk İlmine Yardımları (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1962, s. 22-30; a.mlf., İslâm Peygamberi, I, 205 vd., 211-213, 220-228; a.mlf., el-Vesâʾiku’s-siyâsiyye, Beyrut 1983, s. 57-64, 77-80; a.mlf., “Constitutional Problems in Early Islam”, İTED, V/1-4 (1973), s. 15-35; T. W. Arnold, The Caliphate, London 1965; Sezgin, GAS, I, 558-560; W. Montgomery Watt, Islamic Political Thought, Edinburgh

1968; a.mlf., Muhammad at Medina, Oxford 1981, s. 221-228; S. D. Goitein, Studies in Islamic History and Institutions, Leiden 1968, s. 167-196; Salih Tuğ, İslâm Ülkelerinde Anayasa Hareketleri, İstanbul 1969, s. 17-48; Kemal A. Faruki, The Evolution of Islamic Constitutional Theory and Practice, Karachi 1391/1971; U. Heyd, Studies in Old Ottoman Criminal Law, Oxford 1973, s. 191-192; Zâfir el-Kasımî, Nizâmü'l-hükm fi'ş-şerîʿa ve't-târîh, Beyrut 1394/1974; Ahmet Mumcu, Divan-ı Hümayun, Ankara 1976, s. 23; Abdülvehhâb Hallâf, es-Siyâsetü'ş-şerʿiyye, Kahire 1397/1977; M. Ziyâeddin er-Reyyis, en-Nazariyyâtü's-siyâsiyyetü'l-İslâmiyye, Kahire 1979; Abdul Hamed Siddiqi, Theocracy and the Islamic State, Lahore 1981; M. Abdülkadir Ebû Fâris, el-Kadî Ebû Yalâ el-Ferrâ ve Kitâbühû el-Ahkâmü's-sultâniyye, Beyrut 1403/1983, s. 14-33; Elbânî, Silsiletü'l-ehâdîsi'z-zaʿîfe ve'l-mevzûʿa, Amman 1404, II, 69-70; Uzunçarşılı, Medhal, s. 4-5, 39-41, 87-90, 208-209; K. S. Lambton, State and Government in Medieval Islam, New York 1985; a.mlf., "Khalıfa", EI^2 (İng.), IV, 947-950; M. Yûsuf Mûsâ, Nizâmü'l-hükm fi'l-İslâm, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî); Fahrettin Atar, İslâm Adliye Teşkilâtı, Ankara, ts. (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları), s. 27-80, 147-162; Ali Abdürrâzık, el-İslâm ve usûlü'l-hükm, Beyrut, ts. (Dâru Mektebeti'l-Hayât); Malek Bennebi, Islam et democratie, Alger, ts. (Edition Revolution Africaine); Abdürrezzâk es-Senhûrî, Fıkhu'l-hilâfe ve tetavvüruhâ, Kahire 1989; R. B. Serjeant, "The Constitution of Medina", IQ, VIII/1-2 (1964), s. 3-16; a.mlf., "The Sunnah Jamiah, Pacts with the Yathrib Jews, and the Tahrım of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-Called 'Constitution of Medina'", BSOAS, XLI (1978), s. 1-42; Moshe Gil, "The Constitution of Medina: a Reconsideration", IOS, IV (1974), s. 44-66; Mehmed Said Hatiboğlu, Hilâfetin Kureyşliliği", AÜİFD, XXX (1978), s. 121-213; Muhammad Nazeer Kaka Khel, "Foundation of the Islamic State at Medina and its Constitution", IS, XXI/3 (1982), s. 61-88; Akira Goto, "The Constitution of Medina", Orient, XVIII, Tokyo 1982, s. 1-17; "Vezir", İA, XIII, 309-314; J. Schacht # H. İnalcık, "Mahkama", EI^2 (İng.), VI, 1-5; W. Madelung, "Imama", EI^2 (İng.), III, 1163-1169.

Mehmet Âkif Aydın

IV. ÇAĞDAŞ İSLÂM ÜLKELERİ ANAYASALARI

1. Bahreyn. Tam bağımsızlığını 15 Ağustos 1971'de kazanan Bahreyn'de anayasayı hazırlayacak kurucu meclis üyeleri 1972'de seçildi. 1973 Mayısında kurucu meclis çalışmalarını tamamladı ve anayasa yürürlüğe konuldu. Yürürlük işlemi, Bahreyn anayasal sisteminde büyük ağırlığı olan emîr tarafından bir kararnameyle gerçekleştirildi.

109 maddeden ibaret olan Bahreyn anayasasında önce devletin nitelikleri belirtilir. Buna göre Bahreyn bir İslâmî Arap devletidir; egemendir; halkı Arap milletinin bir parçasıdır; hânedana sahiptir; emîrin en büyük oğlu veliahttır; İslâm devletin dinidir; şeriat yasamanın başlıca kaynağıdır.

İkinci kısımda ise adalet, iş birliği ve karşılıklı anlayış; hürriyet, eşitlik, güvenlik, sükûn, eğitim, sosyal dayanışma ve fırsat eşitliği gibi toplumun temellerini oluşturan kavramlar ifade edilir. Bu arada ailenin önemi, Arap ve İslâm mirasını korumak bakımından devletin ödevi, özellikle müslüman ülkelerle ilişkilerin kuvvetlendirilmesi, bilim, sanat ve araştırmanın desteklenmesi, dinî eğitimin verilmesi ve Arap milliyetçiliğinin geliştirilmesi emredilmektedir. Ayrıca ekonomik ve sosyal nitelikte çeşitli hükümlere yer verilmiş, mülkiyet, sermaye ve çalışma esaslarının İslâmî adalet ilkelerine uygun olması istenmiştir.

Temel haklar ve ödevler anayasanın üçüncü kısmındadır. Vatandaşlık, eşitlik, ırk, dil, din ve inanç ayırımı yasağı, kişi hürriyeti ve güvenliği, işkence yasağı, kanunsuz suç ve ceza olmayacağı ilkesi, din ve vicdan hürriyeti, ifade, bilimsel araştırma ve kanaatlerini yayma hürriyetleri, basın hürriyeti, konut dokunulmazlığı ve özel hayatın, haberleşmenin gizliliği; dernek kurma, sendika kurma ve bunlara üye olma hakları, düzenlenmeleri kanuna bırakılmak suretiyle anayasada yer almıştır. Bahreyn anayasasının kuvvetlere ayrılan dördüncü bölümü en uzun olanıdır. Burada emîrin durumu, yasama, yürütme ve yargı sırasıyla düzenlenmiştir.

Emîr devletin başıdır. Başbakanı ve bakanları tayin etme ve görevden alma yetkisi ondadır. Silâhlı kuvvetlerin de başkumandanıdır. Gerektiğinde kendisine vekâlet edecek bir vekil tayin eder. Kanun teklif etme yetkisi vardır. Kanunları onaylamak ve yürürlüğe koymak yetkisi de emîre

tanınmıştır. Emîrin geri gönderdiği tasarı meclis tarafından çoğunlukla yeniden kabul edilirse onay ve ilân mecburi hale gelir. Olağan üstü şartlarda, âcil tedbir alınmasını gerektiren durumlarda emîr kanun kuvvetinde kararnameler çıkarabilir. Bu tür kararnamelerin meclise sunulması gerekir. Emîr ayrıca kanunların uygulanmasını sağlayacak idarî düzenlemeleri yapar.

Yasama organı millî meclistir. Meclisten geçmeyen hiçbir kanun çıkarılamaz. Meclis doğrudan, tek dereceli ve gizli oyla seçilmiş otuz üyeden oluşur. Fakat anayasa bu sayının bir sonraki dönemde kırka çıkarılmasını emretmiştir. Meclisin dönem süresi dört yıldır. Otuz yaşını doldurmuş Bahreyn vatandaşları milletvekili seçilebilirler. Seçimler yüksek mahkemenin yetki alanındadır. Seçim uyuşmazlıklarını bu yüksek yargı mercii çözümler. Ancak anayasa söz konusu yetkinin başka bir yüksek mahkemeye de aktarılabileceğini belirtmektedir. Meclis üyeleri başbakana ve bakanlara soru sorabilir, sonunda güven oylamasına kadar gidebilen gensoru önergeleri verebilir. Ancak emîrin de meclisi fesih ve seçimleri yenileme yetkisi vardır.

Yürütme, emîrin sahip bulunduğu yetkiler dışında bakanlar kurulu tarafından yerine getirilir. Emîr gerekli gördüğü bakanlar kurulu toplantılarına başkanlık eder. Hükümet devlet dairelerini denetler, genel siyaseti belirler ve uygulamasını takip eder. Anayasada mahallî idareler ve malî konular da yürütme başlığı altında düzenlenmiştir.

Yargı gücü, tarafsız ve teminat altına alınmış hâkimler vasıtasıyla serbestçe çalışan mahkemelere tevdi edilmiştir. Ancak asıl düzenleme yani mahkemelerin türlerini, derecelerini, görev ve yetkilerini öngörecek hükümler kanuna bırakılmıştır. Askerî suçlara bakan askerî mahkemelerle mahkemelerin görev ve idarî işlerini gözetecek bir yüksek yargı şûrası kurulması da anayasanın emirleri arasındadır. Bahreyn anayasası, kanunların anayasaya aykırılığını inceleyecek bir yargı mercii kurulması ve bu incelemenin usul ve şartlarının düzenlenmesi işini de kanuna bırakmıştır.

Son bölümde anayasanın değiştirilmesi esaslarını da ihtiva eden çeşitli hükümler yer alır. Anayasanın değiştirilebilmesi için meclisin üçte ikisinin kabulü ve emîrin onayı gerekir. Emîrin yetkilerini düzenleyen başlıca

hüküm olan 35. madde ise asla değiştirilemez.

2. Bengladeş. 26 Mart 1971'de Pakistan'dan ayrılarak bağımsızlığını kazanan Bengladeş Halk Cumhuriyeti'nin 4 Kasım 1972'de kabul edilen anayasası birçok değişiklikler geçirmesine rağmen halen yürürlüktedir. Kurucu meclis tarafından hazırlanıp kabul edilen bu anayasa bir başlangıç ile on bir bölümden ve çeşitli eklerden oluşmaktadır.

Anayasanın değiştirilmesi parlamentonun üçte iki çoğunluğunun kabulüyle mümkündür. Ancak başlangıç veya temel ilkeler, yasama usulü, başkana hükümetin icra yetkisi ve bazı hallerde harcama izni verilmesi konularında getirilecek anayasa değişikliği başkan tarafından halk oyuna sunulur. Aynı usulün kapsamına anayasanın değiştirilmesine dair hüküm de girer.

Başlangıç kısmı devletin hedeflerini, demokratik sosyalist toplumu gerçekleştirme amacını, hürriyet, eşitlik ve adalet ilkelerinin, insan haklarının koruma altına alınması gereğini dile getirir. Genel hükümleri ve cumhuriyetin temel niteliklerini belirten ilk iki kısımda Bengladeş'in bağımsız ve egemen bir devlet olduğu; anayasanın üstünlüğü ve bütün yetkilerin millete ait bulunduğu; Allah'a, milliyetçiliğe, demokrasi, iktisadî ve sosyal adaleti ifade eden sosyalizme mutlak bağlılığı ve sadakati; mahallî idarelerin geliştirilmesi, kadınların millî hayatın her yönüne katılmalarının sağlanması gereği; yürütme ile yargının ayrılığı gibi bazı önemli görülen esaslar ifade edilmiştir.

Temel haklar başlıklı üçüncü kısımda ise eşitlik, yaşama hakkı ve kişi güvenliği, zorla çalıştırılma yasağı, seyahat, toplanma, din, konut ve haberleşme, çalışma, düşünce, vicdan ve ifade hürriyetleri gibi temel haklar sıralanmaktadır. Ancak olağan üstü hallerde bu hak ve hürriyetlerin devlet yetkilerinin kullanılmasını kısıtlayamayacağı da anayasada belirtilmektedir.

Devlet organları yürütme, yasama ve yargı sırasına göre düzenlenmiştir. Yürütme başkan, başkan yardımcısı ve bakanlar kurulu tarafından yerine getirilir. Başkanı doğrudan halk seçer, başkan yardımcısını ise başkan tayin eder. Başkan veya yardımcı olabilmek için otuz beş yaşından küçük olmamak gerekir. Başkanın görev süresi beş yıldır. Başkan, anayasaya aykırı herhangi bir davranışı sebebiyle parlamentonun üçte iki

çoğunluğunun oyu ile görevden alınabilir. Parlamento, aynı sebep ve suç isnadıyla konuyu bir yargı merciine de sevkedebilir. Bunun dışında başkan ve başkan yardımcılarının dokunulmazlıkları vardır. Başkumandanlık da başkana aittir.

Bakanlar kurulu başbakan, yardımcıları ve bakanlardan oluşur. Başbakan, mecliste çoğunluğu sağlayabilecek üyeler arasından başkanca tayin edilir. Başbakan yardımcısı veya yardımcıları ile bakanlar parlamento içinden veya dışından tayin edilebilir. Bunu da yine başkan yapar.

Yasama görevini yerine getiren parlamento 300 üyeden oluşur ve millî meclis niteliğindedir. Bengladeş vatandaşı olup otuz beş yaşına ulaşmış olanlar meclis üyesi seçilebilirler. Seçimler, bağımsız olarak çalışan bir seçim kurulunun gözetimi altında yürütülür. Parlamento başta kanun koyma olmak üzere alışılmış yasama organı görevlerini iç tüzüğüne uygun olarak yerine getirir. Ayrıca parlamento idarenin yaptığı işleri soruşturacak ombudsman (meclis adına hareket edebilen genel denetçi) teşkilâtını da kurabilir. Ombudsman meclise yıllık rapor verir. Parlamento toplantı halinde olmadığı zaman başkan gerekli gördüğü takdirde kanun kuvvetinde kararname çıkarabilir.

Yargı yüksek mahkeme, üst derece mahkemeleri, alt derece mahkemeleri ve idare mahkemelerinden oluşan bir bütündür.

Yüksek mahkeme istînaf ve üst yargısal başvuru görevlerini yapan, ayrıca anayasanın ve kanunların öngördüğü yargısal yetkileri kullanan bir kuruldur. Görev ve yetkilerine göre oluşan iki bölüm halinde çalışır. Üyelerini başkan tayin eder. Yüksek mahkemenin iki bölümünden biri alt mahkemelerinden gelen davaların üst inceleme yeridir. Diğer bölüm ise son derece mahkemesi olarak üst inceleme merciinin kararlarına yapılan itirazları çözümler. Yüksek mahkeme, bünyesindeki bu yargı fonksiyonunun yanında, başkan tarafından gönderilen işlerde danışmanlık görevi de yapar.

Alt mahkemeler kanunla kurulur, denetimlerini yüksek mahkeme gerçekleştirir. İdare mahkemelerine gelince bu tür yargı yerlerinin kurulması kanun koyucunun takdirine bırakılmıştır. İdare mahkemeleri

kamu personeline ve mallarına ait davalara, bu malların elde edilmesi, yönetimi ve işletilmesinden doğan uyuşmazlıklara bakar. Bengladeş Halk Cumhuriyeti anayasası yargı organını düzenlerken birçok ayrıntılı usul hükmüne de yer vermeyi tercih etmiştir.

3. Birleşik Arap Emirlikleri. Ebûzabî (Abudabi), Dübey, Şârıka, Acmân, Ümmülkayveyn ve Füceyre'den oluşan Birleşik Arap Emirlikleri 1971 yılında kurulmuş, 1972'de Re'sülhayme de bu federasyona katılmıştır. Geçici nitelikte bir anayasaya sahiptir. Anayasanın bir çeşit başlangıcı gibi olan ortak beyannâmede adı geçen emirlikler bağımsız, egemen bir federal devlet oluşturmak istediklerini, bir İslâm-Arap toplumunda demokratik ve temsilî bir rejime yöneldiklerini ifade etmişlerdir.

Geçici anayasa, yüksek şûranın oy birliğiyle kabul etmesi şartıyla başka bağımsız Arap ülkelerinin de birliğe katılabileceğini belirtmektedir. Birliğin dini İslâm'dır. Şeriatın birliğin yasama faaliyetinde başlıca kaynağı teşkil ettiği ifade edilmiştir. Anayasa birliğin aileye, eşitliğe, sosyal adalet, din ve ahlâka dayalı temellerini belirttikten sonra temel hakları ve kamu ödevlerini alışılmış tabloya uygun olarak sıralamış ve teminat altına almıştır.

Birliğin başlıca organları şunlardır: Yüksek şûra, birlik başkanı ve yardımcısı, bakanlar kurulu, millî meclis ve yargı.

Yüksek şûra en yüksek birlik organıdır. Bu şûraya her emirlik bir oy ile katılır. Kanunları, kararnâmeleri, bakanlar kurulu başkanının tayini işlemini onaylamak gibi önemli yetkileri vardır; kararları çoğunlukla alır. Başkanı ve yardımcısını yüksek şûra kendi üyeleri arasından seçer. Başkan temsil görevinin yanında yüksek şûrayı toplantıya çağırmak, başbakanı tayin etmek gibi işleri yapar. Bakanlar kurulu başbakan, yardımcısı ve bakanlardan oluşur. Bakanlar birliğin vatandaşları arasından ehliyet ve tecrübeleri dikkate alınarak seçilir. Birliğin genel siyasetini, iç ve dış meselelerini belirler ve çözümler, kanun tasarılarını hazırlar, kamu hizmetlerinin yürütülmesini sağlar ve gözetir.

Millî meclis Ebûzabî ile Dübey'e sekizer, Şârika ile Re'sülhayme'ye altışar, Acmân, Ümmülkayveyn ve Füceyre'ye de dörder adet olmak üzere toplam kırk üyeden oluşur. Her emirlik kendi üyelerini serbestçe ve kendi tayin

edeceği usulle belirler. Meclis birliğin kanun koyucu organı durumundadır. Tasarılar mecliste görüşülüp kabul edildikten sonra başkan aracılığıyla yüksek şûranın onayına sunulmak zorundadır. Ancak anayasa birliğin çıkarabileceği kanunları konuları itibariyle sıralamıştır. Bunlar dış işleri, savunma ve silâhlı kuvvetler, iç ve dış tehlikelere karşı birlik güvenliğinin korunması, birlik maliyesi, vergileri, yargısı, posta-telefon-telgraf işleri, birlik yollarının yapılması, hava trafiği, eğitim, sağlık, para, ölçü ve tartı işleri, elektrik işleri, birlik vatandaşlığı, pasaport, ikamet ve göç, birlik malları, sayım ve haber alma gibi konulardan oluşmaktadır. Bu konular dışında kalan işlerde emirlikler kendi iç düzenlerine göre yetkilidir.

Birliğin yargı organı bir yüksek mahkeme ile bidâyet mahkemelerinden oluşmaktadır. Yüksek mahkeme üyelerini, yüksek şûranın onaylaması kaydıyla başkan tayin etmektedir. Yüksek mahkeme emirlikler arasında veya emirlik ile birlik hükümeti arasında çıkabilecek uyuşmazlıkları çözümler; birlik kanunlarını veya birlik anayasasını ilgilendiren emirlik kanunlarının birlik anayasasına uygunluğunu inceler; anayasayı yorumlar; yüce divan olarak yüksek yöneticileri yargılar; emirliklerin yargı mercileri arasındaki görev ve yetki uyuşmazlıklarını giderir. Birliğin diğer mahkemeleri, birliğin veya bazı emirliklerin merkezlerinde kurulmuş olan ve medenî, ticarî, idarî ve cezaî davalara bakan yargı mercileridir.

4. Bruney. XIX. yüzyıl başlarından itibaren kendi kendini yönetmekte olan Bruney, bağımsızlığını kazanıncaya kadar zaman zaman Britanya’nın etkisinde ve yönetiminde kalmıştır. Bir sultanlık rejiminin uygulandığı Bruney, Büyük Britanya ile 29 Eylül 1959 günü imzalanan sözleşme uyarınca ülkenin savunma sorumluluğunu ve dış işlerini Britanya’ya bırakmayı kabul etmiş, aynı tarihte ilk yazılı anayasası yürürlüğe konmuştur. Ancak 1962 sonunda yapılan seçimler ve bundan sonra meydana gelen olaylar yüzünden sultan anayasayı askıya almıştır. 31 Aralık 1983’te tam bağımsızlığını kazanan ve 1984’te Birleşmiş Milletler’e üye olan Bruney’in bugüne kadar 1959 tarihli anayasadan başka anayasası olmamıştır.

Anayasa, Britanya’ya bağlılığın sonucu olarak milletler topluluğu, İslâm dini gibi çeşitli tanımlar vermekte ve açıklamalar yapmaktadır. Anayasa devletin dininin İslâm dini olduğunu, sultanın aynı zamanda dinî reis

niteliğine sahip bulunduğunu da belirtmektedir. Yürütme gücü sultandadır, kendisine devletin bütün yürütme işlerinden sorumlu bir başbakan yardımcı olacaktır. Ayrıca bakanlar da vardır. Anayasa, sultana devlet işlerinde, kanunlaştırılmak istenen metinlerde ve kendisine verilen diğer işlerde danışma desteği veren bir özel kurul, yani meşveret meclisi kurulmasını öngörmüştür. Bakanlar kurulu da ikinci bir danışma organı gibidir. Bu kurula değişik yerlerden kişiler de katılabilmektedir. Sultan söz konusu kurulun görüşleriyle bağlı değildir.

Başlangıçta, seçilmiş, tayin edilmiş ve tabii üyelerden oluşan yasama konseyinin seçilmiş üyeleriyle ilgili hüküm sonradan yürürlükten kaldırılmıştır. Yasama konseyi mevcut üyelerinin çoğunluğuyla karar verir. Üyelerin kanun teklif etme yetkileri vardır. Fakat malî işlerde önceden sultanın onayı alınmadan teklifte bulunamazlar. Esasen yasama yetkisi de sultandadır. Anayasa, sultanın yasama konseyinin tavsiyesi ve benimsemesi üzerine kanun çıkarmasının uygun olacağını belirtmiştir.

Sultan anayasanın herhangi bir hükmünü değiştirebilir veya kaldırabilir. Bunun için değişiklik bildirisinin bir taslak olarak yasama konseyi tarafından uygun bulunması gerekir. Sultan anayasanın anlamı, yorumu veya herhangi bir hükmünün etkisi hakkında bilgi almak isterse bunları yorum mahkemesine sorabilir. Yorum mahkemesi, yüksek bir mahkemede görev yapmış veya en az on yıl yargı uygulamalarında çalışmış bir kimsenin başkanlığında sultan tarafından tayin edilmiş iki üyenin oluşturduğu üç kişilik bir yargı yeridir.

Hemen bütün yetkilerin toplandığı saltanat makamı olağan üstü hallerde de geniş imkânlara sahip kılınmıştır. Devletin en üst adlî makamı olan başsavcılık sultanın veya hükümetin havale ettiği işler hakkında görüş bildirir; İslâm yargı mercii veya savaş divanı dışındaki yargı yerlerinin usul hükümlerini koyar, bunları değiştirir ve kaldırabilir.

5. Burkina Faso. Eski ve daha çok bilinen adıyla Yukarı Volta bir Fransız sömürgesi idi. Kendi anayasasını kabul etmeden önce Fransız anayasası ve kanunlarına göre yönetiliyordu. 11 Aralık 1958'de bağımsızlığa doğru ilk adım atıldı ve Yukarı Volta Fransız milletler topluluğu içinde özerk bir cumhuriyet olarak ilân edildi. 28 Şubat 1959'da ilk anayasası hazırlandı ve

aynı yılın 15 Martında halk oylamasıyla bu anayasa onaylandı. 5 Ağustos 1960'ta ise tam bağımsızlığını ilân eden Yukarı Volta'da yeni bir anayasa kabul edildi. Bundan sonra siyasî istikrarsızlık başladı ve anayasayı askıya alan, değiştiren, yeni anayasa kabulüne giden olaylar ve uygulamalar yaşandı.

Ülkeyi halen, bir hükümet kararı ile, 5 Ağustos 1983'te iktidarı yeniden ve bir darbe sonucu ele geçiren eski başbakan Sankara yönetmektedir. Ağustos 1984'te Yukarı Volta adı terkedilerek Burkina Faso (Burkino Fasso) adı kabul edilmiştir.

1983'teki hükümet kararı bir ihtilâl beyannâmesi görünümündedir. İhtilâlin amacı, dayandığı ilkeler ve güçler ifade edilmektedir. Erkek veya kadın, genç veya yaşlı her vatandaş konseye destek olmaya çağırılmakta, her yerde ihtilâli savunacak komiteler oluşturmaya yöneltilmektedir. Söz konusu kararla bütün siyasî partiler de feshedilmiştir. Karar başka ülkelerle münasebetlerin sürdürüleceğini, bölgedeki veya milletlerarası kuruluşlardaki katkılarının devam edeceğini de açıklamaktadır.

6. Cezayir. 3 Temmuz 1962'de bağımsızlığını kazanan Cezayir'in ilk anayasası 8 Eylül 1963'te kabul edildi. İkinci anayasa, 22 Kasım 1976 tarihinde İhtilâl Konseyi Başkanı ve Başbakan Bumedyen'in yayımladığı bir kararnâme ile yürürlüğe kondu. Bu anayasa 19 Kasım 1976 günü halk oyuna sunulmuş ve kabul edilmişti. Halen uygulanmakta olan Cezayir anayasası ise 23 Kasım 1988 tarihinde yürürlüğe girdi.

Bir başlangıç ile dört bölümden oluşan yeni anayasanın tamamı 167 madde ve bir geçici hükümden ibarettir. Anayasanın değiştirilmesi önce millî halk meclisinin kabulüne, sonra da halk oylamasıyla değişikliğin onaylanmasına bağlıdır. Değişiklik teklifinin cumhurbaşkanının teşebbüsüyle meclise getirilmesi de gereklidir. Ancak anayasa konseyinin gerekçeli mütalaası üzerine Cezayir toplumunun genel ilkelerine, insan ve vatandaş hak ve hürriyetlerine veya devlet güçleri arasındaki temel dengelere yönelik olmayan anayasa değişiklikleri meclisin dörtte üç çoğunluğu ile kabul edildiği takdirde cumhurbaşkanı halk oylaması yoluna gitmeksizin değişikliği yürürlüğe koyabilir. Bu düzenleme, Cezayir anayasasının katı bir anayasa olduğunu gösterir.

Başlangıç bölümünde Cezayir halkının bağımsızlık mücadelesi, 1 Kasım 1954 tarihinde milletin kaderinde en yüksek noktayı ifade eden bağımsızlık iradesinin ortaya konduğu, anayasanın herkesin üstünde olduğu, kişisel ve kolektif hak ve hürriyetlerin teminatını teşkil ettiği, Cezayir'in bir İslâm ülkesi, Büyük Mağrib'in parçası ve bir Arap ülkesi olduğu anlatılmaktadır.

Anayasanın birinci bölümü Cezayir toplumunu yöneten genel ilkelere ayrılmıştır. Anayasanın 1. maddesi, "Cezayir demokratik bir halk cumhuriyetidir", 2. maddesi de "Devletin dini İslâm'dır" hükmünü koymuştur. İktidarın kaynağı ve millî egemenliğin sahibi halktır. Halk, egemenliğini halk oylaması ve temsilcileri vasıtasıyla kullanır. Anayasa İslâm ahlâkına ve Kasım İhtilâli'nin değerlerine aykırı uygulamaları yasaklamıştır. Devletin meşruiyeti ve varlık sebebi halkın iradesinde aranır. Bu ilke "halk tarafından ve halk için" şeklinde ifade edilmiştir. Mahallî idareler komün (belediye) ve vilâyet olarak iki türlüdür. Bu idarelerin seçilmiş meclisleri, yerinden yönetimin ve halkın yönetime katılmasının araçlarıdır. Cezayir anayasası dış ticaretin düzenlenmesinin devlete ait bir yetki olduğunu da belirtmektedir. Savaş, başka ülkelerin meşrû egemenliğine ve hürriyetlerine saldırı amacıyla olursa yasaktır. Ülke milletlerarası uyuşmazlıkları barışçı yollarla çözümleme çabası içinde olacak, iktisadî ve siyasî hürriyetleri ve kendi kendilerini yönetme amacıyla ve ırk ayırımına karşı savaşan halklarla dayanışma içinde bulunacaktır.

Cezayir anayasası eşitlik, kişi ve konut dokunulmazlığı, düşünce ve vicdan, ifade, seyahat hürriyeti, özel hayatın gizliliği, telif, dernek kurma gibi temel hak ve hürriyetleri teminat altına almakta, özel mülkiyet ve miras haklarını, vakıf mallarını korumaktadır. Genel sağlığı, çalışma hayatını, sendika ve grev haklarını koruyan anayasa suç ve cezanın kanunîliği esasını, seçme, seçilme ve kamu hizmetlerine girme haklarını da kabul etmektedir. Anayasa hak ve hürriyetlerin devamı ve sonucu olarak vatandaşlara düşen ödevleri de belirtmektedir: Kanunu bilmemenin mazeret teşkil etmemesi, ülkenin bağımsızlığını, egemenliğini ve bütünlüğünü koruma, başkalarının hak ve hürriyetlerine saygı, vergi yükümlülüğünü yerine getirme, çocukların yetiştirilmesi vb.

İkinci bölüm devletin organlarına, yürütme, yasama ve yargı güçlerine

ayrılmıştır. Bu bölüm yürütme gücü ile başlamaktadır.

Devletin başı, millet birliğinin temsilcisi cumhurbaşkanıdır. Anayasayı teminat altına alan, millete doğrudan doğruya başvurabilen cumhurbaşkanını gizli, doğrudan ve genel oyla halk seçer. Cumhurbaşkanı seçilebilmek için kökten Cezayir vatandaşı ve müslüman olmak, seçim günü kırk yaşını doldurmuş bulunmak gerekir. Cumhurbaşkanı beş yıl için seçilir, tekrar seçilmesi de mümkündür. Göreve başlarken yaptığı yeminde şehidlerin kutsal hâtıralarına sadık ve Kasım İhtilâli'nin ülküsüne bağlı kalacağına ve İslâm dininin yücelmesine yardım edeceğine Allah adına and içer. Cumhurbaşkanının çok önemli yetkileri vardır. O silâhlı kuvvetlerin başıdır, millî savunmadan sorumludur, dış siyaseti tayin eder ve yürütür, bakanlar kuruluna başkanlık eder, başbakanı tayin etmek ve görevden almak yetkisine sahiptir; millî düzeyde önemi olan her meseleyi halk oyuna sunabilir; milletlerarası antlaşmaları yapar ve onaylar.

Hükümet başkanı hükümet üyelerini seçer ve tayin etmek üzere cumhurbaşkanına arzeder. Programı hükümet başkanı hazırlar ve millî halk meclisinin onayına sunar. Eğer meclis hükümet programını reddederse cumhurbaşkanı yeni bir hükümet başkanı tayin eder. Yeni başkanın programı da reddedildiği takdirde meclis dağılır ve en çok üç ay içinde yeni seçim yapılır. Meclisçe kabul edilen programı hükümet başkanı uygular. Meclis hükümeti denetleyebilir ve gerekli gördüğü takdirde gensoru yoluna başvurabilir. Hükümet başkanı da güven oyu isteyebilir. Hükümet başkanı hükümet üyelerinin toplantısına başkanlık eder; bu üyeler arasında görev dağılımını yapar; kanun ve yönetmeliklerin uygulanmasını takip eder.

Cumhurbaşkanı anayasa konseyi üyelerini, hükümet başkanını ve üyelerini, güvenlik yüksek konseyi ve yüksek İslâm konseyi üyelerini tayin etme yetkilerini hiçbir halde devredemez. Halk oyuna başvurma ve meclisi feshetme ya da seçimleri öne alma yetkileri de devir yasağı kapsamındadır. Ancak cumhurbaşkanının ağır ve sürekli hastalık sebebiyle görevlerini yerine getiremez hale geldiği anayasa konseyi tarafından oy birliğiyle tesbit edilirse, meclisin üçte iki çoğunlukla bu durumu ilân etmesi üzerine, meclis başkanı cumhurbaşkanına vekâlet eder. Vekâlet süresi en fazla kırk beş gündür. Ancak cumhurbaşkanının görev yapmasını engelleyen durum devam ederse cumhurbaşkanlığı makamı boşalmış sayılır ve bu durum ölüm

ya da istifa gibi kabul edilerek yeni seçim yapılır.

Cumhurbaşkanının mevkii, yürütme organının düzenleniş biçimi ve hükümet başkanının yetkilerinin dar tutulması, Cezayir sisteminin başkanlık rejimine biraz daha yakın sayılmasını gerektirmektedir.

Yasama yetkisi millî halk meclisi tarafından kullanılır. Meclis tektir ve hükümetin faaliyetini denetler. Bu bakımdan tam bir başkanlık rejimi de söz konusu değildir. Meclis üyeleri, genel ve gizli oyla doğrudan seçilir; meclisin süresi beş yıldır. Ancak olağan üstü şartlarda süre uzatılabilir. Milletvekillerinin dokunulmazlığı vardır. Meclisin çalışmaları kendisi tarafından kabul edilen bir iç tüzük uyarınca yürütülür. Meclis toplantıları herkese açıktır; bununla birlikte meclis başkanının isteği ve toplantıda hazır bulunanların çoğunluğunun kabulü ile veya hükümetin lüzum görmesi halinde gizli oturum yapılabilir. Millî halk meclisi yılda olağan iki toplantı yapar. Her toplantı döneminin süresi en fazla üç aydır. Ancak cumhurbaşkanı, hükümet başkanı veya üyelerin üçte ikisinin isteği üzerine meclis olağan üstü toplantıya da çağırılabilir.

Komisyonlar halinde çalışan meclis konuları oluşturur ve oylar. Kanun tasarılarını önce bakanlar kurulu görüşür, sonra bu tasarılar meclis başkanlığına sunulur. Milletvekillerinin kanun teklif edebilmeleri için en az yirmi üyenin bu teklifi imzalaması gerekir. Cezayir anayasası kanun koyucuya bırakılan alanı belirlemiştir. Ancak bu alan çok geniştir ve özellikle temel hak ve ödevleri, vatandaşlıkla ilgili işleri, yabancıların durumunu düzenleyen kuralları, yargı teşkilâtının ve mahkemelerin kurulmasını, yargılama ve icra usullerini, millî planın kabulünü, ülkenin yönetim birimlerine ayrılmasını, halk sağlığı, çalışma ve sosyal güvenlikle çevrenin korunması, kültürel ve tarihî mal varlığının muhafazası, madenler, su rejimi konularını kapsar. Kanun alanı dışında kalan hususlar cumhurbaşkanının düzenleme yetkisi alanına girer. Kanunların uygulanmasını sağlayacak düzenleyici işlemleri ise hükümet başkanı yapar. Cumhurbaşkanı bir konunun yeniden görüşülmesini isterse aynı konunun tekrar kabulü için meclisin üçte iki çoğunlukla oy vermesi gerekir. Kanun koyucuya bırakılan alan, cumhurbaşkanının durumu ve hükümet-meclis ilişkileri dikkate alındığı takdirde Cezayir anayasasının 1958 Fransız anayasasından etkilendiği söylenebilir.

Yargı gücü bağımsızdır. Bu gücün toplumun ve hürriyetlerin koruyucusu olduğu anayasada belirtilmiştir. Kamu makamlarının işlemlerine karşı da yargı yoluna başvurulabilir. Mahkeme kararlarının yerine getirilmesi mecburidir. Hâkim yalnız kanuna itaat eder. Bu sebeple anayasa hâkimlerin her türlü baskı, müdahale ve benzeri davranışlara karşı korunmasını emretmiştir. Hâkimler ancak görevlerinden dolayı yüksek hâkimler kuruluna karşı sorumludurlar.

İctihad birliğini ve mahkemelerin faaliyetinin düzenliliğini yüksek mahkeme sağlar. Bu mahkemenin işleyişi ve görevleri kanunla düzenlenir. Yüksek hâkimler kuruluna ise cumhurbaşkanı başkanlık eder. Hâkimlerin tayinini, yer değiştirmelerini ve meslekî işlemlerini bu kurul yapar. Yüksek hâkimler kurulu af yetkisinin kullanılması durumunda cumhurbaşkanına danışmanlık görevini de yerine getirir.

Cezayir anayasası ikinci bölümde yasama, yürütme ve yargı güçlerini düzenledikten sonra üçüncü bölümde söz konusu organlardan ikisi yani yürütme ve yasama üzerindeki denetimi ve bu denetimin uygulayıcısı olan kurulları belirtmiştir. Buna göre, seçilmiş bütün meclisler görev ve yetki alanları içindeki faaliyetin denetim işlerini yerine getirirler. Ayrıca millî halk meclisi ve soruşturma komisyonları da kurabilir. Fakat asıl önemli müessese, 1958 Fransız anayasasında da görülen anayasa konseyidir. Anayasa konseyi anayasaya uygunluğun göstericisidir. Halk oylamasını, cumhurbaşkanı ve meclis seçimlerinin hukuka uygunluğunu veya geçerliliğini bu amaçla takip eder. Konsey kanunların, milletlerarası antlaşmaların ve düzenleyici işlemlerin incelenmesi üzerine eğer bunlar henüz icraî değilse görüş bildirir; fakat bunlar yürürlüğe girmişse haklarında hüküm verir. İç tüzüğün anayasaya uygun olup olmadığı da aynı şekilde denetlenir.

Anayasa konseyi yedi üyeden oluşur. İki üye cumhurbaşkanı, iki üye meclis, iki üye de yüksek mahkeme tarafından ve kendi içinden seçilir. Cumhurbaşkanı altı yıl için bir de başkan seçer. Anayasa konseyi bir kanun, kararnâme veya iç tüzük hükmünü anayasaya aykırı bulursa bu hüküm karar tarihinden itibaren geçerliliğini kaybeder. Aynı şekilde bir antlaşma veya sözleşmenin aykırılığı tesbit edilirse bu antlaşma veya sözleşme

onaylanamaz. Anayasa konseyine başvurma yetkisi cumhurbaşkanına veya millî halk meclisi başkanına aittir. Başvurudan itibaren yirmi gün içinde konsey görüşünü veya kararını bildirir.

Cezayir anayasası bir başka denetim organı olarak da sayıştayı öngörmüştür. Sayıştay devletin, mahallî idarelerin ve kamu kurumlarının hesaplarını sonradan denetler ve yıllık bir rapor hazırlayarak cumhurbaşkanına sunar.

Danışma müesseseleri ise yüksek İslâm konseyi ile yüksek güvenlik konseyidir. Yüksek İslâm konseyi, din işlerinde görevli personel arasından cumhurbaşkanınca seçilen on bir üyeden oluşur. Başkanını kendisi seçer. Yüksek güvenlik konseyi cumhurbaşkanının başkanlığında toplanır. Bu organ millî güvenlikle ilgili bütün meselelerde görüş bildirmek durumundadır. Teşkilâtı, çalışma usulleri cumhurbaşkanı tarafından belirlenir.

Cezayir anayasasının katı bir anayasa sayılmasını gerektiren değişiklik usulü de şöyle özetlenebilir: Cumhurbaşkanının teşebbüsü, millî halk meclisinin oylayarak kabulü, halk oyunun onaylaması ve cumhurbaşkanınca yayımlama safhalarından geçilerek anayasa değişikliği gerçekleştirilebilir. Halk oylamasını gerektirmeyen ve daha önce belirtilen istisna dışında anayasa değişikliği tasarısı meclis tarafından kabulünden itibaren kırk beş gün içinde halk oyuna sunulur. Halkın reddettiği değişiklik tasarısı geçerliliğini tamamen kaybeder ve kadük olur. Bu sebeple aynı yasama dönemi içinde bir daha halk oyuna sunulamaz.

7. Çad. Bir Fransız sömürgesi olan Çad 31 Mart 1959’da cumhuriyet olduğunu ilân etmiş, 11 Ağustos 1960’ta da tam bağımsızlığını kazanmıştır. Bağımsızlığa doğru giden yıllarda Çad iki anayasa uygulamış, bağımsızlıktan sonra ise 1962’de üçüncü anayasayı yürürlüğe koymuştur.

Çad’ın siyasî bakımdan istikrarsız durumu askerî müdahalelere yol açmıştır. Halen cumhuriyetin temel kanunu adını taşıyan bir metin yürürlüktedir. Temel kanun, otuz altı maddelik geçici bir anayasa niteliğindedir. Nitekim cumhurbaşkanı ve devletin başı olan makamın görev süresiyle ilgili hükümde temel kanun, yeni bir anayasa kabul edilinceye kadar devlet

başkanının görevine devam edeceğini belirtmektedir.

Çad Cumhuriyeti geçici anayasasının en önemli organı cumhurbaşkanlığıdır. Bakanları tayin ve bakanlar kuruluna başkanlık yetkisi ondadır. Danışma meclisi üyelerini de cumhurbaşkanı seçmekte veya görevden alabilmektedir. Cumhurbaşkanını ise kuzey silâhlı kuvvetleri kumanda konseyi belirlemektedir.

Millî danışma meclisi af, milletlerarası antlaşmalar, bütçe, yeni anayasa tasarısı gibi konularda danışma görevi yapan bir kuruldur. Temel kanunda değişiklik yapılması, cumhurbaşkanı ve kumanda konseyinin teşebbüsüyle mümkündür. Değişiklik kumanda konseyi üyelerinin salt çoğunluğu ile kabul edilebilir.

8. Endonezya. 17 Ağustos 1945'te kurulan Endonezya Cumhuriyeti'nin halen yürürlükte bulunan anayasası, 5 Temmuz 1959'da zamanın cumhurbaşkanı ve silâhlı kuvvetler başkumandanı Sukarno tarafından bir kararnâme ile yürürlüğe konulan anayasadır. Bu yeni bir metin olmayıp Endonezya Cumhuriyeti'nin 1945'teki ilk anayasasıdır. Bu anayasa daha önce cumhuriyetin kuruluşundan 27 Aralık 1949'a kadar yürürlükte kalmış, bu tarihte yerini yeni bir anayasaya bırakmıştı. Çok kısa ömürlü olan 1949 anayasası da 17 Ağustos 1950'de, 1945 ve 1949 anayasalarının karışımı olan yeni bir anayasayla yer değiştirmiştir. Geçici olduğu bildirilen 1950 anayasası ise 5 Temmuz 1959'a kadar yürürlükte kalmıştır. İşte bu tarihte cumhurbaşkanı kararnâmesiyle cumhuriyetin 1945 tarihli ilk anayasası tekrar yürürlüğe konulmuştur.

Endonezya anayasası otuz yedi maddeden oluşan kısa ve esnek bir metindir. Birçok husus kanuna bırakılmıştır. Meselâ yüksek danışma kurulunun, mahallî idarelerin, sürekli yasama organı durumundaki divanın, yargı mercilerinin düzenlenmesi kanunla olmaktadır. Anayasa, sadece temel ilkeleri belirten ve müesseseleri öngören bir üst çerçevedir. Endonezya anayasasının bir ölçüde ayrıntılı sayılabilecek hükümleri cumhurbaşkanı ve yardımcısı konularındadır. Bu anayasa bir başlangıç ile şu bölümlerden oluşmaktadır: 1. Devlet şekli ve egemenlik; 2. Meclis (Permusya Waratan Rakyat); 3. Hükümet organları; 4. Yüksek danışma kurulu; 5. Bakanlar; 6. Mahallî idareler; 7. Divan (Perwakilan Rakyat-Yasama Organı); 8. Maliye;

9. Yargı; 10. Vatandaşlar; 11. Din; 12. Savunma; 13. Eğitim; 14. Sosyal refah; 15. Bayrak ve dil; 16. Anayasanın değiştirilmesi. Anayasanın bazı geçici ve ek maddeleri de vardır. Ancak bu hükümler kabul edildiği 1945 yılının şartları ile ilgilidir. Anayasanın değiştirilmesi, oldukça geniş tabanlı olan meclisin en az üçte iki çoğunlukla toplanması ve değişikliğin toplantıda hazır bulunan üyelerinin üçte iki çoğunluğuyla kabulü halinde mümkündür.

Başlangıç kısmı Endonezya'nın temel ideallerini dile getirir: Buna göre bağımsızlık her milletin tabii hakkıdır; adalete ve insanlığa uygun olmayan sömürgecilik ortadan kaldırılmalıdır. Endonezya Devleti hür, birleşmiş, egemen, âdil ve müreffeh olacaktır; Endonezya halkın egemenliğine dayanan bir cumhuriyettir. Bu cumhuriyetin temeli de yüce ve tek bir Allah'a inanç, âdil ve medenî insanlık, birlik ve demokrasidir.

Anayasaya göre Endonezya tekçi yani federal olmayan bir devlettir, egemenliğin sahibi halktır. Halk adına egemenliği tam olarak kullanabilen organ meclistir. Devlet şekli cumhuriyettir. Rejim başkanlık sistemine benzeyen özelliklere sahiptir ve bu bakımdan kısmen Amerika Birleşik Devletleri sistemine yakındır.

Devletin temel organlarının başında, en az beş yılda bir toplanan meclis gelir. Meclis, yasama görevini yapan divan üyeleriyle bölgesel kuruluş ve gruplardan gönderilen delegelerden oluşur. Meclis çoğunlukla karar alır, görevi anayasayı ve devlet siyasetinin anahatlarını belirlemektir.

İkinci önemli müessese başkanlıktır. Cumhurbaşkanı yürütmenin başıdır. Görevlerini yerine getirmekte başkan yardımcısı kendisine yardımcı olur. Cumhurbaşkanı Endonezya doğumlu kişiler arasından meclisçe seçilir. Başkan yardımcısı da aynı şekilde meclis tarafından belirlenir. Süreleri beş yıldır ve tekrar seçilebilirler. Cumhurbaşkanlığının boşalması halinde sürenin geri kalan kısmını tamamlamak üzere yardımcısı bu görevi yerine getirir. Cumhurbaşkanının en önemli yetkilerinden biri, yasama organı durumundaki divan ile birlikte kanun koymaktır. Ayrıca kanunların uygulanması için gerekli düzenleyici işlemleri yapma yetkisi de cumhurbaşkanındadır. Cumhurbaşkanı divanın onayını alarak savaş ilân edebilir, barış yapabilir, milletlerarası antlaşmalar akdedebilir, olağan üstü

hal ilân edebilir. Cumhurbaşkanı kara, deniz ve hava kuvvetlerinin de başkumandanıdır. Bakanlar doğrudan doğruya cumhurbaşkanı tarafından tayin edilir ve görevden alınır. Cumhurbaşkanının ve bakanların divan önünde sorumlulukları yoktur; bakanlar cumhurbaşkanına bağlı olarak görev yaparlar. Cumhurbaşkanlığı müessesesinin yardımcısı durumundaki bir başka kurul da yüksek danışma şûrasıdır. Şûra cumhurbaşkanı tarafından sorulan hususları cevaplar, hükümete tekliflerde bulunur. Endonezya cumhurbaşkanı mecburi hallerde kanun yerine geçebilen kararnâmeler çıkarabilir. Bu kararnameler ilk toplantısında divanın onayına sunulur, onaylanmayan kararnameler yürürlükten kaldırılır.

Endonezya anayasasının üçüncü önemli organı, yasama fonksiyonunu yerine getiren divandır. Divanın hukukî yapısı kanunla belirlenir. Yılda en az bir defa toplanan divan kanunları kabul eder, divan üyelerinin kanun teklif etme yetkileri vardır. Divan tarafından kabul edilmeyen kanun tasarıları aynı toplantı döneminde tekrar gündeme alınamaz. Bunun gibi divanın kabul ettiği bir kanun tasarısı cumhurbaşkanınca onaylanmadığı takdirde aynı dönemde divan önüne tekrar getirilemez.

Anayasa yargı yetkisinin bir yüksek mahkeme ile diğer mahkemeler tarafından yerine getirileceğini belirtmiştir. Bütün bu yargı mercilerinin kuruluş, işleyiş ve yetkileri kanunla düzenlenmektedir. Hâkimlerin nitelikleri ve görevden alınmalarıyla ilgili hususlar da kanuna bırakılmıştır.

Endonezya’nın bölgeler itibariyle geniş veya dar alanlı yönetim birimlerine ayrılması konusu da kanun koyucunun takdirine terkedilmiştir. Anayasa sadece devletin yönetim sistemine ve geleneksel mahallî haklara riayetin gözetilmesini emretmiştir.

Devletin gelir ve giderleri her yıl bir bütçe kanunu ile tahmin edilerek belirlenir. Eğer divan bu tahminlere dayalı teklifleri kabul etmezse hükümet bir önceki yılın bütçesini uygular. Devlet ihtiyaçlarının gerektirdiği her türlü malî yükümlülükler kanunla konulur. Malî işlerin kanuna uygunluğunu denetleyen ve bu hususta divana bilgi vermesi gereken bir kurulun teşkili de anayasada öngörülmüş fakat düzenlenmesi kanuna bırakılmıştır.

Kısa bir anayasa olduğu için Endonezya anayasası sadece birkaç hak ve hürriyetten söz eder. Önce, Endonezya doğumlular ve vatandaşlığa kabul edilenler şeklinde Endonezya vatandaşlığının türlerini belirler. Şartları ise kanuna bırakır. Vatandaşlar hukuk ve idare önünde eşittir. Ancak kendilerine hak sağlayan bu hukuka ve idareye uymak zorundadırlar. Her vatandaşın çalışma ve insanca yaşama hakkı vardır. Anayasa dernek kurma ve toplanma, düşünceleri açıklama hürriyetlerinin kanunla düzenlenmesini kabul etmiştir. Endonezya anayasası, başlangıç bölümünde belirtildiği gibi, asıl metninde devletin tek bir Allah'a inanç esasına dayandığını tekrarlar ve şöyle der: Devlet herkesin kendi dinini seçebilmesini, bu dinin ve inancının gereği olan vecîbeleri yerine getirebilmesini teminat altına alır. Her vatandaş devletin savunma faaliyetine katılma hak ve ödevi ile karşı karşıyadır. Yine her vatandaş bir öğretim kurumunda öğrenim görme hakkına sahiptir. Devlet millî eğitim sistemini kurmak ve yönetmekle görevli kılınmıştır. Ancak düzenleme kanuna bırakılmıştır. Ayrıca Endonezya millî kültürünü geliştirmek de devletin ödevleri arasındadır. Anayasa sosyal refah ile ilgili bazı esaslar da koymuştur. İlk olarak Endonezya ekonomisinin aile sistemine dayandığı belirtilir. Halkın çoğunluğunu ilgilendiren ve devlet için de önemli sayılan üretim dallarının devlet tarafından denetim altında tutulması, tabii servetlerden olan toprak ve suyun da halk yararına ve devlet gözetimi altında kullanılması emredilmiştir. Bunun yanında sosyal devlet anlayışına uygun olarak fakir ve korunmaya muhtaç çocukların devlet himayesinde bulundukları açıklanmıştır. Endonezya anayasası aynı zamanda Endonezya Devleti bayrağını anayasanın teminatı altına almış, ayrıca devletin dilinin Endonezya dili olduğunu da belirtmiştir.

9. Fas. Fas Krallığı'nın halen yürürlükte bulunan anayasası 1972 yılında kabul edilmiş olup ülkenin ikinci anayasasıdır. İlk anayasa 1962'de kabul edilmişti. Yürürlükteki anayasa monarşik yapı, tarihî şartlar ve Batı ülkelerinin anayasal ilkelerinden etkilenerek kabul edilmiştir. Kralın önderlik ve teşebbüsü sonunda bir kararname ile yürürlüğe konmuş olan Fas anayasası, öngördüğü müesseselerin kurulması görevini de geçici bir hükümle krala vermiştir. Bu şekilde asıl yasama yetkisinin sahibi durumundaki temsilciler meclisi toplanıp göreve başlayıncaya kadar anayasanın gerektirdiği tedbirlerin alınabilmesi sağlanmıştır.

Anayasa geçici hükümlerle birlikte 103 maddeden ibarettir. Bazı ülkelerin bugünkü anayasalarıyla kıyaslandığında bu madde sayısı fazla görülemez. Ancak bunlar arasında birçok uzun ve nisbeten ayrıntılı hükümler ihtiva edenleri de vardır.

Fas anayasasında başlangıç bölümünden sonra şu başlıklar gelmektedir: 1. Genel hükümler-temel ilkeler; 2. Monarşi; 3. Temsilciler meclisi-teşkilâtı, oluşumu, görev ve yetkileri-yasama faaliyeti; 4. Hükümet; 5. Kuvvetler arası ilişkiler: Kral ile temsilciler meclisi-temsilciler meclisi ve hükümet; 6. Yargı; 7. Yüksek mahkeme; 8. Mahallî idareler; 9. Kalkınma ve planlama yüksek kurulu; 10. Yüksek mahkeme anayasa dairesi; 11. Anayasanın değiştirilmesi; 12. Geçici hükümler.

Anayasa katı sayılabilir; değiştirilmesi sıkı kayıtlara bağlıdır. Ayrıca değiştirilmesi kesinlikle gerçekleştirilemeyecek iki temel esas vardır: Monarşik sistem ve İslâmiyet'le ilgili hükümler.

Diğer konulardaki değişiklikler için ise şöyle bir düzenleme yapılmıştır: Teklif kraldan veya meclisten gelebilir. Kral anayasa değişikliği tasarısını doğrudan doğruya halk oyuna sunabilir. Meclis üyelerinden birinin teklifi varsa bunun üçte iki çoğunlukla kabulü halinde kral bir kararnâme ile halk oyuna başvurur. Halk oyu ile kabul edilen anayasa değişikliği kesindir.

Başlangıç kısmı Fas'ın bir İslâm devleti, resmî dilinin de Arapça olduğunu belirtir. Ayrıca Fas'ın bir Afrika milleti olarak Afrika'nın birliğini hedef aldığı açıklanmıştır. Bunun yanında Fas'ın dünya barışına ve güvenliğine katkıda bulunmaya devam edeceği de ifade edilmektedir.

Temel İlkeler. Fas Krallığı'nın nitelikleri başlangıç bölümünden sonra temel ilkeler halinde ve özlü bir şekilde sıralanmıştır. Hükümet sistemi monarşik, anayasal, demokratik ve sosyaldir. Egemenlik milletindir, millet egemenliğini anayasanın öngördüğü müesseseler vasıtasıyla kullanır. Ayrıca devletin teşkilâtlanmasında siyasî partiler, sendikalar, mahallî meclisler, meslek odaları katkıda bulunurlar ve halkı temsil ederler. Tek parti sistemi yasaktır. Kanun halkın iradesi sayılır, bu sebeple herkes kanuna uymak zorundadır. Kanun geriye yürütülemez. Bütün Faslılar eşittir. Kanun önündeki bu eşitliğin sonucu olarak kadın ve erkeğin siyasî hakları da

aynıdır. Kadın olsun erkek olsun herkesin oy hakkı vardır. Devletin dini İslâm dinidir. Devlet ibadet hürriyetini teminat altına alır. Devletin özlü ifadesi "Allah, ülke ve kral"dır.

Hak ve Hürriyetler. Fas anayasası çağdaş anayasalarda görülen temel hak ve hürriyetlerden başlıcalarını teminat altına alırken vatandaşların sorumluluklarını da kabul etmiştir. Anayasa yerleşme ve seyahat, düşünce, ifade ve toplanma, dernek kurma, sendika ve siyasî partilere kendi tercihlerine göre girebilme hürriyetlerini tanımakta, bu hürriyetlerin ancak kanunla sınırlanabileceğini belirtmektedir. Kişi güvenliği de haberleşmenin gizliliği ve konut dokunulmazlığı gibi kanunî teminat altına alınmıştır. Konutun aranması veya bu gibi yerlerde soruşturma yapılması mahkeme kararına bağlanmıştır. Devlet güçlerinin saygı göstereceği klasik hak ve hürriyetlere ilâve olarak sosyal nitelikli ve devlete görev, kişilere de sorumluluk yükleyen hak ve hürriyetlere yer verildiği görülmektedir. Her vatandaşın eğitim görme ve çalışma hakkı vardır. Bu sebeple ve kanun önünde eşitlik ilkesinin de bir gereği olarak vatandaşların kamuya ait iş yerlerine veya özel hizmetlere girebilecekleri, söz konusu hizmetlerin aradığı niteliklere sahip bulundukları takdirde bu haktan eşit olarak faydalanabilecekleri kabul edilmiştir. Kanunun düzenleyeceği şart ve usullerle grev hakkı tanınmıştır. Mülkiyet hakkı teminat altına alınmış, fakat ülkenin ekonomik ve sosyal yönden kalkınması için gerekli sınırlamaların kanunla getirilebileceği, yine kanunun öngördüğü hallerde kamulaştırma yapılabileceği açıkça belirtilmiştir. Vatandaşların sorumluluklarını dikkate alan diğer hükümler de şöyle özetlenebilir: Ülke savunmasına ve kamu harcamalarına katılma hak ve ödevleri.

Temel Organ ve Müesseseler. Monarşik bir rejimin uygulandığı Fas'ta kral milletin ve devletin temsilcisidir. Milletin bütünlüğünün, varlığının ve devamlılığının teminatı kraldır. Bu durum, anayasanın kabul ettiği kişi hak ve hürriyetlerini koruma sorumluluğunun da krala ait olduğunu gösterir. Nitekim Fas anayasası bunu açıkça belirtmiştir. Kralın anayasal imtiyazları veraset yoluyla intikal eder. Veliaht en büyük oğuldur. Ancak kral hayatta iken en büyük oğlundan başka bir halef de tayin edebilir. Kral tahta geçecek evlât bırakmadan ölürse en yakın erkek akrabası kral olur. Kralın şahsı kutsal ve dokunulmazdır. Silâhlı kuvvetlerin başkumandanı odur. Milleti ve devleti temsil gücünün sonucu olarak kral önemli yetkilere sahiptir. Yabancı

ülkeler ve milletlerarası kuruluşlar nezdinde devleti temsil edecek elçileri, temsilcileri tayin eder; milletlerarası antlaşmaları onaylar ve imzalar. Sadece devletin para harcamasını gerektiren antlaşmalarda temsilciler meclisinin önceden onayının alınması gerekir. Kral hükümete de başkanlık eder, başbakanı ve bakanları tayin eder. Gerekli görürse veya istifa halinde başbakan veya bakanları görevden alır. Ancak bu durum bakanlar kurulunun temsilciler meclisine karşı sorumlu olmasını da engellemez. Kral yetkilerini kararnâmeler çıkararak kullanır. Bunlardan bir kısmı mahiyetleri gereği tek başına kral tarafından imzalanır: Başbakanın ve bakanların tayini gibi. Fakat anayasa uyarınca kararnâmelerin çoğu başbakan tarafından da imzalanır. Kral bazı usul şartlarına uyarak temsilciler meclisini feshedebilir. Ancak bu, organın feshi demek değildir. Zira yeni meclisin seçiminin üç ay içinde geçekleştirilmesi anayasada öngörülmüştür. Meclis seçilinceye kadar yetkilerini kral kullanır. Fas kralı, yüksek yargı şûrası ile millî kalkınma ve planlama şûrasına da başkanlık eder. Hâkimleri tayin eder ve af hakkına sahiptir. Ülkenin bütünlüğü tehdit altındaysa veya anayasanın işleyişini engelleyecek gelişmeler ortaya çıkmışsa kral olağan üstü hal ilân edebilir. Bunun için temsilciler meclisi başkanının görüşünü de almak zorundadır. Olağan üstü hal ilânından sonra kral durumun gerektirdiği tedbirleri alabilir.

Temsilciler Meclisi. Millet tarafından altı yıl için seçilen üyelerden oluşur. Bu üyelerin sayısı bir organik kanunla, yani anayasadan sonra gelen önemde bir düzenlemeyle belirlenir. Temsilciler meclisinin üçte ikisi genel ve eşit oyla seçilir. Diğer üyeler mahallî idareler meclisleriyle meslek kuruluşları tarafından belirlenir. Temsilcilerin dokunulmazlıkları vardır. Ancak monarşik sistemi ve İslâm'ı eleştirenler veya krala saygıyla bağdaşmayacak davranışlarda bulunanlar dokunulmazlıktan faydalanamazlar. Suç üstü hali de istisna teşkil eder. Temsilciler meclisi olağan toplantılarını yılda iki defa yapar. Her toplantı dönemi en çok iki aydır. Meclis salt çoğunlukla veya kararnâme ile olağan üstü toplantıya da çağırılabilir. Toplantılar gizlilik kararı alınmadıkça alenîdir. Meclisin iç düzeni bir kanuna bırakılmakla birlikte anayasada da ayrıntılı hükümlere yer verilmiştir. Temsilciler meclisi kanunları yapar. Fakat anayasa başlıca şu konularda kanun çıkarılabileceğini belirtmektedir: Kişi ve topluluk hakları, suç ve cezaların konulması ve yargılanması usulleri, hâkimlerin hukukî durumları, memurların hukukî durumları, askerî personelin temel güvenceleri, seçim sistemi, kamu idarelerinin kurulması, özel teşebbüslerin

millîleştirilmesi veya kamu kesiminden özel kesime transfer yapılması. Bu yönüyle Fas anayasası Fransız sistemine benzetilebilir. Meclis devletin iktisadî, sosyal ve kültürel faaliyetlerini ilgilendiren temel kanunlar da kabul edebilir. Ayrıca hükümete bir yetki vererek belli süreler için ve belli konularda kanun kuvvetinde kararnâme çıkarma imkânı tanıyabilir. Kanunların yapılması konusunda Fas anayasasının ilgi çekici bir hükmü de bazı tekliflerin hükümetle meclis arasında uyuşmazlık konusu olmaları halinde yüksek mahkemenin anayasa dairesinin bu uyuşmazlığı çözmesidir. Taraflardan birinin başvurusu üzerine yüksek mahkeme sekiz gün içinde kararını verir. Bazı düzenlemelerin yapılabilmesi de aynı dairenin ön onayını gerektirmektedir.

Hükümet. Hükümet başbakan ve bakanlardan oluşur; hem krala hem de meclise karşı sorumludur. Başbakan hükümet programının esaslarını meclise sunar. Bakanlar kurulunda görüşüldükten sonra kanun tasarılarını meclise sevketmek de başbakanın yetkileri arasındadır. İdare gücü de başbakandadır. Başbakan temsilciler meclisinden güven oyu isteyebilir. Meclis ancak salt çoğunlukla güvensizlik beyan edebilir. Bu takdirde hükümet topluca istifa eder. Bunun dışında meclis gensoru önergesi üzerine gene salt çoğunlukla bu önergeyi kabul edebilir. Bu durumda da hükümet topluca istifa etmek zorundadır. Ancak meclis aynı yıl içinde bir defadan fazla gensoru önergesi görüşemez.

Yargı. Fas anayasasına göre yargı yasama ve yürütmeden bağımsızdır. Yargılama kral adına olur. Yüksek yargı şûrası hâkimlerin özlük haklarıyla disiplin işlerini düzenler ve teminat altına alır. Yüce divan görevini ise yüksek mahkeme yerine getirir. Bu mahkeme meclis tarafından suçlanan hükümet üyelerinin suçlarıyla ilgili davalara bakar. Yüksek mahkemenin üyelerini meclis seçer. Yüksek mahkeme bünyesinde bir de anayasa dairesi kurulmuştur. Bu dairenin oluşumu ve işleyişi ayrıca düzenlenmiştir. Anayasa dairesinin başkanlığını yüksek mahkemenin birinci başkanı yapar.

Mahallî İdareler. Vilâyet, sancak (province “vilâyetten daha küçük mahallî idare birimi”) ve komünden (belediye) oluşmaktadır. Bununla birlikte Fas anayasası kanunla başka mahallî idarelerin kurulabileceğini de kabul etmektedir. Mahallî idarelerin işleyişinin demokratik olması anayasa emridir. Vilâyet ve sancak yöneticileri, bu idarelerin meclislerince alınan

kararları yürütmek ve koordinasyonu sağlamakla görevlidirler.

Fas anayasasının öngördüğü önemli bir müessese de millî kalkınma ve planlama yüksek şûrasıdır. Başkanı kraldır. Plan tasarısı önce yüksek şûraya gelir, burada incelendikten sonra onaylanmak üzere meclise sunulur.

Fas Krallığı'nın anayasası klasik anayasa ayırımlarına uymayan özelliklere sahiptir. Kurduğu sistem, hem parlamenter hem de başkanlık sistemlerine benzeyen, fakat önemli farklılıkları da taşıyan bir düzenlemedir. Her şeyin başında oldukça geniş yetkilere sahip bir kral vardır. Hükümet esas itibariyle krala karşı sorumludur; fakat meclisin de gensoru yetkisi bulunmaktadır. Ayrıca kral meclisi feshedebilmektedir. Bu yönleriyle Fas anayasasını, günümüzün anayasalarında bulunan, anayasaya aykırılığın giderilmesi hükümleriyle tamamlanmış bir Osmanlı Devleti anayasası (Kānûn-ı Esâsî) gibi görmek mümkündür.

10. Gambia. Büyük Britanya'nın sömürgesi olarak yönetilirken 18 Şubat 1965'te bağımsızlığını kazanan Gambia, 21 Nisan 1970 tarihinde parlamentosunun kabul ettiği anayasaya göre organlarını şekillendirmiş, temel hak ve hürriyetlerini düzenlemiştir.

Gambia Cumhuriyeti anayasası, Birleşik Krallık sistemindeki veya ondan etkilenen ülkelerin anayasa metinlerinde görülen özellikleri taşır. Maddeler uzun uzun, kuralları, istisnaları, tanımları ve hatta açıklamaları içerecek biçimde sevkedilmiştir. Anayasa değiştirilmesi bakımından bir ölçüde katıdır. Çünkü bazı önemli bölümlerin değiştirilmesi halk oylamasına bağlanmıştır. Esasen anayasayı değiştirecek tasarının temsilciler meclisinin üçte ikisinin oyunu alması da gerekmektedir.

Anayasa Gambia'nın egemen bir cumhuriyet olduğunu belirttikten sonra vatandaşlık konusunu düzenlemekte, ayrıntılarıyla ele alınan bu bölümü temel hak ve hürriyetlerin korunması başlıklı bölüm takip etmektedir. Bu bölümde ırkı, siyasî düşünce, menşe, renk ve cinsiyeti ne olursa olsun herkesin söz konusu hak ve hürriyetlere sahip bulunduğu esası açıklanır ve klasik hak ve hürriyetleri koruyacak hükümler getirilir: Yaşama hakkı, kişi hürriyeti, insan haysiyetiyle bağdaşmayan ceza verilmemesi, zorla çalıştırma yasağı, özel hayatın gizliliği, vicdan hürriyeti, ifade, toplantı,

dernek kurma, seyahat hürriyetleri vb. Gambia anayasasının özelliğini oluşturan düzenlemelerin tipik örnekleri temel hak ve hürriyetler bölümünde görülür. Meselâ zorla çalıştırma yasağıyla ilgili kuralı koyan 16. maddenin hemen altında mahkeme kararı uyarınca yaptırılan çalışma, silâhlı kuvvetlerin disiplin kuralları veya mâkul ve normal sayılabilecek vatandaşlık yükümlülüğü gereğince yürütülen çalışmalar gibi istisnalar gösterilmiştir. Diğer hak ve hürriyetlerin düzenlenişi de böyledir.

Gambia anayasası iktidarın çerçevelenmesine cumhurbaşkanı ile başlar. Cumhurbaşkanı adayı olabilmek için otuz yaşına gelmiş, seçme yeterliğine sahip Gambia vatandaşı olmak gerekir. Anayasa, adaylık ve seçim usulüyle ilgili daha başka ve ayrıntılı hükümler de koymuştur. Yürütme görevi ve gücü cumhurbaşkanına aittir. Başkan bu yetkisini doğrudan veya kendisine bağlı bakanlar vasıtasıyla kullanır. Bir de başkan yardımcısı vardır. Yardımcı, başkanın önde gelen temsilcisi ve hükümetin temsilciler meclisi önündeki işlerinin lideridir. Başkan yardımcısı ve bakanlar temsilciler meclisi üyeleri arasından başkanca seçilip tayin edilirler.

Yasama yetkisini kullanan parlamento temsilciler meclisi ile başkandan oluşur. Gambia anayasasına göre temsilciler meclisinin asıl seçilmiş üyelerinin sayısı otuz ikidir. Ancak bu sayı, Gambia’nın kanun koyucu organı olan parlamentonun kararıyla değişebilir. Ayrıca Gambia’nın sosyal yapısına uygun olarak belirlenen veya tayin edilen üyeler bulunmaktadır. Bu şekilde görev alan üyelerin sayısı sekizdir. Cumhurbaşkanınca tayin edilen üye sayısı ise üçtür ve bu üyeler oy verme hakkına sahip bulunmaktadır. Temsilciler meclisi üyesi olabilmek için otuz bir yaşından küçük olmamak ve meclis çalışmalarına katılabilmek bakımından gerekli olan İngilizce’yi yeterince bilmek şartları konulmuştur.

Anayasa oldukça ayrıntılı bir şekilde temsilciler meclisindeki görüşme karar ve usullerini düzenlemiştir. Kanun tasarılarını meclis kabul ederse bunlar başkanın onayına sunulur. Başkan böyle bir metni geri gönderdiği takdirde meclisin aynı metni kanunlaştırabilmesi için üçte iki çoğunluk gereklidir. Parlamentoyu toplantıya davet ve fesih yetkisi cumhurbaşkanındadır. Temsilciler meclisinin hükümete güvensizlik beyan etmesi halinde seçim yenilenebilir. Parlamentonun olağan süresi beş yıldır.

Yargı organının düzenlenişi ise şöyledir: Üst yargı mercii olarak istînaf mahkemesiyle hukuk ve ceza davalarına bakan ve anayasanın ve kanunların belirlediği yargı görevlerini yerine getiren bir yüksek mahkeme vardır. İstînaf mahkemesinin ve yüksek mahkemenin başkanlarını cumhurbaşkanı tayin eder. Diğer yüksek hâkimleri de yine cumhurbaşkanı tayin etmektedir, ancak bu hususta yargısal hizmet komisyonu adını taşıyan bir kurulun görüşünü almak durumundadır. Yargısal hizmet komisyonu, Gambia anayasasının öngördüğü ve üyelerinin tayinini ayrıntılı şekilde düzenlediği bir yüksek meslekî kuruldur. Anayasa ayrıca alt mahkemelerden, savaş divanlarından ve benzerlerinden söz etmiştir. Söz konusu yargı yerlerinin üst mercii yüksek mahkemedir. Anayasa, yüksek mahkemenin kararlarına karşı istînaf mahkemesine yapılacak başvuruların usullerini ve şartlarını uzun uzun anlatmıştır. Bunlar anayasa ile ilgili meselelerde ve temel hakları ilgilendiren hususlarda söz konusudur.

Gambia anayasasının öngördüğü ve ayrıntılarıyla düzenlediği bir müessese de kamu hizmeti kurulu veya devlet personel dairesidir. Bu kurul birçok yüksek yönetici ve görevlinin tayinlerinde danışma fonksiyonunu yerine getirmektedir. Özellikle devleti temsil eden elçiler, milletlerarası kuruluşlarda görevlendirilen personel ve zâbıta âmirleri kurulun görüşü alındıktan sonra cumhurbaşkanı tarafından tayin edilebilmektedir.

11. Gine. Fransız topluluğuna dahil bir sömürge olan Gine, 28 Eylül 1958'de halk oylaması ile Fransız topluluğu anayasasını reddetti. Bu sonuç Gine'ye bağımsızlık yolunu açtı. 12 Kasım 1958'de başkanlık sistemini getiren anayasa yürürlüğe girdi. Halen Gine Cumhuriyeti'nde bu anayasa varlığını korumaktadır.

Anayasanın başlangıç bölümünde Gine halkının 28 Eylül 1958 oylamasıyla sömürge hâkimiyetini reddettiği ve millî bağımsızlığını kazanarak hür ve egemen bir devlet kurduğu hatırlatıldıktan sonra Gine Demokratik Partisi'nin devleti teşkilâtlandırdığı, yönettiği ve denetlediği belirtilir. Bu şekilde anayasanın bir ihtilâl metni olduğu hemen anlaşılır. Esasen başlangıçta ihtilâlin niteliği ve amaçları da açıkça gösterilmiştir.

İlk üç bölüm sırasıyla egemenliğe, vatandaşların temel hak ve ödevlerine ve ihtilâlci iktidara ayrılmıştır. Egemenlik halka aittir. Fakat halkın örgütlenişi

parti aracılığıyladır. Parti-devlet birleşimi vardır. Temel haklar ve ödevler klasik tabloya uygundur. Ancak ihtilâle dayalı olmanın getirdiği bazı farklılıklar da görülür: Siyasî partiye girebilmenin ihtilâlin gerektirdiği niteliklere sahip olmaya bağlı tutulması, taşınmaz mülkiyetinin bütün aileye ait kabul edilmesi vb. Partinin işleyişiyle ilgili çerçeve esaslar da anayasada gösterilmiştir. Demokratik merkeziyetçilik, seçmenlerin seçilmişler hakkında güvensizlik beyan edebilmeleri, partinin merkez, bölge, ilçe ve mahallî düzeyde birer parlamentoya ve yürütme organına sahip bulunması bunlar arasındadır. Gine anayasasının öngördüğü iktidar düzeni daha çok Sovyetler Birliği anayasasına benzer. Parti - devlet sisteminin sonucu olarak yasama ve yürütme organlarının işleyişi ve yetkileri partiden güç alır.

Gine'nin değişik bir parlamento yapısı vardır: Millî kongre, ihtilâl millî konseyi, merkez komitesi ve millî halk meclisi. Kanunlaştırma işini yapan, yani iradesiyle kanun çıkaran millî halk meclisidir. Ancak diğerleri de parti kararları doğrultusunda işlemler yapar. Millî kongre, program-kanun adı verilen ve kalkınma planının hedeflerini gösteren metinleri onaylar. Millî konseyin görevi ihtilâl ilkelerine uygunluğu denetlemektir.

Yürütme gücü, ihtilâlin en yüksek düzeyde sorumlusu ve parti genel sekreteri olan cumhurbaşkanındadır. Cumhurbaşkanı genel ve tek dereceli gizli oyla yedi yıl için seçilir; ancak ikinci defa tekrar seçilebilir. Devleti, partiyi, idareyi, orduyu hepsinin başı olarak yönetir. Düzenleyici işlemler yapar, hükümetin kararlarını imzalar.

Politik büro ise partinin toplantılarını, gündemini belirler, kararlarının uygulanmasını gözetir; cumhurbaşkanına yardımcı olur. Hükümet başbakan ve bakanlardan oluşur. Bakanlar da tercihen merkez komitesi ve partinin üst kademe üyeleri arasından cumhurbaşkanınca seçilir.

Anayasa özellikle kanunla düzenlenme alanına giren işleri saymıştır: Kalkınma planının oluşturulması, temel haklar, suç ve cezaların tesbiti, seçimlerin düzenlenmesi vb. Gine bölge, ilçe ve mahallî ya da belediye düzeyinde merkezdekine benzer şekilde teşkilâtlanmıştır.

Yargı cumhurbaşkanının güvencesi altında partinin seçtiği hâkimlere emanet edilmiştir. Anayasa yargının âdil, insanca ve parasız olmasını

emretmiştir. Teşkilât ve diğer hususların düzenlenmesi kanuna bırakılmıştır.

Anayasanın değiştirilebilmesi cumhuriyet şekli dışında mümkündür. Bunun için önce cumhurbaşkanı teşebbüste bulunmalıdır. Daha sonra millî kongre veya kanunla nasıl kurulacağı gösterilecek olan yüksek anayasa meclisi üçte iki çoğunlukla bu değişikliği kabul edecek ya da halk oyuna sunabilecektir.

12. Gine Bissau. Son zamanlara kadar bir Portekiz sömürgesi olan Gine Bissau, II. Dünya Savaşı'ndan sonra 1953-1954 yıllarından itibaren Portekiz'e karşı bir bağımsızlık mücadelesi başlattı. Birleşmiş Milletler'in siyasî desteği ve gerilla savaşları sonunda 23 - 24 Eylül 1973'te ilk millî meclisi Gine Bissau'nun bağımsız ve egemen bir cumhuriyet olduğunu ilân etti; ilk anayasa da aynı zamanda kabul edildi. Birleşmiş Milletler Genel Kurulu 2 Kasım 1973 tarihli kararıyla bu bağımsız devleti tanıdığını açıkladı. Portekiz'in tanıması ise daha sonra 26 Ağustos 1974'te oldu.

Gine Bissau Cumhuriyeti bağımsızlığına kavuştuktan sonra iç ve dış kaynaklı sebeplerle siyasî ve hukukî istikrara kavuşamayan ülkelerden biridir. Anayasa değişiklikleri, tartışmalar, yeni anayasalar ve askerî müdahaleler Gine Bissau'da da görülür. Özellikle Gine Bissau ile Cape Verde'nin bağımsızlığı veya yeni devlet içinde yer alması problemler çıkarmıştır.

Gine Bissau'nun 24 Ekim 1973 tarihli son anayasası askerî darbeler sebebiyle yürürlükte çok kalmamış, askıya alınmış; 1980 Kasımında gerçekleştirilen bir hükümet darbesi sonunda kurulan ihtilâl konseyi, söz konusu anayasanın kendi çıkardıkları kanuna uymayan hükümlerini yürürlükten kaldırmıştır. İhtilâl konseyi Şubat 1981'de çıkarılan ve 1 / 81 sayılı bu kanunla geçici dönemin devlet kuvvetlerini ilgilendiren düzenlemesini yapmış, konseyi ve yetkilerini belirlemiştir. Buna göre devletin en üst organı, dokuzu sürekli on üç üyeden oluşan ihtilâl konseyidir. Yasama, bakanlar kurulunu atama ve görevden alma, af, ceza, milletlerarası ilişkiler gibi bütün yönetim konseydedir. Konseyin başkanı, cumhuriyetin temsilcisi ve silâhlı kuvvetlerin başkumandanıdır.

13. İran. İran'da ilk anayasa çalışmaları XX. yüzyılın başlarında görülür. İlk İran anayasası, mutlak monarşiye son verip meşrutî monarşinin başladığı 30

Aralık 1906'da kabul edilmiştir. 31 Ekim 1925'te Kaçar hânedanı yerini Pehlevî hânedanına bıraktı. Bu hânedanın ikinci ferdi olan Şah Muhammed Rızâ Pehlevî ise 17 Ocak 1979'da İran'ı terketmek zorunda kaldı. 1906 anayasası zaman zaman askıya alınmasına ve 1925, 1949, 1957 ve 1967'de yapılanlar başta olmak üzere çeşitli değişiklikler geçirmesine rağmen esas itibariyle 1979'a kadar yürürlükte kaldı. 1 Nisan 1979'da kurulan İran İslâm Cumhuriyeti bu anayasayı yürürlükten kaldırarak yerine yeni bir anayasa hazırladı.

30-31 Mart 1979'da yapılan halk oylaması ile kabul edilen İran anayasası, uzun bir başlangıç ile 175 maddeden oluşmaktadır. Bu bakımdan uzun bir anayasa olarak kabul edilebilir. Özellikle asıl metinden ayrı şekilde düzenlenen başlangıç kısmı, alışılmışın dışında ayrıntılı ve tarihî gelişimin anlatımı biçimindedir.

Başlangıç, Âyetullah İmam Humeynî'nin önderliğinde girişilen hareketi, milletin rejime baş kaldırışını, İslâmî hükümetin ortaya çıkışını, milletin uğradığı kayıpları ve çektiği sıkıntıları anlattıktan sonra anayasada kadının ve ailenin nasıl ve hangi temel düşünceyle yer aldığını, ordunun ve yargı gücünün durumlarını, yürütmenin önemini ve bürokrasinin ortadan kaldırılması gereğini, kitle iletişim araçlarının İslâm kültürünü yayma ödevlerini açıklamaktadır.

Anayasa şu bölümlerden meydana gelmektedir: 1. Genel ilkeler; 2. Ülkenin resmî dili, yazısı ve bayrağı; 3. Milletin hakları; 4. İktisadî ve malî işler; 5. Milletin hâkimiyet hakkı ve bundan doğan güçler; 6. Yasama gücü; 7. Şûralar; 8. Rehber veya rehberlik şûrası; 9. Yürütme gücü; 10. Dış siyaset; 11. Yargı gücü; 12. Kitle haberleşme araçları.

İran İslâm Cumhuriyeti anayasasının değiştirilmesi değil ancak yorumu söz konusu olabilir. Bu konuda Şûrâ-yı Nigehbân (denetim şûrası) yetkilidir. Yorum için şûra üyelerinin dörtte üçünün olumlu oyu gereklidir. Bu yönüyle İran anayasasını katı anayasalar arasında saymak gerekir. Zira sadece yorumla ve ancak dörtte üç çoğunlukla yeni anlamlar kazanabilir.

Genel İlkeler. Anayasanın ilk bölümü İslâm cumhuriyetinin tek Tanrı'ya bağlılığını, ilâhî adalete ve iman esasına dayanıldığını, yasama yetkisinin

Allah'a mahsus olduğunu, insanın Allah karşısında sorumlu bulunduğunu belirtir. Bu genel ilkelerin gösterdiği hedeflere nasıl ulaşılacağı da aynı bölümde şu şekilde açıklanır: Ahlâkın, bilgi düzeyinin olgunlaşması ve gelişmesi, her düzeyde parasız öğrenim, bilimin bütün alanlarında inceleme ve araştırmanın teşviki, emperyalizmle mücadele, istibdadın yok edilmesi, İslâmî ilkelere uygun ve âdil bir iktisadî uygulama, yoksulluğa son verilmesi, kadın erkek herkesin haklarının sağlanması, ülke dış siyasetinin İslâm ölçülerine dayanılarak düzenlenmesi.

İran İslâm Cumhuriyeti anayasasının kendisine teknik özellik kazandıran ve anayasanın İslâmî ölçülerle bağlı olduğunu gösteren hükmü 4. maddesidir. Bu maddeye göre, her alanda çıkarılacak kanunlar ve alınacak kararlar İslâmî ölçülere dayanacaktır. Bu sebeple söz konusu 4. madde kayıtsız şartsız anayasanın bütün maddelerinin üstündedir. Müeyyidesi ise Şûrâ-yı Nigehbân üyesi olan fakihlere tevdi edilmiştir; İslâmî ölçülere uyulup uyulmadığını onlar denetleyecekler ve değerlendireceklerdir.

Anayasanın öngördüğü en önemli makamlardan biri ve belki başta geleni rehber veya önderliktir. Eğer halk çoğunluğunun ümmete rehber olabilecek önder kabul edeceği bir kimse bulunmazsa anayasanın saydığı niteliklere sahip fakihlerden oluşacak bir rehberlik şûrası bu görevi üstlenecektir.

İran anayasasının genel prensiplerinden biri de Kur'ân-ı Kerîm'in buyruğu gereğince danışma ihtiyacını karşılayacak şûralar kurulmasıdır. Resmî dini İslâm olan İran İslâm Cumhuriyeti'nin bütün müslümanların anlaşması ve birleşmesi için sürekli çaba harcayacağı da anayasada ifade edilmiştir. Ancak yine anayasa genel ilkeler arasında başka bazı dinlere mensup olanların dinî merasim ve öğretimlerinde serbest olduğunu, resmî mezhep olan Ca'ferî (İsnâaşerî) mezhebi dışındaki diğer İslâm mezheplerinin takdire lâyık bulunduklarını ve kendi fıkıhlarına göre ibadet edebileceklerini, mensuplarının dinî eğitim ve öğretimde serbest olduklarını belirtmiştir.

Anayasa ayrıca İran'ın resmî dilinin Farsça olduğunu, ancak Arapça'nın da orta öğrenimde yer alacağını, kullanılan takvimi ve İran bayrağını hükme bağlamıştır.

Temel Haklar. Milletin hakları başlıklı üçüncü bölüm bir yandan klasik hak ve hürriyetleri düzenlerken bir yandan da bu hakların gerçekleşmesi için devlete düşen ödevleri belirtir. Tabii yine aynı bölümde söz konusu haklardan faydalanan kişilerin uymak zorunda olduğu sınırlar, ölçüler veya kurallar da yer almaktadır. Anayasanın temel haklarla ilgili ilk hükümleri eşitlik üzerinedir. Bu arada kadın-erkek eşitliği ayrıca belirtilmiştir. Ancak İslâmî ölçülere uygun faydalanma şartı vardır. Aynı şartla kadın haklarının sağlanması, ana ve çocuk sağlığının korunması; dul, yaşlı ve kimsesiz kadınlar için sosyal teminat getirilmesi emredilmiştir. Kişi güvenliği, mal, konut ve mesleklerin her türlü tecavüzden korunmuş olması, inanç hürriyeti, İslâm'ın temel ilkelerine veya kamu hukuku kurallarına aykırılık teşkil etmedikçe basın ve yayında serbestlik, özel hayatın, haberleşmenin gizliliği, yerleşme hürriyeti, hak arama ve yargı yerlerine başvurma hürriyetleri de temel haklar arasında düzenlenmiştir. Bu arada siyasî haklar ve hürriyetlere de millî birlik, İslâmî ölçüler ve İslâm cumhuriyeti esaslarını ihlâl etmemek kaydıyla yer verilmiştir. Parti, dernek, siyasî ve çeşitli sınıflara ait kuruluşlar, İslâmî veya resmen tanınmış dinî azınlıklara ait kuruluşlar teşkili, silâhsız toplantı ve gösteri yürüyüşleri yapılması kabul edilmiştir. Sosyal haklar arasında sayılabilecek meslek seçme, çalışma, eğitim ve öğretim görme, konut sahibi olma hakları, bu hususlarda devlete yüklenen ödevler de belirtilerek düzenlenmiştir.

İktisadî ve Malî İşler. İran Devleti'ne düştüğü kabul edilen ödevlerin gerçekleşme araçları olarak iktisadî ve malî işler anayasada uzun maddelerle ifade edilmiştir. Bu alandaki ilkeler herkesin konut, yiyecek, ilâç gibi temel ihtiyaçlarının karşılanması, tam istihdam şartlarının sağlanması, çalışma şekil ve sürelerinin düzenlenmesi, tekelcilik, faizcilik gibi muamele ve faaliyetlerin önlenmesi, savurganlığın önüne geçilmesi üretim artışının sağlanması, bu ilkelerin gerçekleştirilmesi için gerekli eğitimin verilmesi şeklinde özetlenebilir. İran anayasasının ekonomik düzeni açıklayan başlıca hükmü ise 44. maddesidir. Bu maddeye göre üç sektör vardır: Devlet sektörü, kooperatif sektörü ve özel sektör. Büyük sanayi kuruluşları, dış ticaret, bankacılık, sigortacılık, enerji, su şebekesi, barajlar, büyük maden işletmeleri, radyo-televizyon, posta, telefon, telgraf, havayolları, demiryolları, gemi işletmeciliği gibi teşekkül ve faaliyetler devlet sektörü içindedir. Kooperatif sektörü (yardımlaşma kesimi), İslâmî ilkelere uygun olarak şehir ve köylerde kurulan üretim ve satış ortaklıkları

ve iş birliği faaliyetinden oluşmaktadır. Özel sektör ise tarım, hayvancılık, sanayi, ticaret ve hizmet alanlarında diğer kesimleri tamamlayan bir bölümdür. Anayasaya göre eyaletler arasında kaynak dağılımı bakımından eşitlik sağlanacak, ekonomi planlı olacak, Meclisi Şûrâ-yı Millî'nin denetimi altında çalışan Dîvân-ı Muhâsebât (sayıştay) bütçeye uygunluğu gözetecektir.

İran İslâm Cumhuriyeti anayasası da egemenliğin kullanıcısı olarak yasama, yürütme ve yargı güçlerini düzenlemiştir. Ancak anayasaya göre mutlak egemenlik Allah'a aittir. Millet kendi kaderine egemen olma hakkını, oluşturduğu organlar aracılığıyla ve anayasanın belirlediği yollardan kullanır. Tabii İran İslâm Cumhuriyeti'nin önemli özelliklerinden birini meydana getiren "rehberlik makamı"nın yeri ve etkisi ayrıca dikkate alınmak gerekir.

Anayasa yasama, yürütme ve yargı güçlerinin birbirinden bağımsız olduklarını belirtmektedir. Yasama gücü, halkın seçtiği temsilcilerden oluşan Meclisi Şûrâ-yı Millî ile cumhurbaşkanı, başbakan ve bakanlar eliyle kullanılırken yargı, İslâmî ölçülere göre kurulacağı belirtilen adliye mahkemelerine bırakılmıştır.

Yasama Organı. Meclisi Şûrâ-yı Millî yasama organıdır. Halkın tek dereceli seçimle oluşturduğu 270 kişiden kurulur. Dört yıl için seçilen bu üyelerin sayısı nüfus artışına göre her on yılda bir arttırılır. İzin verilen din mensuplarına yani Zerdüştî, Mûsevî, Asurî ve Keldânî hıristiyanlarla Ermeni hıristiyanlara da birer temsilci seçme hakkı tanınmıştır. Olağan üstü şartlar saklı kalmak kaydıyla anayasa Meclisi Şûrâ-yı Millî görüşmelerinin alenî olmasını ve tutanaklarının tam metinlerinin radyo ve resmî gazete ile yayımlanmasını da emreder. Yasama meclisi kanun koyucu görev ve yetkisine sahiptir. Ülkenin resmî dininin kurallarına veya anayasaya aykırı olmamak şartıyla her konuda kanun çıkarabilir. Milletlerarası antlaşmaları da Meclisi Şûrâ-yı Millî kabul eder. İran İslâm Cumhuriyeti anayasasının ilginç hükümlerinden biri de yasama yetkisinin devredilmesi konusundadır. Kural olarak meclis yasama yetkisini devredemez. Ancak mecburi hallerde bazı kanunların çıkarılması yetkisini kendi komisyonlarına aktarabilir. Bu şekilde çıkarılan kanunlar meclisin belirleyeceği süre içinde "deneme" olarak uygulanır. Fakat sonuçta kesinlik kazanabilmeleri için meclisin onayı

gereklidir. Güçler birbirinden bağımsız olmakla birlikte İran anayasası bakanlar kurulunun (Hey'et-i Vezîrân) işe başlarken meclisten güven oyu almasını istemiştir. Ayrıca meclisin soru, gensoru gibi denetim yollarına başvurma yetkisi de vardır.

Şûrâ-yı Nigehbân ise İslâmî hükümlerin ve anayasanın koruyuculuğunu üstlenmiştir. Meclisi Şûrâ-yı Millî'nin kabul ettiği kanunların İslâmî esaslara ve anayasaya uygunluğunu denetler. Şûrâ-yı Nigehbân'ın İslâm bilginlerinden (fakihler) oluşan altı üyesini rehberlik makamı seçer; Şûrâ-yı Âlî-i Kazâî (yüksek yargı şûrası) tarafından aday gösterilen müslüman hukukçular arasından Meclisi Şûrâ-yı Millî'nin seçtiği altı kişi de, Şûrâ-yı Nigehbân'ı tamamlar. Böylece on iki üyeden oluşan Şûrâ-yı Nigehbân altı yıl görev yapar.

Şûrâ-yı Nigehbân siyasî olduğu kadar teknik nitelikte sayılabilecek bir çeşit ön denetim organıdır. Meclisin kabul ettiği bütün metinler mecburi olarak Şûrâ-yı Nigehbân'a gönderilir. Şûrâ-yı Nigehbân kendisine ulaştığı günden itibaren en geç on gün içinde bu metni İslâmî ölçülere ve anayasaya uygunluk bakımından denetler. Aykırılık tesbit ederse metni meclise geri gönderir. Aksi halde metin uygulanabilirlik kazanır. Gerekirse bu on günlük süre on gün daha uzatılabilir. Hatta anayasa acele işler için bir başka ve esnek usul daha öngörmüştür. Buna göre acele hallerde Şûrâ-yı Nigehbân üyeleri mecliste hazır bulunup görüşlerini hemen açıklamak durumundadırlar. Şûrâ-yı Nigehbân'ın fakihlerden oluşan kanadı İslâmî ölçülere uygunluğu, müslüman hukukçulardan meydana gelen kanadı ise anayasaya uygunluğu denetler. Şûranın bir de halk oyunu, cumhurbaşkanlığı ve milletvekili seçimlerini denetleme görevi ve yetkisi vardır.

İran anayasasının yasama gücüne paralel olarak getirdiği bir organ türü de mahallî düzeyde gözetim ve denetim ödevini üstlenmiş olan şûralardır. Bunlar ekonomiyi, kalkınma programlarını, bayındırlık ve sağlık gibi işleri mahallî ihtiyaçlar açısından denetler. Üyelerini o yerin halkı seçer. Her köy, bucak, ilçe, il ve eyalette kurulur. Bir de eyalet şûralarının temsilcilerinden oluşan eyaletler yüksek şûrası vardır. Bu yüksek şûra kendi görev alanında meclise tekliflerde bulunabilir. Meclis de bunları incelemek zorundadır. Mahallî şûraların kararları mülkî âmirleri bağlar. Ancak bu kararların İslâmî

ölçülere ve kanunlara uygun olması gerekir. Görevinden sapan şûralar kanunun öngördüğü şekilde dağıtılır ve yeniden kurulur.

Rehberlik Makamı. Anayasa, Âyetullah Humeynî örneğinde olduğu gibi, fakihlerden birinin halkın büyük çoğunluğu ile benimsenmesi halinde rehber (önder) niteliği kazanacağını, aksi halde ise halkın seçtiği kişilerin rehber olacak kişiyi belirleyeceğini, bu da mümkün değilse söz konusu uzman kişilerin üç veya beş kişilik bir rehberlik şûrası oluşturacaklarını ifade etmektedir. Burada halkın seçtiği ve bir çeşit ileriyi gören, uzman sayılabilecek kişiler, rehberi veya rehberlik şûrasına girecek üyeleri inceleme ve danışma yoluyla belirleyeceklerdir.

Rehberlik makamı İran İslâm Cumhuriyeti anayasasının öngördüğü en önemli organdır denilebilir. Çünkü bu makam, ister tek rehber isterse rehberlik şûrası şeklinde faaliyet gösteriyor olsun, öteki organların da üzerinde doğrudan veya dolaylı söz sahibidir. Rehberlik makamı kısaca Şûrâ-yı Nigehbân'ın fakih üyelerini, en yüksek yargı makamını, genelkurmay başkanını, İslâm inkılâp muhafızları başkumandanını belirler ve tayin eder; silâhlı kuvvet kullanabilen kuruluşların başkumandanlarını azil yetkisi de bu makamdadır. Yüksek savunma şûrasını kuran, cumhurbaşkanı seçilen kişinin bu sıfatını onaylayan, ceza ve af yetkilerini kullanabilen de rehberlik makamıdır. Yüksek savunma şûrasının teklifi üzerine savaş ve seferberlik ya da barış ilânı yetkisi de ona aittir. Bu sebeplerledir ki anayasa, rehberlik makamını ülkenin en yüksek resmî makamı olarak kabul etmiştir. Cumhurbaşkanlığı bu makamdan sonra gelir. Yine bu yüzden rehberlik makamının oluşmasında söz sahibi kılınacak uzman, ileri görüşlü seçkin kişilerin halk tarafından belirlenmesi, sayıları, nitelikleri, seçimleriyle ilgili hükümler Şûrâ-yı Nigehbân'ın fakih üyeleri tarafından hazırlanmış ve inkılâbın rehberinin onayıyla kesinleşmiştir.

Yürütme Gücü ve Organı. Cumhurbaşkanı ve bakanlar kurulu yürütme görevini yerine getirirler. Cumhurbaşkanı dört yıl için doğrudan doğruya halkın oyu ile seçilir ve meclisin kabul edebileceği bir kişiyi başbakan olarak aday gösterir. Başbakan da bakanları belirler ve cumhurbaşkanının onayına sunar. Bakanlar kurulu meclisin güven oyunu almak zorundadır. Bir bakanın azli başbakanın bu husustaki kararı ve cumhurbaşkanının

uygun bulması ile mümkündür. Bakanlar kurulu birlikte ve tek tek meclis önünde sorumludur.

Yargı Gücü ve Organı. Yargı uyuşmazlıkları çözümlemek, İslâmî ceza kurallarını uygulamak, suçları önlemek ve ıslah amacıyla görev yapar. Yargı kararları kural olarak açık duruşmalarla verilir; gerekçeli ve kanunî dayanaklı olmalıdır. Bir hâkim her davada ilgili kanun hükümünü bulmak, bulamadığı takdirde ise İslâmî kaynaklara dayanarak hüküm vermek zorundadır. Hâkimler teminat altına alınmıştır, davaya bakmaktan kaçınamazlar. Buna karşılık sorumlulukları da vardır. İran anayasası yargı gücünü, sadece kendisine başvurulduğunda harekete geçen, bir ölçüde pasif bir organ olarak değil aktif ve siyasî kararları dahi etkileyebilen bir güç şeklinde kabul etmiştir. Gerçekten de yargı gücü, idarî işlerin kanunlara uygun ve düzenli olarak yürütülmesini denetleyen ve yüksek yargı şûrasının gözetimi altında çalışan bir “devlet genel denetleme kurulu”na da sahiptir. Yüksek yargı şûrası adalet bakanı adaylarını başbakana teklif eder, bakan bu adaylar arasından seçilir. Yüksek yargı şûrası (Şûrâ-yı Âlî-i Kazâî) beş yıl için seçilen beş üyeden oluşur. Bu şûra adliye teşkilâtını kurma, yargıyla ilgili kanun tasarılarını hazırlama, hâkimlerin tayin ve azilleri, yerlerinin değiştirilmesi ve yükselmeleriyle ilgili kararları alma görevlerini yerine getirir. Mahkemelerin kanunları sağlıklı uygulamasını ve yargıda birliğin sağlanmasını gözetmek üzere, yüksek yargı şûrasının belirlediği ilkelere göre bir de devlet yüce divanı kurulmuştur. Davalara adliye bakar.

Siyasî suçlarla basın suçlarının jüri huzurunda soruşturulması anayasanın emridir. Ayrıca ordu, jandarma, polis ve inkılâp muhafızları kolunun görevlilerini görevleriyle ilgili suçları bakımından yargılamak üzere askerî mahkemeler de kurulmuştur.

İran anayasasının yargıyla ilgili önemli hükümlerinden biri de şudur: Hâkimler, hükümetin kanunlara ve İslâmî kurallara aykırı olan veya yürütme gücünün yetkilerini aşan kararnâme ve tüzüklerini uygulamaktan kaçınmak zorundadırlar. Ayrıca bu işlemlerin iptalini istemek de mümkündür. Bu davalara bir idarî yargı yeri sıfatı ile idarî adalet divanı bakar.

Anayasa, İran İslâm Cumhuriyeti ordusu yanında inkılâp muhafızları

kolunu da koruma altına almış ve varlığını sürdüreceğini belirtmiştir.

Dış siyaset de anayasanın dört maddesiyle ve ayrı bir fasıl olarak düzenlenmiştir. Buna göre ülkenin bütünlüğü ve bağımsızlığı korunacak, yabancı tahakkümüne yol açabilecek antlaşmaların yapılmaması suretiyle her türlü dış etki ve baskı da önlenecektir. Ayrıca bu anayasa, bir yandan başka ülkelerin iç işlerine karışmamayı kabul ederken bir yandan da mazlumların zalimlere ya da ezenlere karşı hak arama savaşını yeryüzünün her noktasında destekleyeceğini ifade etmektedir.

14. Kuzey Kıbrıs. Kıbrıs Osmanlı Devleti'nin bir parçası iken 1878 yılında İngiliz hâkimiyetine girdi. Uzun bir süre bu statüde kaldıktan sonra bağımsızlık kazandı. Ancak Kıbrıs'taki iki topluluk arasında uyum sağlanamadı. Rum toplumu bağımsız Kıbrıs Cumhuriyeti'nin anayasasını ihlâl etti. Sonunda garantör devletlerden biri olan Türkiye Cumhuriyeti duruma müdahalede bulundu. İki toplumlu federal bir devlet olması gereken Kıbrıs'ta bu yolda anlaşma henüz sağlanamadığından Kıbrıs Türk toplumu 15 Kasım 1983 tarihli "Bağımsızlık Bildirisi" ile Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'ni ilân etti. Aynı tarihte kurucu meclisin yaptığı anayasa da yürürlüğe girdi. Bu şekilde daha önce kurulmuş olan Kıbrıs Türk Federe Devleti de son bulmuş ve 1975 yılındaki federe devlet anayasası yürürlükten kalkmış oldu.

1983 Kıbrıs anayasası şekil, sistem ve muhteva bakımından 1961 ve 1982 Türkiye Cumhuriyeti anayasalarına benzemektedir. Ancak Anglosakson tipi anayasalarda görülen düzenleme şekillerine de yer verilmiştir. Bu yüzden özellikle temel hak ve hürriyetlerin düzenlenişi oldukça ayrıntılıdır. Meselâ Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti anayasasında da cezaların ferdîliği ve sanık hakları belirtilirken, "hakkında yapılan suçlamanın nitelik ve sebebinin anladığı bir dilde etraflı şekilde kendisine bildirilmesi" emredilmiştir. Bunun gibi hak arama hürriyeti ve kanunî yargı yolu da, uzunca ve ayrıntılı bir düzenlemeye konu olmuştur. Kişi hürriyeti ve güvenliğiyle ilgili madde de böyledir.

Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti anayasası bir başlangıç ve 164 maddeden oluşur. Anayasanın cumhuriyete, devletin niteliklerine, bütünlüğüne, resmî diline, bayrağına, millî marşına, başşehrinin Lefkoşe olduğuna ve

egemenliğine dair hükümler değiştirilemez ve değiştirilmeleri teklif edilemez. Diğer maddelerle ilgili teklifler cumhuriyet meclisinin en az on üyesi tarafından yapılır ve üye tam sayısının en az üçte iki çoğunluğunca kabul edilirse anayasa değişikliği gerçekleştirilebilir. Yalnız cumhurbaşkanı diğer yasalarda olduğu gibi anayasayı değiştiren yasalarda da bakanlar kurulunun isteği üzerine anayasa değişikliğini halk oyuna sunabilir.

Anayasa devletin niteliklerini şöyle belirlemiştir: Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Devleti demokrasi, sosyal adalet ve hukukun üstünlüğü ilkelerine dayanan laik bir cumhuriyettir.

Temel haklar, hürriyetler ve ödevler, önce genel kuralların açıklanması, sonra da sıralanıp ayrıntılı şekilde ele alınması suretiyle düzenlenmiştir: Kişi dokunulmazlığı, yaşama hakkı ve istisnaları, kişi hürriyeti ve güvenliği ile istisnaları, hak arama hürriyeti ve yasal yargı yolu, cezaların yasal ve kişisel olması ve sanık hakları, özel hayatın gizliliği, konut dokunulmazlığı, haberleşme, gezi, yerleşme, din ve vicdan, düşünce, söz ve anlatım, bilim ve sanat, basın özgürlükleri, toplantı, gösteri yürüyüşü ve dernek kurma hakları gibi. Ailenin korunması, mülkiyet, toprağın, kıyıların korunması, tarih, kültür, tabiat varlıkları ve çevrenin korunması, sağlık, konut hakları, sözleşme, çalışma, dinlenme, sendika, toplu sözleşme ve grev hakları, sosyal güvenlik, açlıktan korunma, savaş ve görev şehidlerinin, mâlullerin, ruh ve bedenen özürlü olanların, gençlerin, tarım ve çiftçinin korunması, sporun, sanatın ve kooperatifçiliğin geliştirilmesi de ekonomik ve sosyal haklar ve ödevler başlığı altında yer almıştır.

Anayasaya göre on sekiz yaşını bitirmiş olan her yurttaş seçme ve halk oylamasına katılma hakkına sahiptir. Seçilebilme yaşı ise silâhlı kuvvetlerdeki görevini yapmış olmak şartıyla en az yirmi beştir. Seçimler, Yüksek Seçim Kurulu’nun genel yönetim ve denetimi altında serbest, eşit, gizli, tek dereceli genel oy, açık sayım ve döküm ilkelerine göre yapılır. Siyasî parti kurmak, siyasî partilere girmek, görevleri ve yaşları gereği sınırlananlar dışında serbesttir. Siyasî partiler devletin niteliklerine ve Atatürk ilkelerine aykırı tüzük, program ve çalışma yapamazlar.

Yasama organı elli milletvekilinden oluşan cumhuriyet meclisidir. Yasa koyan, değiştiren, kaldıran, bütçeyi kabul eden, bakanlar kurulunu

denetleyen bu meclistir. Seçimler kural olarak beş yılda bir yapılır. Milletvekillerinin yasama dokunulmazlığı vardır.

Yürütme organı cumhurbaşkanı ve bakanlar kurulundan oluşur. Cumhurbaşkanı beş yıl için halk tarafından seçilir. Cumurbaşkanlığına aday olabilmenin şartları şunlardır: Milletvekili seçilebilme yeterliğine sahip olmak, yüksek öğrenim yapmış olmak, Türk ana ve babadan doğmuş, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti yurttaşı olmak, otuz beş yaşını doldurmuş ve en az beş yıldan beri sürekli ikametgâhı Kıbrıs'ta bulunmuş olmak. Cumhurbaşkanı devletin başı ve temsilcisidir, sorumsuz ve tarafsızdır. Başbakanı seçer, bakanları tayin eder.

Yürütmenin ikinci kanadını teşkil eden bakanlar kurulu, başbakanın belirlediği ve cumhurbaşkanının tayin ettiği bakanlardan ve başbakandan oluşur. Bakanlar kurulu meclisten güven oyu almak zorundadır. Bakanlar kurulu ekonomik konularda yasa gücünde kararnâmeler çıkarabilir.

Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti anayasasının Türkiye Cumhuriyeti sisteminde bulunmayan, yönetim ve idare teşkilâtıyla ilgili bir müessesesi vardır: Yüksek yönetim denetçisi (Ombudsman). Önce İskandinav ülkelerinde, sonra Birleşik Krallık'ta görülen bir benzerine Fransa'da da yer verilen bu makam yönetimin hizmet ve faaliyetlerinin mevzuata ve mahkeme kararlarına uygun olarak yapılıp yapılamadığını denetler, yetkililere raporlar sunar. Bu makam 1982 Türkiye Cumhuriyeti anayasasında düzenlenen Devlet Denetleme Kurulu'na benzetilebilirse de sürekli işleyiş, kendi başına harekete geçme ve diğer imkânları bakımından ayrı bir müessesedir.

Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde mahallî idareler bölge, belediye ve köylerdir. İl düzeyinde değil bölge çapında yerel yönetim öngörülmüştür.

Yargı organı bağımsız mahkemeler ve en üstte yer alan yüksek mahkemeden oluşur. Kıbrıs Türk Yüksek Mahkemesi anayasa mahkemesi, yüce divan, yargıtay ve yüksek idare mahkemesi görevlerini yapar. Bir başkan ve yedi yargıçtan meydana gelir. Anayasa mahkemesi görevini başkan ve dört yargıç yerine getirirken başkan ile iki yargıç veya sadece üç yargıç yargıtay ya da yüksek idare mahkemesi olarak görev yapar.

Anayasaya aykırılık, anayasada belirtilen makam, kuruluş, kurum ve kişilerin açacakları iptal davası veya mahkemeler tarafından yüksek mahkemeye iletilmek suretiyle ileri sürülebilir.

Anayasa mahkemelerin kuruluşunu, bağımsızlığını, yargıçların teminat altında olmasını düzenledikten başka ayrı bir bölüm halinde askerî yargı ve askerî yargıtay da öngörmüştür. Ayrıca başsavcılık makamı görev ve yetkileri de anayasada yer almaktadır.

Anayasa Kıbrıs'ın siyasî durumu ve şartları sebebiyle bazı geçici hükümler de koymuştur. Bunlar, devlet sınırları dışında kalan taşınmaz mallarla orman tarlaları ve yönetimin yeni anayasa kurallarına uyumuyla ilgilidir.

15. Küveyt. Küveyt Emirliği XVIII. yüzyıl ortalarında (1756) başlayan Âl-i Sabâh hânedanı tarafından yönetilen bir monarşidir. Osmanlılar'ın son dönemlerinde (1914) başlayan İngiliz himayesi 1961'de sona ermiştir. Mevcut anayasası 1962 tarihlidir. Ancak 1976'da bu anayasanın bazı önemli hükümleri askıya alınarak bütün güçler yürütme organında toplanmıştır. Böylece yeni bir anayasa arayışı içine girildiği anlaşılmaktadır. Bu amaçla mevcut anayasada yapılması gereken değişiklikleri hazırlayacak bir komite teşkili öngörülmüştür. Anayasa değişikliklerinde İslâmî şeriatın ruhu doğrultusunda hareket edilmesi de istenmektedir.

Halen bir kısım hükümleri askıya alınmış olan 1962 anayasasına göre Küveyt Arap milletinin bir parçasıdır. Dini İslâm'dır ve yasamanın başlıca kaynağı şeriattır. Devlet, Mübârek es-Sabâh sülâlesinden gelen emîr tarafından yönetilir. Veliahdın belirlenmesi de anayasa hükümleri arasında yer alır. Emîr veliahdı seçer ve tayin eder, millî meclis de bunu onaylar.

Anayasaya göre Küveyt yönetim sistemi demokratiktir, egemenlik bütün kuvvetlerin kaynağı olan halktadır. Küveyt anayasası, devlet ve hükümet sistemiyle ilgili birinci kısımdan sonra Küveyt toplumunu oluşturan temel unsurlara, adalet, hürriyet ve eşitlik ilkelerine, aile ve din, ahlâk ve vatanseverlik değerlerine, gençliğin korunmasına, gelişmesine, sosyal yardımlaşmaya, İslâm ve Arap mirasının korunmasına, eğitim, bilim ve sanatın geliştirilmesine, mülkiyet hakkına, tabii servet ve kaynakların devlete ait olması esasına, işçi ve işveren ilişkilerinde iktisadî ilkelere ve

sosyal adalete uygunluğa yer verdiği ikinci bir kısım öngörmüştür. Üçüncü kısımda ise başlıca kamu hak ve ödevleri şu şekilde düzenlenmiştir: Küveyt vatandaşlığı, kişi hürriyeti ve güvenliği, kanunsuz suç ve ceza olmayacağı esası, cezaların şahsîliği, inanç ve ibadet hürriyeti, düşünce, ifade, bilimsel araştırma ve basın hürriyetleri, konut dokunulmazlığı, haberleşmenin gizliliği, zorla çalıştırma yasağı, toplantı ve dernek kurma hürriyeti, başvuru hakkı, millî savunma ödevi ve vergi yükümlülüğü.

Anayasa geleneksel sisteme uygun olan yasama, yürütme ve yargı ayırımını yapmakla birlikte bu organların başına devlet başkanını yani emîri koymuştur.

Emîr yetkilerini bakanlar eliyle kullanır. Başbakanı ve bakanları tayin ve görevden alma yetkileri de ona aittir. Bakanlar topluca veya tek tek emîre karşı sorumludurlar. Kanun teklifi, kanunların yürürlüğe konması yetkileri de emîre tanınmıştır. Emîrin tekrar görüşülmek üzere meclise gönderdiği bir metnin kanunlaşabilmesi için üçte iki çoğunlukla kabulü gerekir. Başkumandan emîrdir. Saldırı savaşı anayasa tarafından yasaklandığı için emîr ancak savunma savaşı ilân edebilir. Para emîr adına basılır.

Yasama organı görevini millî meclis yerine getirir. Meclis genel ve gizli oyla dört yıl için seçilmiş elli üyeden oluşur. Meclis dışından tayin edilmiş bakanlar olursa onlar da bu üyeler arasında kabul edilir. Meclisten geçmeyen hiçbir kanun yayımlanamaz ve yürürlüğe konulamaz. Millî meclis soru ve gensoru yoluyla bakanlar kurulunu denetleyebilir. Güvensizlik tek tek bakanları da hedef alabilir. Ancak meclisin başbakanla anlaşamaması halinde durum devlet başkanına intikal ettirilir. Bu takdirde emîr başbakanı görevden alabileceği gibi meclisi feshedip seçimleri de yenileyebilir.

Yürütme bakanlar kurulu tarafından yerine getirilen bir görevdir. Başbakan bakanlar kurulunun iş birliği içinde hareket etmesini sağlar. Kararnâme çıkarılmasını gerektiren işlerde bakanlar kurulu kararlarının emîrin onayına sunulması mecburidir.

Yargı temel hak ve hürriyetlerin teminatı olarak görülmekte ve tarafsız hâkimlere emanet edilmektedir. Herkes mahkemelere başvurma

hakkına sahiptir. Anayasa adlî ve askerî mahkemelerin, idarî yargı görevini yerine getirecek devlet şûrasının ve yargının başında yer alacak bir yüksek şûranın kurulmasını öngörmüş ve düzenlemeyi kanuna bırakmıştır. Ancak devlet şûrasının kurulması mecburi değildir, anayasa sadece böyle bir idarî yargı merciinin kurulabileceğini belirtmiştir.

Küveyt anayasasının değiştirilmesi, genel olarak anayasalarda yer alan esaslara bağlıdır. Fakat uygulamada emîr söz konusu esaslara uyulmadan değişiklik yapılmasını emretmiştir. Esasen anayasa emirlik sisteminin, hürriyet ve eşitlik ilkelerinin değiştirilmesinin teklif edilemeyeceğini belirterek özellikle emîrin hukukî durumunu garanti altına almış ve bunu ön planda tuttuğunu göstermiştir.

16. Libya. Asırlarca Osmanlı İmparatorluğu’nun bir eyaleti olan Libya XX. yüzyılın başlarında İtalyan hâkimiyeti altına girmiştir. Uzun süren bağımsızlık mücadelesinden sonra II. Dünya Savaşı’nın ardından İtalya ile yapılan barış antlaşması üzerine bağımsızlık imkânı doğmuş, 21 Kasım 1949’da Birleşmiş Milletler Genel Kurulu Libya’nın 1 Ocak 1952 tarihi itibariyle bağımsız bir ülke olmasını kabul etmiştir. 1950’de kurucu bir millî meclis oluşturulmuş, Libya’nın federal bir anayasa sistemi ile yönetilmesi kararlaştırılmıştır.

7 Ekim 1951’de Libya federal anayasası yayımlanarak yürürlüğe konmuş, 2 Şubat 1952’de ilk seçimler yapılmıştır. Daha sonra iç ve dış siyasî şartların da etkisiyle bu anayasa değişikliklere uğramıştır.

1 Eylül 1969’da Libya’da bir ihtilâl olmuş ve Türkiye’de tedavi görmekte olan Kral İdris devrilerek yönetime Albay Kaddâfi hâkim olmuştur. İhtilâl yönetimi önce geçici bir anayasa yayımlamış ve 1951 anayasasını bütün değişiklikleri ve sonuçlarıyla iptal etmiştir. Geçici anayasa otuz yedi maddeden ibaret kısa bir beyannâmedir. 11 Aralık 1969 tarihli bu beyannâmeden sonra halk kongresinin teklifine uyularak halen yürürlükte olan anayasa sistemine geçilmiştir. Bugünkü sisteme göre Sosyalist Halkın Libya Arap Cemâhiriyesi resmî adı verilen devletin anayasası Kur’an’dır. İhtilâlin yeni beyannâmesi doğrudan demokrasi müesseselerine yer vermek için halk kongresini, komitesini, meslek birliklerini ve umumi halk kongresini öngörmektedir. On maddelik bu beyannâme gerekli diğer

düzenlemeleri kanuna bırakır. Bakanlar kurulu, başbakan ve bakan terimleri ise terkedilmiş, yerine umumi halk kongresi genel sekreterliği, genel sekreter ve sekreter terimleri kullanılmıştır.

17. Lübnan. 400 yıl kadar Osmanlı Devleti'nin bir parçası olarak yönetilen Lübnan 1920'de Suriye ile birlikte Fransız mandası altına girdi. 1926'da Lübnan anayasası kabul edildi. Bu anayasa nisbeten güçlü bir başkanlık ile zayıf etkili ve iki meclisli bir yasama organını öngörüyordu. Zaman zaman değişiklikler geçiren 1926 anayasası iktisadî ve siyasî sebeplerle Fransız yüksek komiseri tarafından 1932-1936 döneminde askıya alındı. 1936'da başkanlık seçimleri yapıldı. II. Dünya Savaşı'nın başlaması üzerine yüksek komiser meclisi feshetti.

1943'te Fransa'nın muhalefeti ve baskılarına rağmen o yıl yapılan seçimler sonucu oluşan meclis, oy birliğiyle manda döneminden kalma hükümlerle ilgili anayasa değişikliklerini gerçekleştirdi. Esasen daha 1941'de işgal altındaki Fransa'nın değil direniş kuvvetlerinin kumandanı olan De Gaulle'ün temsilcisi tarafından Lübnan'ın bağımsızlığı şeklen ilân edilmişti. 1947'de dördüncü ve son değişiklikler yapılarak Lübnan Cumhuriyeti anayasası bugün yürürlükte olan şeklini aldı.

Halen iç ve dış etkilerle fevkalâde karışık ve istikrarsız durumda bulunan Lübnan'ın, din ve mezhep farklılıklarına göre oluşan parlamento üyelikleri ve devlet organları vardır. 1960'tan itibaren parlamento üyeliklerinin sayısı altmış altıdan doksan dokuza çıkmış, Mârûnîler'e otuz, Ortodokslar'a on bir, Katolikler'e altı, Ermeni Ortodokslar'a dört, Protestan ve diğer hıristiyanlara üç, Sünnîler'e yirmi, Şiîler'e on dokuz, Dürzîler'e ise altı sandalye ayrılmıştır. Lübnan'da 1947 değişiklikleri sonrasında kabul edilen ve yazılı olmayan bir anlaşmaya göre başkanlık Mârûnîler'e, başbakanlık Sünnî müslümanlara, meclis başkanlığı Şiî müslümanlara, silâhlı kuvvetler başkumandanlığı da gene Mârûnîler'e verilmiştir.

Lübnan anayasası 102 maddelik kısa bir metindir. Birinci bölümde devletin ve ülkenin nitelikleri, sınırları belirtilir. Genel hükümler, yasama ve yürütme güçlerinin yer aldığı ikinci bölümden sonra cumhurbaşkanının seçimini ve anayasanın değiştirilmesi konularını düzenleyen üçüncü bölüm gelmektedir. Son bölümlerde ise yüce divan, malî hükümler ve geçici

hükümler bulunmaktadır.

Lübnan anayasası cumhurbaşkanının veya meclisin teşebbüsü üzerine değiştirilebilir. Ancak değişikliklerin kabulü üçte iki, hükümetin tasarıya katılmaması halinde ise dörtte üç çoğunluğu gerektirmektedir. Bu takdirde de cumhurbaşkanının meclis seçimlerinin yenilenmesine karar verme yetkisi vardır. Bundan dolayı Lübnan anayasası katı sayılabilecek örneklerdendir.

Lübnan bağımsız, bölünmez, tekçi yani federatif olmayan bir devlettir. Şekli cumhuriyettir. Klasik temel hak ve hürriyetler 1926'da kabul edilen biçimiyle kısaca sayılmıştır ve halen bu muhtevayla yürürlüktedir: Eşitlik, kişi hürriyeti ve güvenliği, kanunsuz suç ve ceza olmayacağı ilkesi, vicdan ve din hürriyeti, konut dokunulmazlığı, ifade, basın, toplanma, dernek kurma hürriyetleri ve mülkiyet hakkı ile çalışma hakları gibi.

Yasama organı 1927'de yapılan değişiklikle tek meclisli hale getirilmiştir. Cumhurbaşkanı ile meclis kanun teklif etme yetkisine sahiptir.

Altı yıl için meclis tarafından seçilen cumhurbaşkanı ile cumhurbaşkanınca tayin edilip görevden alınabilen bakanlardan oluşan bakanlar kurulu arasında başbakanı seçme ve tayin yetkisi de cumhurbaşkanına tanınmıştır. Cumhurbaşkanı bakanlar kurulunun da olumlu görüşünü alarak meclisi feshedip seçimleri yenileyebilir.

Yargı gücü, kanunun öngöreceği hukukî teminat altında çalışan bağımsız hâkimlerin oluşturduğu mahkemelere aittir. Mahkemelerin türleri, dereceleri, yetki ve çalışma usulleri kanun koyucunun düzenlemesine bırakılmıştır. Ayrıca meclisin kendi üyeleri arasından seçtiği yedi milletvekili ile sekiz yüksek hâkimden oluşan bir yüce divan vardır. Bu mahkemenin başkanlığını en kıdemli hâkim yapar. Kararlar en az on oyla alınabilir.

18. Malezya. 1957'de bağımsızlığını kazanan Malaya Federasyonu yerine 1963'te kurulan Malezya Federasyonu anayasası, esas itibariyle 1957'de kabul edilen Malaya Federasyonu anayasasıdır ve zaman içerisinde bazı

değişiklikler geçirmiştir. Bunların en önemlileri 1965, 1971 ve 1976 yıllarında yapılanlardır.

Malezya federal anayasası 181 maddeden oluşan, ancak çok ayrıntılı olduğu için çok uzun bir metindir. Anglosakson tipi bir anayasadır. Ayrıca federasyonu gerçekleştiren birlik antlaşmasını, bazı federe devletleri ilgilendiren özel düzenlemeleri ve ekleri de ihtiva etmektedir.

Anayasanın planı federal sistemlerdeki metinlere benzer şekilde şu bölümlerden oluşmaktadır: 1. Devletler, din ve federasyonun hukuku; 2. Temel hürriyetler; 3. Vatandaşlık; 4. Federasyon; 5. Federe devletler; 6. Federasyon ile federe devletler arasındaki ilişkiler; 7. Malî hükümler; 8. Seçimler; 9. Yargı; 10. Kamu hizmetleri; 11. Olağan üstü ve âcil hallerde özel yetkiler; 12. Genel hükümler; 12/A. Sabah ve Saravak devletleri için ek koruyucu hükümler; 13. Geçici hükümler; 14. Mevcut racaların imtiyaz egemenlik ve yetkilerini koruyan hüküm.

Anayasanın federal devlet kanunuyla değiştirilmesi mümkündür. Ancak bunun için parlamentonun üçte iki çoğunluğu gereklidir. Ayrıca Malezya anayasası bazı önemli ve federasyonun temelini ilgilendiren konularda değişiklik yapılmasını da yasaklamıştır. Meselâ yeminlerin şekillerini ve metnini ihtiva eden anayasa ekleri bu durumdadır. Senatörlerin seçimi veya görevlerinin son bulmasını düzenleyen ek metin de aynı şekilde korunan hükümler arasındadır. Parlamentonun kanun koyma yetkisini etkileyen anayasa değişikliği de yapılamaz. Bir kısım değişiklikler ise geleneksel reislerin toplantısında alınacak onay ile gerçekleştirilebilir. Meselâ Raja-Raja Meclisi adı verilen bu kurulla ilgili 38. maddenin değiştirilebilmesi adı geçen meclisin teklife katılmasına bağlıdır.

Malezya anayasasına göre Malezya Federasyonu Johore, Kedah, Kelantan, Malaka, Negeri Sembilan, Pahang, Henang, Perak, Perlis, Sabah, Saravak, Selangor ve Trengganu devletlerinden oluşur. Federasyonun dini İslâm'dır. Ancak barış ve âhenk içinde uygulanmak kaydıyla diğer dinlerin ibadetleri de yerine getirilebilir. Kural olarak racası bulunan devletlerde dinî lider de racadır. Federasyonda İslâmî reis "yang di-pertuan agong"dur (yüksek başkan). Parlamento, İslâm dininin gerekleri bakımından yang di-pertuan agonga danışmanlık yapmak üzere bir konsey kurulmasını kanunla

öngörebilir.

Klasik temel hak ve hürriyetler ayrıntılı şekilde anayasada yer almıştır: Kölelik ve zorla çalıştırma yasağı, kişi hürriyeti, ceza hükümlerinin geriye yürümezliği, eşitlik, seyahat, ifade, toplanma ve dernek kurma hürriyetleri, din hürriyeti, eğitim görme hakkı ve mülkiyet hakkı gibi. Anayasa, tarihî sebeplerin ve federasyon olmasının sonucu olarak vatandaşlık konusuna da önem vermiş ve ayrıntılı hükümler getirmiştir.

Federasyonun Organları. Racalar meclisi tarafından beş yıl için seçilen yüksek başkan (yang di-pertuan agong), racalar meclisi, yürütme organı ve federal yasama organıdır.

Başkan kural olarak yürütme gücünü kullanır. Bakanlar kurulu veya bu kurul tarafından yetkili kılınan bakanlar da bu yetkiyi kullanabilirler. Fakat parlamento gerektiği takdirde bir kanun çıkararak yürütme görevini başka kişilere de verebilir. Yüksek başkan silâhlı kuvvetlerin de başkumandanıdır. Kabine, işlerinde yardımcı olmak ve görüşlerini bildirmek üzere başkan tarafından belirlenir. Başkan temsilciler meclisi içinden güven oyu alabilecek durumda gördüğü bir kişiyi başbakan tayin eder; bakanlar da başbakanın görüşü üzerine gene başkan tarafından tayin edilirler. Kabine bütün olarak parlamentoya karşı sorumludur.

Parlamento iki kanatlıdır: Senato ve temsilciler meclisi. Senato (Divan Negara) anayasanın eklerine göre seçilmiş ve tayin edilmiş altı yıl görev yapan üyelerden oluşur. Her federe devletten iki senatör seçilirken otuz iki üyeyi de yüksek başkan tayin eder. Ancak parlamento devletlerden seçilecek üye sayısını kanunla üçe çıkarabilir. Temsilciler Meclisi (Divan Rakyat) ise 154 üyeden meydana gelir. Bunlar, federe devletlere göre dağılan sayıda toplam olarak 149 üye ile federal topraklar içinden seçilen beş üyedir. Senatör seçilebilmek için otuz, temsilciler meclisine üye olabilmek için de en az yirmi bir yaşında olmak gerekir. Anayasa, yasama usul ve esaslarını bir iç tüzük gibi ayrıntılı şekilde ortaya koymuştur.

Federe devletlerin imtiyaz ve yetkileri anayasanın teminatı altındadır. Esasen diğer federal devlet sistemlerinde görüldüğü gibi Malezya’da da federal kanunlarla federe devlet kanunları konuları itibariyle ayrılmıştır.

Federal kanun konusu işlerin veya diğer devletlerle birlikte ya da onlara paralel olarak çıkarılabilecek kanunların listesi anayasa ekleri arasındadır. Meselâ dış işleri, pasaport, vize, silâhlı kuvvetler, ceza ve hukuk yargılama usulleri, vatandaşlık, vergi, borç alma işleri gibi konularda federal parlamento yetkilidir. Federe devletler ise İslâm hukukunun şahıs ve aile hukuku dalları, özellikle miras, evlenme, boşanma, evlât edinme, vakıf gibi konularıyla ilgili kanunları çıkarabilirler. Ayrıca paralel olarak yani hem federal devlet hem de federe devletler tarafından çıkarılabilen kanunlar vardır: Tabiatın korunması, millî parklar, şehir planlaması ve sağlığın korunması gibi. Anayasa, Sabah ve Saravak devletleriyle ilgi olarak bazı farklı düzenlemeler de kabul etmiştir.

Yargı, Malezya anayasasının çok ayrıntılı bir şekilde düzenlediği organlar arasındadır. Yargı yetkisi bir federal mahkeme ile iki yüksek mahkemeye ve federal kanunların öngöreceği alt mahkemelere verilmiştir. Federal mahkeme anayasanın kendisine verdiği, federe devletler arasındaki problemleri incelemek ve federal devletin yasama alanına müdahale edilip edilmediğini tesbit görevleri yanında yüksek mahkemelerin kararlarına karşı yapılacak başvuruları da son derece olarak inceleyen üst yargı merciidir. Bir başkan ile yüksek mahkemelerin baş yargıçlarından ve dört yargıçtan oluşur. Devlet başkanı racalar meclisine danıştıktan ve başbakanın görüşünü aldıktan sonra bu yüksek hâkimleri tayin eder. Federal mahkemeye tayin edilecek yargıçların sayısında değişiklik yapmaya devlet başkanı yetkilidir.

İki yüksek mahkemeden biri Malaya devletlerinde, diğeri ise Sabah ve Saravak devletlerinde görev yapar. Malaya yüksek mahkemesinde son duruma göre on altı, diğerinde de sekiz üyeden fazla yargıcın bulunmaması esastır. Ancak yüksek başkan aksini öngörebilir.

Anayasa yüksek mahkemeler arasında yargıç transferinden yetki kullanımlarına, danışma ve istînaf başvurularının usullerinden federal mahkeme başkanı ve yüksek mahkeme başkanlarının yetersizlikleri halinde uygulanacak hükümlere kadar düzenlemeler yapmıştır.

Malezya anayasasının kamu hizmetleriyle ilgili onuncu bölümünde silâhlı kuvvetler, adliye ve hukuk hizmetleri, zâbıta, demiryolları, eğitim gibi

hizmetler sayılmıştır. Genel kurallara tâbi kamu görevlilerinin dışında kalan istisnaî görevliler de bu bölümde belirtilmektedir. Bu görevliler arasında dinî işlerle ilgili dairelerin başkanı, sekreteri, müftü ve kadılar da yer almaktadır. Anayasa, söz konusu kamu hizmetlerinin bazıları için komisyonlar oluşturulmasını emretmiştir. Kamu görevlilerinin maaşları, hakları, bu hakların korunması da anayasanın hükümleri arasındadır.

Anayasadaki en önemli bölümlerden biri de olağan üstü ve âcil hallerle ilgili olanıdır. Ülkenin bütününün veya bir kısmının güvenliği ya da ekonomik hayat tehdit altında ise yüksek başkan olağan üstü durum ilân edebilir. Olağan üstü durumu ilân eden kararnâme, her iki meclisin birlikte yapacağı toplantıya onay için sunulur. Onaylanmayan kararnâme etkisini kaybeder. Meclislerin toplanmasına kadar geçecek süre içinde söz konusu kararnâmeye dayanarak başkan kanun hükmünde kararnâmeler de çıkarabilir.

19. Mali. XIX. yüzyıl sonlarına doğru Fransız hâkimiyeti altına giren ve böylece Fransız koloni mevzuatına tâbi olan Fransız Sudanı, II. Dünya Savaşı'ndan hemen sonra başlayan bağımsızlık hareketlerinden etkilendi. 30 Eylül 1958 tarihinde Fransız Sudanı bir anayasa referandumuna gitti ve Fransız Birliği içinde Sudan Birliği adıyla özerk bir cumhuriyet haline geldi. Daha sonra Senegal de bu birliğe katılarak beraberce Batı Afrika Federasyonu'nu oluşturdular. 4 Nisan 1959'da Fransız Birliği bünyesinde oluşan bu federasyon Mali adını aldı. Mali Federasyonu bağımsızlığının tanınması için Fransız Birliği'ne başvurdu. 22 Haziran 1960'ta Mali'ye bağımsızlık verildi. Aynı yılın ağustosunda Senegal federasyondan ayrıldı. 22 Eylül 1960'ta ise yeni anayasa yürürlüğe konuldu ve Mali Federasyonu adı da bırakılarak Mali Cumhuriyeti adı kullanılmaya başlandı.

Bağımsızlık ve yeni anayasadan sonra benzeri örneklerde olduğu gibi Mali'de de siyasî çalkantılar, istikrarsızlıklar ve müdahaleler ortaya çıktı. 1968 Kasımında kansız bir hükümet darbesi oldu, 1960 anayasası yürürlükten kaldırılarak geçici bir anayasa uygulandı. 2 Haziran 1974'te yeni bir anayasa kabul edildi. 1981'de ise bu anayasa da önemli değişikliklere uğradı.

Bir başlangıç ile seksen bir maddeden oluşan Mali Cumhuriyeti anayasası

1958 Fransız anayasasına kısmen benzeyen bir yapıya sahiptir. Toprak bütünlüğü ile ilgili hüküm dışında anayasada değişiklik yapılabileceği kabul edilmiştir. Fakat millî meclisin en az beşte dördünün oyu ile yapılan değişiklikler bir yana bırakılırsa üçte iki çoğunlukla gerçekleştirilmek istenen değişikliklerin halk oyuna sunulması mecburidir. Anayasa değişikliğini teklif yetkisi cumhurbaşkanına ve milletvekillerine tanınmıştır.

Mali Cumhuriyeti'nin nitelikleri bölünmez, demokratik, laik ve sosyal devlet şeklinde özetlenmiştir. Bu demokratik yapıda "parti"nin çok önemli bir yeri vardır. Devletin ırk, cins, dil ve din ayırımı yapamayacağı ve herkesin kanun önünde eşitliğini teminat altına alacağı belirtilmiştir. Resmî dil Fransızca'dır. Seçimlerin genel, eşit ve gizli oyla olması emredilmiştir. Etnik, ırk veya din yönünden ayırımcılık ve bölgeci propaganda yasaktır.

Klasik hak ve hürriyetler anayasada sayılmıştır. Bunlar kanunsuz suç ve ceza olmaması, cezaların şahsîliği, konut dokunulmazlığı, din ve inanç hürriyeti, laik eğitim, mülkiyet hakkı, toplanma, teşebbüs ve seçilme haklarından meydana gelmektedir.

Mali Cumhuriyeti'nin en önemli organı cumhurbaşkanlığıdır. Tek dereceli bir seçimle genel oyla seçilen cumhurbaşkanının görev süresi altı yıldır. Cumhurbaşkanı adayını parti üst yöneticileri belirler, seçimlerin dürüstlüğünü ise yüksek mahkeme gözetir. Cumhurbaşkanı devletin ve silâhlı kuvvetlerin başıdır. Başbakanı ve bakanları tayin eder. Bakanlar ve başbakan cumhurbaşkanına karşı sorumludur. İdarenin de en yüksek makamı olan cumhurbaşkanı üst düzey yöneticilerini tayin yetkisine sahiptir. Yüksek mahkeme üyeleri, elçiler, bölge valileri cumhurbaşkanı adına bakanlar kurulu tarafından tayin edilirler.

Yasama yetkisi millî meclistedir. Dokunulmazlıkları bulunan milletvekilleri üç yıl için genel ve tek dereceli seçimle belirlenirler. Kanunları yalnız meclis çıkarabilir. Cumhurbaşkanı bir kanunu yeniden görüşülmek üzere geri gönderebilir. Bu takdirde aynı metnin kabulü için üçte iki çoğunluk aranır. Fransız sisteminde olduğu gibi bu anayasada da kanun alanı geniş bir şekilde belirlenmiştir: Temel haklar, şahsî haller, suçların tesbiti, vergiler, adalet teşkilâtı gibi. Ayrıca hükümetin de kanun hükmünde kararname çıkarabilme yetkisi vardır. Meclis gerekli görülen hususlarda hükümetin

açıklama yapmasını isteyebilir.

Mali Cumhuriyeti’nde yargı, Mali halkı adına karar veren bağımsız mahkemelerce yerine getirilir. Yargı organının başında yüksek mahkeme vardır. Yüksek mahkemenin birkaç fonksiyonu olduğundan teşkilâtı da buna göre düzenlenmiştir. Gerçekten mahkemenin anayasa, adlî işler, idarî yargı işleri ve hesap işleri ile ilgili bölümleri bulunmaktadır. Ayrıca yüksek mahkeme seçimlerin kurallara uygunluğunu da denetler. Kanunların anayasaya uygunluğunu denetleme yetkisini ise cumhurbaşkanı veya millî meclis başkanının başvurusu üzerine kullanır. Bu husustaki kararları on beş gün içinde verir. Acele hallerde söz konusu sürenin sekiz güne kadar indirilmesi mümkündür.

Yüce divan görevini, her yeni seçimden sonra millî meclisin seçtiği üyelerden oluşan bir kurul yerine getirir. Divanın başkanı divan üyeleri arasından ve üyeler tarafından seçilir. Mali Cumhuriyeti’nin kısa sayılabilecek anayasası mahallî idarelerin kuruluş ve düzenlenişini kanun koyucuya bırakmıştır.

20. Mısır. 1517’den 1914’e kadar Osmanlı idaresinde kalan Mısır’da anayasa çalışmaları Osmanlı Devleti’ne paralel bir şekilde XIX. yüzyılın sonlarında başlar. Bir anayasa komisyonu tarafından hazırlanan ilk Mısır anayasası 7 Şubat 1882’de yürürlüğe girdi. Bir yıldan daha kısa ömürlü olan bu anayasa aynı yıl yürürlükten kalktı. Yerine 1883’te Hidiv Tevfik Paşa tarafından bir organik kanun neşredilerek Mısır’ın anayasal yapısı düzenlendi. 1913’te bu organik kanun tekrar gözden geçirildi. 1914’te İngiltere’nin himayesine giren Mısır bağımsızlığına ancak 28 Şubat 1922’de kavuştu. Bağımsızlığın ardından 3 Nisan 1922’de kurulan anayasa komisyonunun hazırladığı metin 19 Nisan 1923’te yeni Mısır anayasası olarak kabul edildi. 1922’den başlayıp 1953’e kadar devam eden bu dönemde Mısır monarşik bir yapıya sahiptir. 1923 anayasasının bazı hükümleri 1928’de askıya alındı ve 22 Ekim 1930’da yasamanın yetkilerini kısıtlayan ve yönetimin yetkilerini arttıran yeni değişiklikler kabul edildi. İhtilâlden önceki son değişiklik 22 Aralık 1935’te yapıldı.

23 Temmuz 1952’de bir darbeyle idareyi ele alan ihtilâl hükümeti 10 Aralık 1952’de anayasayı yürürlükten kaldırdı ve yeni anayasayı hazırlamak üzere

elli kişilik bir konsey kurdu. Ancak konsey tarafından hazırlanan metni yürürlüğe koymadı. Bunun yerine 10 Şubat 1953'te geçici bir anayasa şartı yayımladı. 18 Haziran 1953'te de monarşi idaresine son verilerek cumhuriyet ilân edildi. 16 Ocak 1956'da yeni bir anayasa şartı kabul edildi. 23 Haziran 1956'da da yeni Mısır anayasası yürürlüğe girdi.

22 Şubat 1958'de Suriye ile birleşerek Birleşik Arap Cumhuriyeti'ni oluşturan Mısır, aynı yılın 5 Martında bu yeni duruma uyum sağlayan yetmiş üç maddelik geçici bir anayasayı kabul etti. Fakat Suriye bu birlikten 1961 yılında ayrıldı. Bu ayrılıktan sonra açıkça belirtilmemiş bile olsa önceki 1956 anayasasının tekrar yürürlükte olduğunu gösteren işaretler vardır. 26 Mart 1964'te yeni bir anayasa daha kabul edildi.

Mısır Arap Cumhuriyeti'nin halen yürürlükteki anayasası, 11 Eylül 1971 günü gerçekleştirilen halk oyu üzerine Devlet Başkanı Enver Sedat tarafından ilân edilerek yürürlüğe konmuştur. Bundan sonra bazı yeni hükümlerin eklenmesini öngören değişiklik metni 22 Mayıs 1980'de halk oyuna sunulmuş ve aynı tarihte kabul edilmiştir. Bu değişiklik sırasında anayasanın değiştirilmesiyle ilgili usul de gözden geçirilmiştir.

Mısır Arap Cumhuriyeti anayasası sonradan eklenen maddelerle birlikte 211 maddeden oluşan oldukça uzun bir metindir. Anayasanın ilânını bildiren ve bir başlangıç görünümündeki kısmından sonra çeşitli başlıklar altında bölümler düzenlenmiştir. Bunlar şöyle sıralanabilir: 1. Devlet; 2. Toplumun temel unsurları; 3. Kamu hakları, hürriyetleri ve ödevleri; 4. Kanun hâkimiyeti; 5. Hükümet rejimi; 6. Genel ve geçici hükümler; 7. Yeni hükümler.

Mısır anayasası katı bir anayasa sayılabilir, çünkü değiştirilmesi bazı güçlükler arzetmektedir. Değişiklik teklifinde bulunma yetkisi cumhurbaşkanına ve halk meclisinin en az üçte birinin imzalı talepte bulunmuş olması şartıyla meclise aittir. Meclis önce değişikliği ilke olarak inceler ve çoğunlukla kabul veya reddeder. Reddedilen değişiklik kapsamındaki hükümler hakkında bir yıl içinde yeniden değişiklik teklifinde bulunulamaz. Kabul edilen değişiklikler ise mecliste görüşülür. Bu defa ilgili maddeler tartışılır, eğer üçte iki çoğunlukla teklif kabul edilirse değişiklik halk oyuna sunulur.

Başlangıç kısımında Mısır halkının çalışan kitleler olarak çabalarını hangi amaçlara yöneltti̇ği belirtilmektedir. Bu amaçların başında dünya barışı ve adalet gelir. İkinci olarak Arap milletinin birliği, üçüncü olarak Mısır'ın kalkınması, gelişmesi ve az gelişmişlikle mücadelesi ifade edilmektedir. Nihayet insan haysiyetinin değeri ile kanunun üstünlüğü dile getirilerek çalışan güçlerin birleşmesinin bir sınıf mücadelesinin aracı olmadığı, demokratik yollardan, sosyal tabakalar arasındaki zıtlıkların ortadan kaldırılacağı anlatılmaktadır. Bu şekilde Mısır Arap Cumhuriyeti ihtilâlinin anlamı ve özelliği de anayasayı izah eder şekilde belirtilmektedir.

İlk bölüm devleti ve niteliklerini anlatır. Ancak aynı nitelikleri tamamlayan ve başka bölümlerde yer verilmiş hükümler de vardır. Bir arada ele alındığında şu nitelikler sergilenir: Mısır Arap Cumhuriyeti demokratik sosyalist bir devlettir. Mısır halkı Arap milletinin bir parçasıdır ve onun birliğini gerçekleştirmeye çalışır. Devletin dini İslâm'dır, resmî dil ise Arapça'dır. İslâmiyet'in kuralları yasama için başlıca kaynaktır. Egemenlik halka aittir. Siyasî sistem çok partililik esasına dayanır. Devlet iktidarının temelinde kanun hâkimiyeti vardır. Bununla bağlantılı olarak anayasa bir yandan hâkimlerin bağımsızlığını düzenlemiş, bir yandan da kanun hükümlerinin ancak yürürlüğe girdikten sonraki olaylara uygulanmasını istisnalar dışında kabul etmiştir. Devletin başşehri Kahire'dir.

İkinci bölümde toplumun temel unsurları ele alınır. Bunlar sosyal ve ahlâkî temellerle ekonomik temeller şeklinde iki alt başlıkta belirtilmiştir. Toplum din, ahlâk ve vatanseverlik üzerine kuruludur. Toplumun temeli ailedir. Ailenin bu önemi sebebiyle anayasa kadının hem ailesine hem de topluma karşı ödevlerini yerine getirebilmesi için gerekli şartların devletçe sağlanmasını emretmiştir. Amaç, kadınla erkeğin siyasî, sosyal, kültürel ve ekonomik alanlarda İslâmî kurallar saklı olmak üzere eşitliğini gerçekleştirmektir. Ahlâkî değerleri korumayı emreden anayasa toplumun din eğitimi seviyesini yüksek tutmasını da istemiştir. Bu yüzden genel öğretim içinde dinî eğitimin başlıca yeri aldığı ayrıca belirtilmektedir. Toplumun ekonomik temellerine gelince bunlar millî ekonomik kalkınma planına bağlanmış, kamu mülkiyeti yanında özel mülkiyet de kabul edilip teminat altına alınmış, miras hakkı açıkça belirtilmiştir. Bir de kooperatif şirketlerin sahip oldukları kooperatif mülkiyet vardır. Yalnız özel mülkiyet

de kalkınma planı çerçevesinde ve millî ekonominin hizmetinde olacaktır.

Üçüncü bölüm kamu hak ve hürriyetleriyle kamuya ait ödevlere ayrılmıştır. Burada birçok klasik hak ve hürriyetin korunduğu görülür: Eşitlik, kişi hürriyeti ve güvenliği, konut dokunulmazlığı, özel hayatın gizliliği, din ve ibadet, düşünce, kanaat ve ifade, basın, bilim ve sanat, toplanma ve dernek kurma, sendika ve federasyonlarını kurma hürriyetleri gibi. Bu arada siyasî mültecilerin iadesi yasaklanmış, insan haysiyetiyle bağdaşmayan muamele, işkence veya eziyet sayılacak şeylerin yapılamayacağı belirtilmiştir. Toplumun temel unsurları arasında gösterilen çalışma, kamu hizmetlerine girme ve öğrenim görme haklarını da bu düzenlemeye eklemek gerekir. Anayasaya sonradan konulan maddelerden bir kısmı basınla ilgilidir. Yalnız burada basın sadece bir kamu hürriyeti olarak değil bir halk gücü, organik ve özerk bir bütün şeklinde düzenlenmiştir.

Rejimin Temel Organları. Mısır Arap Cumhuriyeti anayasası, devletin temel organlarını devlet başkanlığı, yasama organı durumundaki halk meclisi, yürütme organı yönü ile cumhurbaşkanı ve hükümet olarak belirlemektedir. Görüldüğü gibi devlet başkanlığı ile cumhurbaşkanlığı görev ve yetkileri aynı şahısta toplandığı halde ayrı ayrı düzenlenmiştir.

Devlet başkanlığı görevini cumhurbaşkanı yerine getirir. Bu sıfatla cumhurbaşkanı halk egemenliğinin gerçekleşmesini, anayasaya bağlı kalınmasını, kanun hâkimiyetinin, millî birliğin ve sosyalist esasların gözetilmesini sağlar. Devletin çeşitli kuvvetleri arasındaki yetki sınırlarını tayin etmek de devlet başkanının görev ve yetkileri arasındadır. Millî birliğin tehlikeye düştüğü hallerde gerekli âcil tedbirleri cumhurbaşkanı gene bu sıfatla alır. Cumhurbaşkanı, anası ve babası Mısırlı olan Mısır vatandaşları arasından seçilir. En az kırk yaşında olmalıdır. Süresi altı yıldır ve tekrar seçilebilir. Cumhurbaşkanlığı için adayı halk meclisi belirler. Aday olabilmek için meclisin ilk turda üçte ikisinin, sonraki turda ise salt çoğunluğunun oyunu almak gerekir. Bu şekilde belirlenen aday halk oyuna sunulur. Halk oyunda çoğunluğu elde eden aday cumhurbaşkanı seçilmiş olur. Aksi halde meclis yeni bir aday belirler.

Cumhurbaşkanı meclisin üçte birinin ithamı ve üçte ikisinin de kabulüyle yargılanabilir. Burada vatana ihanet veya bir başka cürüm sebebiyle ceza

yargılaması söz konusudur. Yargılamayı, kuruluşu kanuna bırakılmış olan özel bir mahkeme yapar. Anayasa ayrıca cumhurbaşkanına vekâlet veya cumhurbaşkanınca yardımcılarına yetki devri konularını da düzenlemiştir. Diğer hususlar ise cumhurbaşkanının hangi göreviyle ilgiliyse o bölümde yer almıştır.

Yasama Yetkisi. Bu yetki halk meclisindedir. Devletin genel siyasetini, kalkınma planını ve bütçesini belirleyen de meclistir. Halk meclisinin üye sayısı seçim çevrelerine göre değişir. Fakat tek dereceli, gizli oy açık sayım esasına dayanılarak seçilecek bu üyelerin sayısı 350'den az olamaz. Anayasa bu üyelerin en az yarısının da işçi ve köylülerden oluşmasını emretmiştir. Meclise ayrıca cumhurbaşkanı da on kişiden fazla olmamak üzere üye tayin edebilir. Halk meclisinin seçimleri beş yılda bir yapılır. Yasama görevi yapan üyelerin dokunulmazlıkları vardır. Cumhurbaşkanı ve meclis üyeleri kanun teklifinde bulunabilirler. Kanunları meclis kabul eder, cumhurbaşkanı yayımlar. Ancak cumhurbaşkanının kanunları veto yetkisi de vardır. Bu takdirde kanun tasarısının mecliste tekrar görüşülmesi ve bu defa üçte iki çoğunlukla kabulü gerekir. Cumhurbaşkanı da bazı olağan üstü hallerde kanun kuvvetinde kararnâmeler çıkarabilir. Yalnız bunun için meclisin üçte iki çoğunlukla cumhurbaşkanına yetki vermesi gerekmektedir. Ayrıca söz konusu kararnâmelerin sonradan meclisin onayına sunulması da anayasa emridir. Halk meclisi hükümetin denetleyicisi durumundadır. Bunun sonucu olarak meclisin her üyesine hükümet üyelerine soru yöneltme hakkı tanınmıştır. Soruların cevaplandırılması da mecburidir. Aynı kişiler gensoru önergesi de verebilirler. Sonuçta güven oylaması istenebilir. Çoğunluk güvensizlik oyu verirse hükümet veya ilgili üye düşer. Meclis, üye sayısının onda birinin isteği üzerine başbakanın sorumluluğunu da gündeme getirebilir. Bu hükümete yönelik bir gensoru ile başlar. Sorumluluk yönünde karar verilirse durum bir raporla cumhurbaşkanına bildirilir. Cumhurbaşkanı bu raporu meclise geri gönderebilir. Fakat meclis gene aynı raporu benimser ve kabul ederse cumhurbaşkanı söz konusu uyuşmazlığı halk oyuna sunar. Sonuç hükümet lehine ise meclisin seçimleri yenilenir, aksi halde hükümet istifasını verir. Mısır anayasası bu şekilde bunalım çözücü bir formül kabul etmiş olmaktadır. Halk meclisi yalnız hükümet ve bakanlıklar üzerinde değil herhangi bir idarî kuruluş veya organ üzerinde de denetim yetkisine sahiptir. Hatta yürürlüğe konacak bir kamu projesini dahi denetleyebilir, bunları incelemek üzere komisyon kurabilir ya

da mevcut komisyonlardan birini bu işle görevlendirebilir. Anayasa halk oyuna sunulup kabul edilmesi şartıyla meclisin feshine ve seçimlerin yenilenmesine de imkân tanımıştır. Böyle bir ihtiyaç doğduğunda cumhurbaşkanı meclis toplantılarını erteleyip konuyu halk oyuna sunar. Eğer halk mutlak çoğunlukla bunu onaylarsa meclis dağılır ve yeni seçimlere gidilir. Bu şekilde parlamenter sistemin önemli unsurlarından biri Mısır anayasasında yer almış olmaktadır.

Yürütme. Bir yandan cumhurbaşkanı, bir yandan da bakanlar kurulu tarafından gerçekleştirilir. Aslında yürütme yetkisinin sahibi cumhurbaşkanı, uygulama cihazı ise bakanlar kuruludur. Cumhurbaşkanı bu sıfatıyla, devletin genel siyasetini belirler ve uygulamasını gözetir. Genel siyasetin belirlenmesinde, cumhurbaşkanı bakanlar kuruluyla âhenk ve iş birliği içinde olmalıdır. Cumhurbaşkanı, bir veya daha fazla başkan yardımcısı tayin edebilir. Başbakanı, başbakan yardımcılarını ve bakanları cumhurbaşkanı tayin ettiği gibi, onları toplantıya çağırmak ve toplantılarına başkanlık etmek yetkisine de sahiptir. Cumhurbaşkanı bakanlardan rapor da isteyebilir. Yürütme görevinin bir sonucu olarak, âcil tedbirlere başvurulmasını gerektiren hallerde, halk meclisi de toplantı halinde değilse, kanun kuvvetinde kararnâmeler çıkarma yetkisi cumhurbaşkanına tanınmıştır. Bu yetki, meclisten bir yetki devri olmaksızın kullanılabildiği için devlet başkanı sıfatıyla çıkardığı kanun hükmünde kararnâmelerden farklıdır. Fakat bunlar da meclisin onayına sunulur. Aksi halde, geçmişe etkili olarak yürürlükten kalkarlar. Meclisin, söz konusu kararnâmeleri reddetmesi durumunda da sonuç aynıdır. Silâhlı kuvvetlerin başkumandanlığı yetkisi de cumhurbaşkanına tanınmıştır.

Bakanlar kurulu cumhurbaşkanı ile iş birliği halinde devletin genel siyasetini oluşturur ve uygular; bütçeyi, kanun ve kararnâme tasarılarıyla genel planı hazırlar. İdarî ve icraî kararlar almak ve uygulanışlarını denetlemek, bakanlık faaliyetlerini takip etmek, yönlendirmek ve koordine etmek yetki ve görevleri de bakanlar kuruluna verilmiştir.

Mahallî Yönetim. Mısır Arap Cumhuriyeti her biri tüzel kişiliğe sahip idarî birimlere ayrılır. Halkın bu kuruluşlardaki temsilcileri olan meclislerin üyeleri tek dereceli seçimle belirlenir. Bu meclislerin en az yarısının işçi ve köylülerden oluşması anayasanın emridir.

Mısır anayasasının kendine has kurumlarından biri de özel yetkili millî danışma kurullarıdır. Bu kurullar cumhurbaşkanına bağlıdır ve devletin genel siyasetinin oluşmasına katkıda bulunurlar.

Yargı. Yargı yetkisi bağımsız mahkemeler tarafından kullanılır. Hâkimler güvenceye sahiptir. Görevlerinden alınamazlar. Hiçbir makam adlî işlere ve davalara müdahale edemez. Yargı organı içinde, idarî uyuşmazlıklara ve disiplin işlerine bakan bir devlet şûrası ile devlet güvenlik mahkemeleri de vardır. Mısır anayasasının yargı yetkisinin kullanımı bakımından öngördüğü önemli bir müessese de yüksek anayasa mahkemesidir. Bu mahkeme bir yandan kanunların ve yürütmenin düzenleyici işlemlerinin anayasaya uygunluğunu denetlerken bir yandan da yasama işlemlerinin yorumunu yapabildiği için benzerlerinden farklı kabul edilebilir. Zira anayasaya uygunluk veya aykırılık yönündeki kararlar gibi yasama metinlerinin yorumları da resmî gazetede yayımlanmakta ve hukuk düzenini etkileyebilmektedir.

Mısır anayasasının halkın hakları, toplumun güvenliği ve sosyalist esasların gözetilmesi amacıyla düzenlediği bir makam da Sovyetler Birliği’nde örneği görülen sosyalist genel savcılıktır. Genel savcı kanunla belirlenen görevleri yönünden halk meclisinin denetimi altındadır.

Anayasa silâhlı kuvvetlerle millî savunma şûrasını da öngörmüştür. Şûra da cumhurbaşkanının oluşturduğu ve yönettiği bir kuruldur ve ülkenin güvenliğini sağlayacak tedbirleri inceler. Mısır anayasası devletin sivil zâbıtasının görevlerini de anahatlarıyla belirlemiştir. Bunların en üst düzeydeki başı ise cumhurbaşkanıdır. Zâbıta halkın hizmetinde vatandaşların güvenliğini, sükûn ve düzen içinde yaşamasını sağlar, kamunun örf ve âdetlerini ve güvenliğini gözetir. 1980’de gerçekleştirilen halk oylaması sonunda Mısır anayasasına eklenen hükümler arasında önemli iki müessese vardır. Bunlardan biri şûra adı verilen danışma meclisi, diğeri ise daha önce de sözü edilen basın gücüdür.

Şûra. 23 Temmuz 1952 ve 15 Mayıs 1971 ihtilâllerinin ilkelerini korumak, millî birliği ve sosyal barışı sağlamlaştırmak, sosyalist demokratik sistemi, kamu hak, hürriyet ve ödevlerini geliştirmek amacıyla gerekli incelemeleri

yapmak ve tekliflerde bulunmak üzere kurulmuştur. Özetle şu konularda tavsiyelerini ve görüşlerini bildirir: Anayasa değişikliği teklifleri, anayasayı tamamlayan kanun tasarıları, sosyal ve ekonomik kalkınma planı tasarısı, milletlerarası barış ve ittifak antlaşmaları, cumhurbaşkanının sevkettiği kanun tasarıları, devletin genel siyasetini ilgilendiren ve cumhurbaşkanının havale ettiği işler. Şûranın üye sayısı 132'den az olamaz. Şûraya seçilecek üyelerin seçim çevrelerine dağılımını kanun gösterir. Şûranın üçte ikisi seçimle, üçte biri ise cumhurbaşkanınca belirlenir. Şûra üyeleri altı yıl için seçilir, tekrar seçilmeleri veya tayinleri mümkündür. Hükümetin şûra önünde sorumluluğu yoktur. Zira şûra bir danışma meclisi olarak düzenlenmiştir. Ancak halk meclisi üyeliği ile şûra üyeliği aynı kişide birleşemez. Şûra gerekli gördüğü takdirde başbakanı veya hükümet üyelerini dinleyebilir. Cumhurbaşkanı ihtiyaç halinde şûrayı feshedebilir. Fesih kararnâmesi yeni seçimlere daveti de ihtiva etmek zorundadır.

Basın Gücü. Mısır anayasası basını da bir devlet organı gibi altı madde ile ayrıca düzenlemiştir. Buna göre basın özerk bir halk gücüdür ve anayasa ile kanuna uygun olarak görevini yerine getirir. Sansür yasaktır. Basın araçları, sermayesi ve malları halkın denetimi altındadır. Gazeteciler kanuna uygun şekilde haber toplamak ve iletmek hakkına sahiptir. Devlet organları ile basın işlerini ve ilişkilerini düzenleyecek ve gözetecek bir yüksek kurul oluşturulmasını da anayasa emretmiştir. Bu kurul basın hürriyetini ve bağımsızlığını sağlamlaştırıp yerleştirirken toplumun temel unsurlarını, millî birlik ve barışı da anayasa gereği korumakla görevli kılınmıştır.

21. Moritanya. Moritanya da Fransız Batı Afrika sistemine dahil bir ülke idi. II. Dünya Savaşı'ndan sonra mahallî makamların yetkilerini arttıran kanunlardan faydalandı. 1950'li yıllarda sömürgeciliğin reddi ve bağımsızlık faaliyeti hızlandı. Önce Moritanya İslâm Cumhuriyeti adı altında, 28 Eylül 1958'de Fransız Birliği'nin özerk bir üyesi olarak kendisini kabul ettirdi. Moritanya'nın ilk anayasası 22 Mart 1959'da yürürlüğe konuldu. Nihayet 19 Ekim 1960 günü Paris'te yapılan antlaşmalar üzerine 28 Kasım 1960'ta Moritanya İslâm Cumhuriyeti bağımsız ve egemen bir devlet olarak ilân edildi.

20 Mayıs 1961'de meclis Moritanya'nın ikinci anayasasını kabul etti. Bu anayasa da Fransız etkisindeki diğer Afrika devletlerinde olduğu gibi

cumhurbaşkanlığı makamında toplanan yürütme gücünün ağır bastığı bir sistemi öngörüyordu. Bundan sonra çeşitli anayasa değişiklikleri yapıldı. Fakat benzeri ülkelerde görülen siyasî ve sosyal çalkantılar Moritanya'da da hükümet darbelerine yol açtı. Bu darbelerden ilki 10 Temmuz 1978'de gerçekleştirildi. Askerî komite demokratik müesseseler yerleşinceye kadar bütün yetkileri kendinde topladı. Anayasa kaldırıldı, yerine kısa bir anayasa şartı kabul edildi. 10 Temmuz 1978 tarihli bu şart, silâhlı kuvvetlerin neden idareyi ele aldığını açıklayan birkaç satırlık bir başlangıçtan sonra on altı maddeden oluşmaktaydı.

Ancak siyasî istikrarsızlık devam etti. 1981'de yeniden müdahaleler oldu. Olaylar ve darbeler 1982 ve 1984 yıllarında da görüldü. Nihayet 12 Aralık 1984'te eski başbakan ve genelkurmay başkanı Taya iktidara geldi. Taya iktidarı da 10 Temmuz 1978 harekâtının temel esaslarını benimsiyordu. Buna uygun olarak 9 Şubat 1985 tarihli yeni bir anayasa şartı kabul edildi. Taya, demokrasiye dönüş ve insan haklarına saygıyı amaçladıklarını, ülkenin de her şeyden önce eğitime muhtaç olduğunu açıklıyordu.

Moritanya İslâm Cumhuriyeti'nin 9 Şubat 1985 tarihli anayasa şartı, bütün gücün Allah'a ait olduğunu belirten kısa bir başlangıçtan sonra on altı maddelik kısa bir metindir. 10 Temmuz 1978 metnine paralel hükümlere yer verilmiştir. Millî kurtuluş askerî komitesinin millî silâhlı kuvvetler adına iktidarı kullandığını, yasama gücünü elinde tuttuğunu, ülkenin genel siyasî hayatını bu komitenin belirlediğini, hükümeti denetleyip antlaşmaları onayladığını açıklar. Bu durumda askerî komitenin yasama organı görev ve yetkilerini de üstlendiği anlaşılmaktadır. Komite üç ayda bir toplanır, ayrıca bir dâimî komite oluşturulmuştur.

Askerî komitenin başkanı devletin de başıdır; yürütme gücünü kullanır, askerî komitenin onaylamasıyla hükümet üyelerini tayin eder. Başkan askerî komiteye karşı sorumludur. Şarta göre askerî komite başkanı görevden uzaklaştırabilir. Söz konusu anayasa şartının demokratik müesseseler kuruluncaya kadar yürürlükte kalması ve gerektiğinde anayasal kararnâmelerle tamamlanması öngörülmüştür.

22. Nijer. Diğer bazı Afrika ülkelerinde görülen gelişmeler XX. yüzyılın başında Fransız hâkimiyeti altına giren Batı Afrika'da da olmuştur:

Başlangıçta bir süre Fransız Batı Afrikası idaresinden sonra 1946 Fransız anayasasının öngördüğü birliğe bağlanma ve vatandaşlık hakkı, mahallî nitelikte demokrasi çabaları, idarî özerklik ve nihayet bağımsızlık. Bağımsızlıktan sonra ortaya çıkan siyasî istikrarsızlıkları hükümet darbeleri ve anayasanın askıya alınması takip eder.

Nijer Cumhuriyeti'nin ilk anayasası 12 Mart 1959'da kabul edildi. 1958 Fransız anayasasının etkisiyle kuvvetli yürütme karakterli bir parlamenter sistem benimsenmişti. Tam bağımsızlık 3 Kasım 1960'ta elde edildi. Aynı yılın 8 Kasım günü 1959 anayasasının yerine yeni bir anayasa yürürlüğe kondu. Bu anayasa bir çeşit başkanlık sistemini öngörüyor ve bu sistemin müesseselerini düzenliyordu.

Ancak 1965'ten itibaren dıştan ve içten müdahaleler başladı, terörist saldırılar oldu. 1974'te hükümet bir askerî darbe ile uzaklaştırıldı. 1960 anayasası askıya alındı, meclis feshedildi; yüksek askeri konseyin kararıyla bütün siyasî partiler ve örgütler kaldırıldı. Yüksek askerî konseyin bildirisine göre silâhlı kuvvetler darbeyi yönetimdeki adaletsizliğe, yozlaşmaya son vermek ve açlık tehdidi altındaki ülkeyi birliğe ve mutluluğa kavuşturmak amacını güderek yapmıştı. Bundan hemen sonra konsey çeşitli kararnâmelerle anayasaya dayalı düzeni kurdu. Normal döneme geçinceye kadar askerî konseyin yasama ve yürütme güçlerini elinde tutup kullanacağı, konsey başkanının aynı zamanda devlet başkanı da olacağı, yeni yargı düzeni oluşturuluncaya kadar yüksek mahkemenin görevleri ve kuruluşlarıyla ilgili hükümlerin yürürlükte kalacağı, başkanın hükümet üyelerini bir kararnâme ile tayin edeceği belirtildi. Ayrıca başbakanın görev, yetki ve sorumlulukları açıklandı.

Nijer Cumhuriyeti'nde anayasa çalışmalarına 1983'ten sonra yeniden başlandı. Nijer hükümetinin isteği üzerine karşılaştırmalı anayasa çalışmaları yapıldı. Ancak bu çabaların 1985'te tekrar durakladığı gözlenmektedir.

23. Nijerya. 1 Ekim 1960'ta bağımsızlığını kazanan ve 1 Ekim 1963'te cumhuriyeti kabul eden Nijerya Federal Cumhuriyeti'nin halen yürürlükteki anayasası Ekim 1979'da kabul edilmiştir ve devletin federal yapısının da gereği olarak uzun bir anayasadır. Kısa bir başlangıçtan sonra toplam olarak

279 madde ve altı ek cetvelden oluşur. Ancak bu anayasa 1983 ve 1985 yılında gerçekleştirilen askerî müdahaleler dolayısıyla bir kısım değişikliklere uğramış ve bazı hükümleri askıya alınmıştır.

Orijinal metnine göre Nijerya anayasasının öngördüğü sistem şöyle özetlenebilir: Başlangıç bölümünde, Nijerya halkının birlik, âhenk ve Afrika dayanışması içinde olduğu, dünya barışına, milletlerarası iş birliğine ve karşılıklı anlayışa katkıda bulunma isteği anlatılarak egemen bir millet olduğu, eşitlik, hürriyet ve adalet ilkelerine bağlılığı belirtilir. Anayasanın genel hükümlerini, anayasanın üstünlüğünü, devletin federal yapısını, federal devletin yasama, yürütme ve yargı güçlerini açıklar ve anayasanın nasıl değiştirilebileceğini gösterir. Anayasanın değiştirilebilmesi için millî meclisin üçte iki çoğunluğundan başka federe devletlerin bütün meclislerinin de en az üçte iki çoğunluklarıyla bir metnin kabulü gerekir. Nijerya anayasası şer‘î esaslara göre karar veren yargı mercilerini öngörmekle birlikte federal devletin de federe devletlerden herhangi birinin de devlet dini kabul edemeyeceğini belirtmiştir.

Yaşama, kişi güvenliği, özel hayat, düşünce, din ve vicdan hürriyeti, ifade, basın ve toplanma hürriyetleri, eşitlik, seyahat hürriyeti ve mülkiyet hakkı gibi temel haklar da anayasada yer almıştır. Yasama, yürütme ve yargı ülkenin federal yapısına uygun olarak anayasada federal ve federe devlet düzeylerinde hükümlere bağlanmıştır. Federal yasama organı millî meclistir. Bu meclis senato ve temsilciler meclisi olarak iki kanatlıdır. Senatoda her federe devletten beş senatör yer alır. Temsilciler meclisinin toplam sayısı ise 450’dir.

Bir kanun tasarısı senatoda veya temsilciler meclisinde görüşülebilir. Teklif veya tasarı hangi mecliste görüşülüp kabul edilmişse oradan diğer meclise sevkedilir. Anayasa iki meclis arasında görüş ve oy farklılıkları bulunması halinde bunun nasıl giderilmesi gerektiğini belirtmiştir. Senatonun da temsilciler meclisinin de görev süresi dört yıldır. Senatör olmak için otuz yaşına, temsilciler meclisi üyesi seçilebilmek için de yirmi bir yaşına ulaşmış Nijerya vatandaşı olmak gerekir.

Her federe devlette bir temsilciler meclisi kurulur. Üye sayısı ilgili devletin federal temsilciler meclisinde bulundurduğu üye tam sayısının üç katıdır.

Kural olarak bu temsilciler meclisi federe devletin kanun tasarı ve tekliflerini görüşüp kabul ederse valinin onayıyla tasarı veya teklif kanunlaşır. Federe meclis de dört yıl için seçilen üyelerden oluşmaktadır.

Federal yürütme organı Nijerya federasyonu başkanıdır. Başkan devletin, yürütmenin ve ordunun da başıdır. Başkan seçilebilmek için otuz beş yaşına gelmiş ve Nijerya vatandaşı olmak gerekir. Ayrıca federasyona bir de başkan yardımcısı seçilir. Başkan hükümetin bakanlarını tayin eder. Atamaları senatonun da uygun bulması gerekmektedir. Başkan, yardımcısına veya bakanlara yetkilerinden ve sorumluluklarından bir kısmını devredebilir.

Federe devletlerde yürütme organı validir. Vali olabilmek için başkan seçilebilmede aranan şartlara sahip bulunmak gerekir. Ayrıca başkan yardımcılığı gibi vali yardımcılığı makamı vardır. Federe devletlerde merkezdeki hükümete benzeyen ve bakanların görevlerini federe devlet düzeyinde yerine getiren yöneticiler tayin edilir. Valinin yapacağı tayinlerin federe meclislerce de uygun bulunması gerekir.

Nijerya anayasası siyasî faaliyetlerin sadece siyasî partiler tarafından yürütülmesini, partiler dışındaki kuruluşların herhangi bir seçimde aday gösteremeyeceklerini kabul etmiştir.

Yargı organı federal mahkemelerle federe devletlerin mahkemeleri tarafından oluşturulur. En üstte Nijerya yüce mahkemesi vardır. Nijerya baş hâkiminin başkanlığında on beşi geçmeyen yüksek hâkimlerden oluşur. Bu mahkeme federal devletle federe devletler arasındaki veya federe devletlerin kendi aralarındaki uyuşmazlıklara doğrudan bakar. Ayrıca bir üst yargı başvuru mahkemesi olarak da görev yapar.

Federal temyiz mahkemesi bir başkan ile en az on beş üyeden meydana gelir. Bu üyelerden en az üçü İslâm hukukunu, yine en az üçü de geleneksel hukuku bilen kişiler olmalıdır. Federal temyiz mahkemesi federal yüksek mahkeme, federe devlet yüksek mahkemesi, federe devlet şer‘iyye istînaf mahkemesi ile federe devlet örf ve âdet hukuku istînaf mahkemesi kararlarına karşı yapılan başvuruları inceler. Nijerya anayasası mahkemelerin teşkilâtını, başvuru hak ve usullerini oldukça ayrıntılı bir

şekilde düzenlemiştir.

Federal yüksek mahkeme üyeleri devlet başkanı tarafından federal yargı kurulunun teklifi üzerine tayin edilir. Federe devletlerde de her devletin yüksek yargı organı durumunda bulunan yüksek mahkemeler kurulması öngörülmüştür. Ayrıca Nijerya anayasasının yer verdiği iki önemli mahkeme daha vardır: Şer'iyye istînaf mahkemesi ile örf ve âdet hukuku istînaf mahkemesi.

Şer'iyye istînaf mahkemesi büyük kadının başkanlığında federe devlet meclisinin belirlediği esaslara göre oluşan bir yargı merciidir. Bu mahkeme, İslâm şahıs hukukunun hükümlerini uygulayan mahkeme kararlarının üst inceleme organıdır. Örf ve âdet hukuku istînaf mahkemesi ise mahkemelerin örf ve âdetler şeklindeki kuralları uygulayan kararlarını inceleme merciidir.

24. Pakistan. 1947'de kurulan Pakistan İslâm Cumhuriyeti'nin halen yürürlükte bulunan üçüncü anayasası millî meclis tarafından 10 Nisan 1973'te kabul edilmiştir. Daha önce kabul edilen 1956 ve 1962 anayasaları belli bir süre sonra yürürlükten kaldırılmıştır. Şu anda yürürlükteki anayasa bir başlangıç ile on iki bölümden ve eklerden oluşan 280 maddelik bir anayasadır. Metnin bu kadar uzun oluşunun bir sebebi Pakistan'ın federal yapısıdır. Anayasa değiştirilmesindeki usul ve şartlar bakımından katı sayılabilir. Çünkü önce millî meclisin üye tam sayısının üçte ikisinin, sonra senato üye tam sayısının mutlak çoğunluğunun kabulü gerekir.

Pakistan anayasası, evrenin bütününde egemenliğin yalnız Allah'a ait olduğunu ve Pakistan'da bu egemenliğin halk tarafından kullanıldığını belirten bir başlangıç kısmına sahiptir. Bu kısımda İslâm'ın emrettiği demokrasi, hürriyet, eşitlik, hoşgörü ve sosyal adalet ilkelerine bağlılık, azınlık haklarına saygı ifade edilmekte, temel hakların güvence altında olduğu açıklanmaktadır.

Birinci kısım Pakistan Devleti'nin yapısına ve bağlı olduğu temel esaslara yer verir. Pakistan bir federal cumhuriyettir, devletin dini İslâm'dır, anayasaya ve kanuna uymak herkesin ödevidir. Temel haklar ikinci kısımdadır. Burada bütün klasik haklar ve hürriyetlerle sosyal haklar

belirtilir: Kişi hürriyeti ve güvenliği, zorla çalıştırılma yasağı, geçmişe etkili ceza vermeme esası, seyahat, toplanma, dernek kurma, ticaret, iş ve meslek edinme, söz, din ve vicdan hürriyetleri, mülk edinme hakkı ve eşitlik gibi.

Devletin bu temel esaslarla ilgili siyasetini de ilkeler halinde belirleyen anayasa İslâmî yaşayış tarzının, Kur'an ve Sünnet'e göre nasıl bir hayat sürüleceğinin öğretilmesini, bu amaçla Arap dilinin yaygınlaştırılmasını, zekât, vakıflar ve camilerin ayrıca teşkilâtlandırılmasını devlete ödev olarak vermiştir. Üçüncü kısımda yer alan esaslar Pakistan Federasyonu ile ilgilidir. Burada başkan, parlamento ve federal hükümet ile ilgili düzenlemeler yer alır.

Başkan devletin başı ve cumhuriyetin birliğinin temsilcisidir. En az kırk beş yaşında ve müslüman olmalıdır. Parlamentonun birleşik toplantısında yapılan oylama ile seçilir. Süresi beş yıldır ve üst üste iki dönemden fazla seçilemez.

Parlamento iki kanatlıdır: Millî meclis ve senato. Millî meclisin üye sayısı 200'dür. Seçim bölgeleri, nüfus sayımı sonuçlarına ve eyaletlerin nüfus durumlarına göre değişebilmektedir. Meclis üyelerinin seçimi beş yılda bir yapılır. Ancak fesih ve seçim yenileme söz konusu olabilir. Millî meclise üye olabilmek için Pakistan vatandaşı olmak, yirmi beş yaşından aşağı olmamak gerekir. Seçme hakkı ise ilk seçimler dışında on sekiz yaşını doldurmuş olan vatandaşlara tanınmıştır. Meclis başbakanın teklifi üzerine başkan tarafından feshedilebilir.

Senato altmış üç üyeden oluşur. Bu üyeler her eyalet meclisinden, özel yönetime sahip kabile bölgelerinden ve merkezden seçilerek belirlenir. Adayların otuz yaşından küçük olmamaları gerekir. Parlamento kanun tasarılarını önce millî mecliste, sonra da senatoda ayrı ayrı görüşerek kabul eder. Tasarıdaki değişiklikler, oylama farklılıkları ve giderilme usulleri anayasada ayrıntılarıyla öngörülmüştür. Ancak anayasaya ekli bölümlerden birinde federal yasamanın konusuna giren işlerle federe devlet yasama organlarının paralel olarak çıkarabileceği kanunlar listeler halinde verilmiştir. Bundan başka cumhurbaşkanı meclisin toplantı halinde olmadığı zamanlarda ve federal yasama kapsamına giren listeyi aşmamak kaydıyla kanun hükmünde kararnâme çıkarabilir.

Federal hükümet başbakan ve bakanlardan oluşur. Başbakan ve bakanlar millî meclis önünde sorumludurlar. Başbakanı meclis üye tam sayısının çoğunluğu seçer. Federal bakanları ise parlamento üyeleri arasından başbakan tayin eder. Millî meclis başbakana güvensizlik oyu verebilir.

Eyalet veya federe devletlerin yönetimleri federal devlet sistemine benzetilerek düzenlenmiştir. Başta cumhurbaşkanı tarafından tayin edilen valiler vardır. Vali millî meclise üye seçilebilme yeterliğine sahip ve ayrıca otuz beş yaşından büyük olmalıdır. Eyalet meclislerinin üye sayıları anayasada gösterilmiştir. Bu sayılara ilâve olarak anayasa hıristiyan, Hindu, Sih, Budist ve Parsî cemaatlerine de az sayıda üyelik verilmesini, bu sayıları belirterek öngörmüştür. Valiler de eyalet meclislerinin yasama faaliyeti yanında cumhurbaşkanı gibi kararnâmeler çıkarabilirler; bu kararnâmeler federe meclisin işlemleri gibi kabul edilir. Eyaletlerde merkezde olduğu şekilde hükümet kurulur. Başbakan ve bakanlar eyalet meclisine karşı sorumludur. Hükümet üyeleri federal devlet üyelerine benzer usulle belirlenir ve denetlenirler. Ancak bu defa seçim ve denetim organı eyalet meclisidir.

Pakistan anayasası yasama konumundaki iş ve yetki bölümünü şöyle düzenlemiştir: Federal yasama listesi sadece parlamentonun çıkarabileceği kanunları gösterir; ortak liste hem federal hem de federe parlamentoların yetkili olduğu kanun konularını belirler; bunların dışında kalan konularda federe parlamentolar yani eyalet meclisleri yetkilidir. Öte yandan anayasada öngörülmemiş olan konularda eyalet hükümeti federal hükümete şartlı veya şartsız yetki devredebilmektedir.

Pakistan anayasası yine çok uzun bir bölüm ve alt başlıklar halinde yargı organını düzenlemiş, usule dair ayrıntıları öngörmüştür. Bu düzenlemeye göre Pakistan yüksek mahkemesi, eyalet yüksek mahkemeleri ve kanunlarla kurulan diğer mahkemeler yargı organını oluşturmaktadır.

Yüksek mahkeme, başkanı devlet başkanı tarafından, diğer üyeleri de başkanın görüşü alınarak yine devlet başkanınca tayin edilen en yüksek yargı merciidir. Görev ve yetkileri ise federal ve federe hükümetler arasındaki uyuşmazlıkları çözümlemek, en üst temyiz veya istînaf mercii

olarak mahkeme kararlarını incelemek, devlet başkanının gerekli görüp havale edeceği hususlarda mütalaa vermek şeklinde özetlenebilir. Yüksek mahkemenin yargıyla ilgili kararları bütün mahkemeleri bağlar.

Eyalet yüksek mahkemeleri de benzer şekilde başyargıcın ve ilgili valinin görüşleri de alınarak başkan tarafından tayin edilen üyelerden oluşur. Bu mahkemeler anayasanın ayrıntılarıyla belirlediği konularda doğrudan doğruya, kendisine bağlı yargı yerlerinin kararları bakımından da üst derece denetim ve hüküm mercileridir.

Pakistan anayasasının dokuzuncu bölümü İslâmiyet'le ilgili hükümlere ayrılmıştır. Bütün mevcut kanunların Kur'an ve Sünnet'e uyumunun sağlanması emredilmiş, bir İslâm ideolojisi konseyi kurulması, bu kurulda İslâm dininin ve felsefesinin ilkelerini bilen kişilerin görev alması istenmiştir. Bu konsey meclislere kanun tasarılarının İslâm'ın gereklerine uygunluğu hakkında görüş bildirebilmektedir. Ancak bunun için başkanın, valinin veya ilgili meclisin beşte ikisinin talepte bulunması gerekir.

25. Senegal. Bir Fransız sömürgesi olan Senegal 15 Kasım 1958 tarihinde bağımsız bir cumhuriyet oldu, daha sonra Fransız Sudanı ile Mali Federasyonu'nu oluşturdu. 24 Ocak 1959'da Senegal ilk anayasasını yürürlüğe koydu. Bu anayasa, parlamenter sisteme dayalı fakat yürütme organı güçlü bir rejime imkân veriyordu. 20 Haziran 1960'ta Mali Federasyonu Fransa karşısında bağımsızlığını kazandı, aynı yıl Senegal federasyondan çekildi ve anayasadaki federasyonla ilgili hükümleri iptal etti. 3 Mart 1963'te yapılan bir halk oylamasıyla 1959 anayasası yerine yeni bir anayasa kabul edildi. Bu anayasada 1967-1983 arasında sekiz değişiklik yapıldı. Bir başlangıç ve doksan iki maddeden oluşan Senegal anayasası 1958 Fransız anayasasının izlerini taşır.

Başlangıç bölümünde bağımsızlık ve insan haklarına bağlılık dile getirilir; siyasî hürriyetler, sendikal, felsefî ve dinî hürriyetler, mülkiyet hakkı, sosyal ve ekonomik haklar hatırlatılır. Devlet ve egemenliğin temel ilkelerini öngören ilk bölümde Senegal Cumhuriyeti'nin laik, demokratik ve sosyal bir devlet olduğu, ırk, cins, din ayırımı yapmayacağı, millî egemenliğin Senegal halkına ait bulunduğu açıklanmaktadır. Halk egemenliğini temsilcileri eliyle veya halk oylaması yoluyla kullanabilecektir.

Seçimler doğrudan veya iki dereceli olabilir. Ancak daima genel, eşit ve gizli oy esasına dayanacaktır. Siyasî partiler de anayasaya uymak, ayırımcı olmamak zorundadırlar. Senegal Cumhuriyeti'nin başlıca organları cumhurbaşkanı ve hükümet, millî meclis ve yüksek mahkeme ile mahkemelerdir.

Anayasanın ikinci bölümünde çağdaş anayasalardaki temel hak ve hürriyetlerle kalkınma ihtiyacı içinde olan devletlerin önem verdiği konular düzenlenmiştir. Temel hak ve hürriyetler insanın kutsal kişiliği, eşitliği ve serbestçe gelişmesi esaslarına dayandırılmıştır. Kişinin düşünce ve ifade, toplanma ve dernek kurma, özel hayatının gizliliğinden, konut dokunulmazlığından faydalanma ve mülk edinme hakları vardır. Evlilik ve aile toplumun temelidir. Ana babanın çocuklarını yetiştirme hakları ve ödevleri, gençliğin devletçe korunması gereği anayasada belirtilmiştir. Eğitim de devletin başlıca görevleri arasındadır. Dinî müessese ve topluluklar da eğitim kurumları olarak kabul edilmiştir.

Senegal anayasası dinî topluluklara ve dinlere vicdan hürriyetinin ve serbestçe ibadet edebilme hakkının gereği olarak yer vermiş, bu hak ve hürriyetin kullanılmasının sınırı olarak da kamu düzenini göstermiştir. Devlet de anayasaya göre dinî müessese ve topluluklara karışmayacak, bu topluluk ve müesseseler kendi işlerini görecekler ve muhtariyetten faydalanacaklardır. Çalışma konusu anayasada ayrı bir hüküm şeklinde düzenlenmiş, çalışanların inanç ve kanaatlerinden dolayı işlerini kaybetmeyecekleri, işçilerin sendikalara girebilecekleri ve grev yapabilecekleri belirtilmiştir.

Cumhurbaşkanı. Başkanlık sisteminin en önemli organlarından biri olan cumhurbaşkanı genel ve doğrudan oyla beş yıl için seçilir. Başkan adayları medenî ve siyasî haklardan faydalanma hakkına sahip bulunmalı ve en az otuz beş yaşında olmalıdır. Cumhurbaşkanlığı seçiminde ilk turda salt çoğunlukla bir aday seçilemezse en çok oy alan iki aday arasında ikinci tur seçim yapılması gerekir. Seçimlerin gözetimi yetkisi ise yüksek mahkemeye verilmiştir.

Cumhurbaşkanı anayasanın bekçisi, yürütme gücünün de başıdır. Milletin siyasetini tayin ve yönetme yetkisi ondadır. Bu sebeple kanunların

uygulanmasını sağlayacak düzenleyici işlemler yapar. Yürütme gücünü elinde bulunduran da cumhurbaşkanıdır. Ayrıca cumhurbaşkanı, millî meclisin yetki vermesi şartıyla, kanun konusu olan işleri de kanun hükmünde kararnâmelerle düzenleyebilir. Bu kararnâmeler meclisin onayına sunulmak kaydıyla yayımlanır yayımlanmaz yürürlüğe girer. Cumhurbaşkanının olağan üstü hallerde geniş yetkileri vardır. Milleti haberdar ederek anayasa değişikliği dışında kalan her türlü tedbiri alabilir. Silâhlı kuvvetlerin de başı olan cumhurbaşkanı yürütme görevinde kendisine yardımcı olacak bakanları ve yöneticileri tayin eder. Bakanlar ve diğer yöneticiler doğrudan doğruya cumhurbaşkanına karşı sorumludurlar. Cumhurbaşkanı millî meclis başkanının ve yüksek mahkemenin görüşlerini alarak hükümet tasarılarını halk oyuna sunabilir.

Millî Meclis. Fransız anayasasında olduğu gibi Senegal anayasası da meclisin çıkarabileceği kanunların hangi alanlarda düzenleme getirebileceğini belirtmiştir. Başka bir ifadeyle kanunların hangi konularda çıkarılabileceği gösterilmiş, geriye kalan konular yürütmenin kararnâme, tüzük, yönetmelik gibi düzenleyici işlemlerine bırakılmıştır. Bu konular oldukça geniştir: Hak ve hürriyetler, suç ve cezaların tesbiti, malî yükümlülükler, seçimler, askerlik ödevi, kamu kurumlarının kurulması, mahallî idareler, mülkiyet, çalışma hayatı ve eğitim ancak kanunla düzenlenebilir. Fakat birçok devletin yasama organına oranla Senegal parlamentosuna bir sınırlama getirilmiş olduğu da meydandadır.

Millî meclis üyeleri beş yıl için genel ve tek dereceli oyla seçilir. Bu seçimlerin de gözetimi yetkisi yüksek mahkemeye aittir. Milletvekillerinin sayısı, nitelikleri ve seçim esasları organik kanuna bırakılmıştır. Organik kanun yine Fransız anayasasında olduğu gibi meclisin özel bir usulle çıkarabildiği, anayasa ile alelâde kanunlar arasında farklı bir kanun türüdür. Suç üstü hali dışında milletvekillerinin dokunulmazlığı vardır.

Senegal anayasası, meclisin kendi komisyonlarına kanun konusu işlerden bazıları hakkında tedbir alma yetkisi verebileceğini ifade etmektedir. Bu takdirde komisyonlar kanun gücünde kararlar alıp hemen uygulanmasını sağlayabilmektedirler. Bu kararlar ilk toplantı günü sonuna kadar meclise sunulur. Meclis tarafından on beş gün içinde değiştirilmeyen kararlar kesin ve nihaî hale gelir. Cumhurbaşkanının tekrar görüşülmek üzere geri

gönderdiği kanunların aynen kabul edilebilmesi için meclisin beşte üçünün oyu gerekir.

Ekonomik ve sosyal konularda, plan ve programların hazırlanmasında, malî işlerle ilgili kanunların çıkarılmasında cumhurbaşkanına, hükümete ve meclise yardımcı olmak üzere bir de ekonomik ve sosyal konsey kurulması öngörülmüştür. Kuruluşun çalışma usul ve esaslarının düzenlenmesi organik kanuna bırakılmıştır.

Yargı. Yargı organı yüksek mahkeme ve mahkemelerden oluşur. Hâkimlerin bağımsızlığını güvence altına almak üzere yüksek hâkimler kurulu teşkili öngörülmüştür. Bu da organik kanunla yapılabilecek işlerdendir. Yüksek mahkeme hem üst yargı mercii hem de anayasaya uygunluk denetimi yapan bir organdır. O da organik kanunla düzenlenir.

Yüksek mahkemenin görevleri oldukça geniştir: Kanunların ve milletlerarası taahhütlerin anayasaya uygunluğu hakkında karar vermek, yasama ve yürütme güçleri arasındaki yetki çatışmalarını çözümlemek, idarî makamların kararlarını yargılamak gibi. Yüksek mahkemenin anayasaya uygunluk denetimi bir ön denetim şeklindedir. Cumhurbaşkanının en geç altı gün içinde sevkedeceği kanunlarla meclisin aynı sürede en az onda bir üyenin başvurusuyla göndereceği kanunların anayasaya uygunluğunu inceler. Bu süre içinde söz konusu kanun yürürlüğe girmez.

Senegal'de yüce divan görevini, her yasama döneminin başında meclis tarafından seçilen üyelerin oluşturduğu bir kurul yerine getirir. Teşkilâtının düzenlemesi bir organik kanuna bırakılan yüce divana mutlaka meslekten bir hâkimin başkanlık etmesi gerekir.

26. Somali. 1950'de Birleşmiş Milletler kararıyla İtalyan vesayetine verilen Somali'de ilk meclis 1956'da oluştu. Meclis 1959'da bağımsız Somali Cumhuriyeti anayasasını hazırladı. 1 Temmuz 1960'ta da İngiliz ve İtalyan Somalisi birleşerek Somali Cumhuriyeti kuruldu. 21 Ekim 1969'da yönetimi devralan askerî cunta yeni bir anayasa için hazırlıklara başladı. Halen yürürlükte olan anayasa 25 Ağustos 1979 referandumuyla kabul edilmiştir. Yeni anayasada 1984'te cumhurbaşkanının seçimi ve görev süresiyle ilgili bir değişiklik yapılmıştır.

Somali Halk Cumhuriyeti anayasası bir başlangıç ile altı bölümden oluşmaktadır. Bölüm başlıkları şöyledir: Genel ilkeler, temel haklar, hürriyetler ve ödevler, sosyoekonomik temel, devletin yapısı, savunma ve güvenlik ve çeşitli hükümler. 114 maddelik bu anayasa emsallerine göre kısa sayılabilir. Ana hatlarıyla sosyalist rejimi benimsemiş tek partili diğer İslâm ülkelerinin sistemlerine benzeyen bir düzenleme yapılmıştır. Anayasa cumhuriyet sistemi, sosyalizm ilkesi, ülkenin toprak bütünlüğü ve temel haklar ve hürriyetler konuları dışında değiştirilebilir. Değiştirme teklifi cumhurbaşkanı, parti merkez komitesi veya halk meclisinin üçte bir üyesi tarafından yapılabilir. Kabul için meclisin üçte iki çoğunluğunun oyu gerekir. Somali anayasası bu düzenlemeden anlaşıldığına göre kısmen katı bir anayasadır.

Başlangıç bölümünde millî birlik, sosyalist düzen ve eşitlik esasları vurgulanır. Genel ilkelerde ise Somali Demokratik Cumhuriyeti'nin çalışan sınıf tarafından yönetilen sosyalist bir devlet olduğu, Arap dünyasının ve Afrika'nın bir parçası durumunda bulunduğu, egemenliğin halka ait olduğu ve temsilî müesseseler aracılığıyla kullanıldığı, devletin dininin İslâm olduğu, ülke ve halkın birliği, bütünlüğü ifade edilir.

Somali anayasasının önemli hükümlerinden biri de Somali İhtilâlci Sosyalist Partisi'nin tek parti olduğunu, başka parti kurulamayacağını, siyasî ve ekonomik önderliğin en üst makamının parti bünyesinde bulunduğunu belirten 7. maddesidir. Rejimin işleyişinde fevkalâde önemli role sahip görünen partinin yapısı ve işlevleriyle ilgili düzenleme partinin kendisine bırakılmıştır.

Anayasa işçilerin, kooperatiflerin, gençlerin ve kadınların sosyal örgütlenmelerinin sağlanması görevini de devlete vermiştir. Bu örgütlerin ülkenin siyasî, ekonomik ve sosyal kararlarına katılmaları istenmiştir. Dış siyaset de Somali'nin sömürgeciliğe duyduğu tepkiyi, hürriyet ve bağımsızlık mücadelesi veren ülkelere destek olma arzusunu ifade edecek şekilde hükme bağlanmıştır.

Temel haklar, hürriyetler ve ödevler rejime paralel görünümdedir. Öncelikle çalışma hakkı düzenlenmiş, sonra sırasıyla seçme, seçilme, katılma, kanaat ve ifade, yaşama, kişi hürriyeti ve güvenliği, konut dokunulmazlığı,

haberleşme, din ve vicdan hak ve hürriyetleri ile hak arama ilkesi korunmuştur. Anayasa bu amaçla cezaların şahsîliği ve ceza kanunlarının geriye yürümezliği esaslarını ayrıca açıklamıştır.

Somali'nin ekonomik yapısı devlet, kooperatif ve özel sektörlerden oluşmaktadır. Bunlara bir de karma sektör eklenmektedir.

Yasama Gücü. Kural olarak bu güç halk meclisi tarafından kullanılır. Bazı şartlarla yürütmenin de yasama işlevini yerine getirmesi mümkündür. Halk meclisi doğrudan genel ve gizli oyla seçilen üyelerden oluşur. Üye sayısını belirleme işi kanuna bırakılmıştır. Ayrıca cumhurbaşkanı da sanat ve kültür alanlarında tanınmış veya çok seçkin kişiler arasından altı üye tayin eder. Halk meclisine seçilebilmek için otuz bir yaşına ulaşmış olmak gerekir. Meclis seçimleri aksine karar alınmadıkça beş yılda bir yapılır. Meclis seçimleri cumhurbaşkanının, parti merkez komitesinin ve meclis encümeninin görüşünü aldıktan sonra vereceği bir kararla da yenilenebilir. Meclis yılda iki defa toplanır. Meclisin toplantı halinde bulunmadığı zamanlarda, sürekli çalışma durumunda olan ve meclis içinden çıkan bir encümen yasama görevini yerine getirir. Bu encümende meclis başkanı, vekili, kâtipler ve on üye bulunur. Encümen bazı önemli ve anayasada gösterilmiş olan konularda yasama yetkisini kullanamaz. Meselâ seçimlerin düzenlenmesi gibi. Encümen kanunların yorumlanması, meclis seçimlerinin üst düzeyde denetlenmesi gibi yetkilere de sahiptir. Halk meclisi asıl genel yetkili yasama organı olarak anayasa değişikliği, kanun koyma, cumhurbaşkanını seçme veya görevden alma, meclis dâimî encümenini seçme ve görevine son verme gibi başlıca devlet yetkilerini kullanır. Ancak belli bir süre ile sınırlı olarak bazı konularda yasama yetkisini hükümete de devredebilir. Bu takdirde cumhurbaşkanlığı kararnâmeleriyle düzenlemeler yapılır. Benzeri bir yetki, olağan üstü ve âcil hallerde anayasa ile hükümete tanınmıştır. Partiyi ilgilendiren, ihtilâlin amaçlarıyla bağlantılı olan konularda sevkedilen tasarıların parti merkez komitesi tarafından onaylandıktan sonra halk meclisine sunulması mecburidir. Somali anayasasının ilgi çekici bir hükmü de şöyledir: Seçmenler herhangi bir mebusu -güvenlerini kaybettikleri takdirde-geri almak için oylamaya çağırılabilirler. Bu çağrı için seçmenlerin dörtte birinin teklifi yeterlidir.

Cumhurbaşkanı. Somalili olmayan bir kimseyle evli bulunmayan, ana

babadan Somali vatandaşı olan ve kırk yaşından aşağı olmayan kimseler cumhurbaşkanı seçilebilirler. Ancak aday gösterme yetkisi Somali İhtilâlci Sosyalist Partisi Merkez Komitesi'ne aittir. Gösterilen aday halk meclisinin önce üçte iki, üçüncü turda ise salt çoğunluğu ile seçilebilir. Cumhurbaşkanlığının süresi altı yıldır; tekrar seçilmek mümkündür. Cumhurbaşkanının oldukça geniş yetkileri vardır. Bunlar arasında bakanların tayini, silâhlı kuvvetlere başkumandanlık, önemli meselelerle karşılaşıldığında halk oylamasına başvurma, kararnâmeler çıkarma ve meclis seçimlerini yenileme sayılabilir. Cumhurbaşkanı parti merkez komitesi ile meclisin görüşünü alarak bir veya daha fazla başkan yardımcısı tayin edebilir.

Bakanlar kurulu kural olarak cumhurbaşkanının başkanlığında toplanır. Ancak cumhurbaşkanı gerekli görürse bir başbakan da tayin edebilir. Bakanlar kurulu kanun tasarılarını, bütçeyi, kalkınma planlarını hazırlar, kararnâmeler çıkarır ve ülkenin güvenliğini sağlar. Sistemin gereği olarak anayasa hükümet programının hem parti merkez komitesine hem de halk meclisine sunulmasını emretmiştir.

Yargı Gücü. Anayasa bağımsız hâkimlerden ve savcılardan oluşan bir yargı organı öngörmüştür. Ancak mahkemelerin ve savcıların devletin sosyalist sistemini koruması da istenmiştir. Mahkemeler şöyle bir sıralama içindedir: Yüksek mahkeme, istînaf mahkemeleri, bölge mahkemeleri, yerel mahkemeler, adlî komiteler ve askerî mahkemeler. Ayrıca özel mahkemelerin kurulması da mümkündür. Yüksek mahkeme, bütün yargı mercilerinin faaliyetlerini denetleyebilen bir üst yargı yeridir. Mahkemelerin idaresi ve genel yargı siyaseti konusunda cumhurbaşkanının başkanı olduğu bir de yüksek yargı şûrası vardır.

Anayasa ayrıca kanunların anayasaya uygunluğunu denetleyecek bir anayasa mahkemesi kurulmasını, bu mahkemede yüksek mahkeme yanında cumhurbaşkanı tarafından belirlenecek halk meclisi üyelerinin yer almasını, ancak kuruluş, üyelik süresi ve usul ile ilgili esasların özel bir kanunla düzenlenmesini emretmektedir.

27. Suriye. Bağımsızlığını 1946'da kazanan Suriye'nin anayasa çalışmaları Fransız manda idaresi döneminde başlar. 1928'de teşekkül eden kurucu

meclisin hazırladığı tasarı, manda idaresinin yaptığı bazı değişikliklerden sonra 1930 anayasası olarak kabul edildi. 1948'e kadar yürürlükte kalan bu anayasa bu tarihteki askerî darbeyle askıya alındı. Daha sonra 1950 anayasası kabul edildi. Bu anayasa da bazı değişikliklerle 1963'e kadar yürürlükte kalarak yerini geçici bir anayasaya bıraktı.

Suriye Arap Cumhuriyeti'nin halen yürürlükte bulunan anayasası 1973'te kabul edilmiştir. Bir başlangıç ve dört bölümden oluşur: Temel ilkeler, devlet kuvvetleri, anayasanın değiştirilmesi ve genel ve geçici hükümler. 156 maddelik bu anayasa şu şekilde değiştirilebilir: Teklif cumhurbaşkanından veya halk konseyinin en az üçte bir üyesinden gelmelidir; teklifte değişiklik metni ve gerekçesi bulunmalı, konsey özel komiteye teklifi incelenmek üzere havale etmeli ve üçte iki çoğunlukla değişikliği kabul etmelidir. Bundan sonra da cumhurbaşkanının onayı gerekir.

Başlangıç bölümü Suriye'nin Arap halkıyla bütünlük içinde olduğunu, sömürgeciliği reddettiğini, Arap milletinin birliği ile hürriyet ve sosyalizmi amaçladığını, Baas Arap Sosyalist Partisi'nin 8 Mart 1963 ihtilâlinin öncüsü olduğunu, 16 Kasım 1970 harekâtının da halkın ihtiyaç ve özlemlerine cevap verdiğini, sömürgeciliğe, siyonizme ve ayrılıkçılara karşı çıkılarak halk demokrasisine geçildiğini anlatır. Anayasa da başlangıçta açıkça belirtildiği gibi bu esaslara dayandırılmıştır.

Temel ilkeler siyasî, ekonomik, kültürel esaslara ve hürriyetler konusuna ayrılmıştır.

Siyasî ilkeler Suriye Arap Cumhuriyeti'nin demokratik, egemen ve sosyalist bir devlet olduğu, cumhurbaşkanının dininin İslâm, İslâmî ictihadların da yasamanın başlıca kaynağı olduğu, Baas Partisi'nin toplumda ve devlette önderlik fonksiyonunu yerine getirdiği, halk konseylerinin demokratik bir şekilde seçilerek vatandaşlara devleti yönetme hakkını sağladığı şeklinde özetlenebilir.

İktisadî ilkeler siyasî rejimden etkilenerek mülkiyetin üçe ayrıldığını ifade etmektedir. 1. Halkın mülkiyeti: Tabii kaynaklar, kamu hizmetlerinin ve millîleştirilen müesseselerin eşyası üzerindeki mülkiyet; 2. Kolektif

mülkiyet: Üretici birlikler, meslekî teşekküller, kooperatif kuruluşları ve sair sosyal kurumlar tarafından üretilen ve elde bulundurulan mallar, araçlar; 3. Özel mülkiyet: Kişilerin kamu yararına aykırı olarak kullanmamak kaydıyla sahip bulundukları mallar. Tasarruf millî bir ödev olarak kabul edilmekte, ekonomik ilkeler arasında yer almakta, devlete tasarrufu koruma ve teşvik görevi verilmektedir.

Eğitim ve kültürle ilgili esaslar Arap birliği ve sosyalizmle bağlantılıdır. Bu arada sanat ve bilimin özendirilmesi de istenmiştir.

Hürriyetler kamu hakları ve ödevleri alt başlığı altında düzenlenmiştir. Hemen bütün klasik haklar ve ödevlerin sıralandığı görülür. Bunların başlıcaları hürriyetin kutsal bir hak olması, kanunun üstünlüğü, eşitlik, ülkenin siyasî, ekonomik, sosyal ve kültürel hayatına her vatandaşın katılma hakkı, işkence yasağı, kanunsuz suç ve ceza olmayacağı esası, savunma hakkı, hak arama, özel hayatın gizliliği, konut dokunulmazlığı, inanç, din, ibadet hürriyetleri, çalışma hakkı, düşünce, ifade, basın, toplantı ve gösteri hürriyetleri, devleti, rejimi savunma ve askerlik ödevi ve vergi ödevi şeklinde sayılabilir. Ayrıca ekonomik hayatta önemli yeri bulunan sendika, sosyal ve meslekî kuruluşlar, üretim kooperatifleri kurma hakkını da bunlara eklemek gerekir.

Suriye anayasası devletin güçlerini yasama, yürütme ve yargı şeklinde ayırım yaparak üç başlık altında düzenlemiştir.

Yasama Gücü. Halk konseyi yasama gücünü kullanan organdır. Üyeleri genel, doğrudan ve eşit oyla dört yıl için seçilir. Anayasa bu üyelerin yarısının işçi ve köylü olmasını istemiş, işçi ve köylü tanımlarını ise kanuna bırakmıştır. Seçimler yüksek anayasa kurulunun yapacağı soruşturma üzerine halk konseyinin vereceği kararla kesinleşir. Üyelerin dokunulmazlıkları, kanun teklifi yapma, soru sorma ve gensoru yetkileri vardır. Halk konseyi kanun yapar, bütçe ve kalkınma planlarını onaylar, hükümetin genel siyasetini tartışır. Gerektiğinde hükümete veya üyelerine güvensizlik oyu verir.

Yürütme Gücü. Yürütme gücü iki alt başlık altında cumhurbaşkanı ve bakanlar kurulu şeklinde düzenlenmiştir. Ancak anayasanın en önemli

organı görünümünde olan ve en geniş şekilde sevkedilmiş hükümlere konu edilen cumhurbaşkanlığı müessesesidir.

Cumhurbaşkanı Suriyeli Arap olmalı, Müslümanlığı yanında kırk yaşını da doldurmuş bulunmalıdır. Aday Baas Sosyalist Partisi’nin teklifi üzerine halk konseyi tarafından gösterilir. Böylece belirlenen aday halk oyuna sunulur. Seçilmek için oylamaya katılan seçmenlerin salt çoğunluğunun oyunu almak gerekir. Aksi halde yeni bir aday gösterilir. Cumhurbaşkanının görev süresi yedi yıldır. Ayrıca cumhurbaşkanı yardımcılığı da öngörülmüştür. Yardımcıyı cumhurbaşkanı tayin eder. Cumhurbaşkanı devletin genel siyasetini belirler, bakanlar kurulunun görüşlerini de alarak bu siyaseti gözden geçirir; kararnâmeler, kararlar ve emirler yayımlayabilir. Cumhurbaşkanı halk konseyinin seçimlerini yenileme kararı da alabilir. Halk konseyinin toplantı halinde olmadığı zamanlarda yasama yetkisini kullanabilir. Ancak, bu yetki sonucunda ortaya çıkan yasama işlemleri ilk toplantısında halk konseyine sunulmak zorundadır. Cumhurbaşkanı bu yetkisini olağan üstü bir ihtiyaç varsa kullanabilir. Halk konseyi bu şekilde yürürlüğe konulan metinleri üçte iki çoğunluğu ile değiştirebilir veya kaldırabilir. Bazı önemli ve ülkenin yüksek menfaatlerini ilgilendiren hususlarda cumhurbaşkanı halk oyuna da başvurabilir. Başkumandan cumhurbaşkanıdır.

Bakanlar kurulu devletin yüksek icra ve idare organıdır ve sadece cumhurbaşkanına karşı sorumludur. Programını ve genel siyasetini halk konseyine de sunar. Kanun tasarılarını, kalkınma planlarını, millî kaynakların kullanım kararlarını hazırlayan bakanlar kuruludur. Bakanlar kurulunu cumhurbaşkanı tayin eder.

Ayrıca merkezde olduğu gibi mahallî düzeyde de halk konseyleri kurulması öngörülmüştür. Ancak bu konseyler bulundukları yerin idarî birimlerinde görev yapan seçilmiş organlardır.

Yargı Gücü. Bağımsız olan yargı gücünün bağımsızlığının güvencesi olarak anayasada cumhurbaşkanı gösterilmiştir. Ayrıca yüksek adlî şûra cumhurbaşkanına yardımcı olur. Hâkimlerin özlük işleri, nakilleri, disiplin işleri gibi konular kanuna bırakılmıştır. İdarî konulardaki yargılama yetkisi ve görevi devlet şûrasına aittir.

Yüksek anayasa kurulu cumhurbaşkanı kararnâmesiyle tayin edilen beş üyeden oluşur. Üyelerin görev süreleri dört yıldır ve yeniden tayin edilebilirler. Bu kurulun bir anayasa mahkemesi gibi görevleri bulunmakla beraber mutlaka meslekten hâkimlerden oluşmaması, doğrudan doğruya cumhurbaşkanı tarafından ve dört yıl için tayin edilen üyelere sahip olması bakımından mahkeme olarak ifade edilmemesi uygundur. Yüksek anayasa kurulu şu görevleri yapar: Halk konseyi üyelerinin seçimleriyle ilgili soruşturma ve bu soruşturmanın sonuçlarını halk konseyine bir raporla sunma, kanunların anayasaya uygunluğunu araştırma ve bu hususta karar verme, kanun kuvvetinde kararnâmenin anayasaya uygunluğu hakkında karar verme, cumhurbaşkanının talebi üzerine bir kanun veya kanun kuvvetinde kararnâme tasarısının anayasaya uygunluğu hususunda görüş bildirme. Yüksek anayasa kurulunun anayasaya aykırı bulduğu kanun, kararnâme veya hükümler geçmişe etkili olarak yürürlükten kalkar ve sonuç doğurmazlar. Ancak yüksek kurulun incelemesi kanun yürürlüğe girmeden, kararnâme hakkında da kısa süre içinde yapıldığından bu geriye yürüyen hüküm kuralı mesele çıkaracak gibi görünmemektedir.

28. Suudi Arabistan. 1932'de Kral Abdülazîz tarafından kurulan Suudi Arabistan Krallığı halen bu hânedanın yönetimindedir.

Suudi Arabistan'ın modern şekil ve anlamda bir anayasası yoktur. Genellikle Kur'an'ın bu ülkenin anayasası olduğu kabul edilir. Ancak geleneksel Arap uygulamaları ve toplumsal yapının bazı yerleşmiş ilişkileri devlet yönetimini etkilemektedir. Kralın sınırsız bir iktidarı var gibi görünür. Ancak kraliyet ailesinin öteki nüfuzlu üyeleri, ulemâ ve kabile reisleri yönetim üzerinde etkili olabilmekte ve kralın iktidarını sınırlayabilmektedir. Nitekim 1964'te Kral Suûd b. Abdülazîz kraliyet ailesi tarafından tahttan indirilmiş ve yerine ulemâ, danışma konseyi ve kabile reislerinin desteklediği Faysal geçmiştir.

Geleneksel yönetim usulüne göre kabilelerin başında şeyhler bulunur. Kral da şeyhlerin şeyhi durumundadır. Ülkedeki her idarî kademede bir meclis ya da kurul görev yapar. Buna göre millî düzeyde meclis veya konsey, her kabile, klan, belediye veya bölgede bir kurul vardır. Ayrıca hükümetin 1954'te kurduğu şikâyet dairesi bulunmaktadır. Suudi Arabistan'da dinî ve toplumsal ihtiyaçlar sebebiyle herkes, siyasî ve iktisadî gücü ne olursa

olsun, her yöneticinin, hatta kralın bile huzuruna çıkabilir ve şikâyetini, dileğini iletebilir. Şikâyet dairesi doğrudan doğruya krala karşı sorumludur. Kral da mahkemelerin kararlarına yönelik başvuruları, herhangi bir konuda şikâyetleri çözümlenmemiş kişilerin dileklerini inceler, sonuçlandırır.

Suudi Arabistan’da yargı organı şöyle teşkilâtlanmıştır: Olağan, genel mahkemeler (mehâkimü’l-umûr) kadıların görev yaptığı yargı mercileridir. Küçük işlere, kabahat türünden suçlarla ilgili davalara bakar. Şer‘iyye yüksek mahkemeleri (mehâkimü’ş-şerîati’l-kübrâ), büyük şehirlerde (Mekke, Medine, Cidde) kurulmuştur. Olağan mahkemelerin görev ve yetki alanı dışında kalan işlere bakar. Bunlardan başka istînaf mahkemesi (mahkemetü’l-istînâf) vardır. Diğer mahkemelerin verdiği hükümlerin en üst düzeyde incelenme merciidir.

29. Tunus. Tunus Cumhuriyeti anayasası, Tunus’un 20 Mart 1956’da bağımsızlığını kazanmasından sonra bir kurucu meclis tarafından kabul edilmiştir. Meclis önce monarşi rejiminin kaldırıldığını, Tunus’un bir cumhuriyet olduğunu, devlet ve hükümet başkanı Habîb Burgiba’ya cumhurbaşkanlığı makamının tevdi edildiğini belirtmiştir.

Anayasa bir başlangıç ile yetmiş dört maddeden oluşur. Başkanlık sistemine benzer unsurlarla parlamenter sistem karışımı bir kuvvetler ayırımını öngörür. Katı bir anayasa sayılabilir. Değiştirilmesi şöyle olur: Cumhurbaşkanı veya millî meclisin en az üçte birinin teklifi üzerine meclisin mutlak çoğunluğunun bu teklifi görüşmeyi kabul etmesi gerekir. Bundan sonra özel bir komisyon konuyu tam olarak belirler ve inceler. Değişikliğin kabulü için meclisin üçte iki çoğunluğunun oyu gerekir. Anayasa değişikliği teklifi cumhuriyet rejimine aykırı olmamalıdır.

Başlangıç bölümünde belirtilen başlıca ilkeler millî birliğe, insan haysiyetine, adalet ve hürriyete bağlılık, İslâm öğretimine sadakat, Arap câmiasına bağlılık, halk egemenliğine dayalı bir demokrasi, ailenin korunması ve iktisadî kalkınma şeklinde özetlenebilir.

Başlangıçtan sonra dokuz başlık halinde, genel hükümler, yasama, yürütme, yargı, yüce divan, devlet şûrası, ekonomik ve sosyal konsey, mahallî idareler ve anayasanın değiştirilmesi konuları düzenlenmiştir.

Genel Hükümler. Tunus Cumhuriyeti hür, bağımsız ve egemen bir devlettir, dini İslâm'dır. Dili Arapça'dır, rejimi cumhuriyettir. Tunus Büyük Arap Mağribi'nin bir parçasıdır. Egemenlik halka aittir. Cumhuriyetin temel ilkeleri hürriyet, düzen ve adalettir. Anayasa bu başlık altında kişi güvenliğini, vicdan ve ibadet hürriyetlerini, eşitliği, düşünce, ifade, basın ve yayın, toplanma ve dernek kurma hürriyetlerini, sendikal hakları, konut dokunulmazlığını, haberleşmenin gizliliğini, seyahat hürriyetini, mülkiyet hakkını, kanunsuz suç ve ceza olmayacağı ilkesini güvence altına almıştır. Ancak hak ve hürriyetler kamu düzenine aykırı olarak kullanılamazlar. Ayrıntıları ve istisnaları kanun düzenler.

Yasama. Temsilî bir organ olan millî meclis tarafından kullanılan bir yetkidir. Yirmi sekiz yaşını doldurmuş ve babası Tunuslu olan her seçmen meclise seçilebilir. Seçmenlik alt yaşı ise yirmidir. Ayrıca en az beş yıl Tunus vatandaşı sıfatını taşımış olmak gerekir. Seçimler genel, serbest, tek dereceli gizli oy esasına göre yapılır. Meclis seçimleri kural olarak beş yılda bir gerçekleştirilir. Milletvekillerinin dokunulmazlıkları vardır; milletvekillerine kanun teklif etme yetkisi de tanınmıştır. Ancak cumhurbaşkanının sunduğu kanun tasarıları öncelikle incelenir. Ayrıca meclis kanun hükmünde kararnâme çıkarma yetkisini cumhurbaşkanına verebilir.

Fransız anayasa sisteminde olduğu gibi Tunus Cumhuriyeti'nde de bazı kanunlar anayasa ile alelâde kanunlar arasında bir kategori oluştururlar. Organik kanun adı verilen bu türe örnek olarak Tunus bayrağıyla ilgili kanun, düşünce, ifade, konut dokunulmazlığı ve seyahat hürriyetlerini düzenleyen kanunlar, yüksek hâkimler kurulu, yüce divan, devlet şûrası ile ilgili kanunlar gösterilebilir. Organik kanunların görüşülmesi kısmen farklıdır. Bu tür kanunların kabulü için de meclisin en az üçte iki çoğunluğunun olumlu oyu aranır. Anayasaya göre seçim kanunu da organik kanunlardandır.

Tunus anayasası meclisin tatilde bulunduğu zamanlarda değişik bir yasama usulü daha öngörmüştür. Tatilde de görevi devam eden dâimî komisyonlar oluşturulur. Meclis üyelerinden oluşan bu komisyonlar meclis toplantı halinde değilken cumhurbaşkanının kanun hükmünde kararnâme

çıkarmasına katkıda bulunurlar. Cumhurbaşkanı ilgili dâimî komisyon ile uyum sağlayarak söz konusu kararnâmeyi çıkarır. Daha sonra bu kararnâme ilk olağan toplantısında meclisin onayına sunulur.

Anayasa hangi önemli konularda kanun çıkarılması gerektiğini açıkça fakat genel çerçeveler halinde belirtmiştir.

Yürütme. Cumhurbaşkanı tarafından kullanılan bir yetkidir. Bakanlar kurulu esas itibariyle cumhurbaşkanına yardımcı ve ona karşı sorumludur. Meclisin bakanlar kurulunu denetlemesi oldukça sınırlıdır. Cumhurbaşkanı devletin başıdır. İslâm dinine mensup olması şarttır. Beş yıl için genel oyla seçilir, tekrar seçilmesi mümkündür. Cumhurbaşkanlığına aday olmak için en az kırk yaşında olmak gerekir. Adaylıkta ciddiyetin sağlanması bakımından anayasa şöyle bir usul öngörmüştür: Adayı seçilmişler takdim eder. Adaylığın şartlara uygunluğunu ve tescilini ise özel bir komisyon araştırıp gerçekleştirir. Bu komisyonda millî meclisin başkanı, Tunus Cumhuriyeti müftüsü, temyiz mahkemesi birinci başkanı, cumhuriyet başsavcısı, idare mahkemesi birinci başkanı ile Tunus istînaf mahkemesi birinci başkanı bulunur.

Cumhurbaşkanı yürütmenin başı olarak kanun hükmünde kararnâmelerden başka genel düzenleyici idarî işlemler yapar, olağan üstü hallerde gerekli tedbirleri alır, meclis seçimlerini yenileyebilir, silâhlı kuvvetlere başkumandanlık yapar, kamu makamlarının teşkilâtlanmasıyla ilgili her türlü kanun tasarısını halk oyuna sunabilir. Meclisin onayı ile savaş ilânı ve barış yetkisi de cumhurbaşkanındadır. Ayrıca cumhurbaşkanı başbakanı ve başbakanın teklif ettiği bakanları tayin eder. Gerekli görürse kendiliğinden hükümeti veya hükümet üyelerini görevden alabilir, kanunları yürütme yetkisini tamamen veya kısmen başbakana devredebilir.

Meclis ise hükümetin siyasetini denetleyebilir. Hükümet hakkında gensoru oylaması yaparak sorumluluğunu gündeme getirebilir. Ancak gensorunun kabulü halinde cumhurbaşkanı millî meclisi feshedebilir. Bu takdirde yeniden seçime gidilir.

Yargı. Mahkemeler tarafından halk adına kullanılır. Hükümler cumhurbaşkanı adına infaz edilir. Hâkimler görevlerini sadece kanuna

uygun olarak yerine getirirler. Yargı bağımsızdır. Bunun için de hâkimlerin tayini yüksek hâkimler şûrasının teklifi üzerine cumhurbaşkanı kararnâmesiyle olur. Hâkimlerin özlük işlerini de bu şûra yürütür.

Hükümet üyelerinin vatana ihanetleri söz konusu edildiğinde yüce divan görev yapar. Anayasa yüce divanın oluşma şeklini, görev ve yetkilerini düzenleme işini kanuna bırakmıştır. Devlet şûrası da bir yanda sayıştay bir yanda idare mahkemesi görevini yapan iki organdan oluşmaktadır. Tunus anayasası ayrıca iktisadî ve sosyal konularda danışma görevi yapan bir konseyin kurulmasını öngörmüştür. Belediye meclisleriyle bölge meclisleri mahallî işleri yürütürler. Anayasa ayrıntıya girmeden mahallî kuruluşları öngörmüş ve gerisini kanuna bırakmıştır.

30. Türkiye. Türkiye Cumhuriyeti'nin bugünkü anayasası 7 Kasım 1982'de halk oyuna sunularak kabul edilmiştir. Bu anayasa cumhuriyetin üçüncü temel kanunudur. Daha önce 1924 tarihli teşkîlât-ı esâsiyye kanunu 1960'a, 1961 tarihli anayasa da 1980'e kadar çeşitli değişikliklerle yürürlükte kalmıştır. Ancak Kurtuluş Savaşı döneminde yürürlüğe konulan 1921 teşkîlât-ı esâsiyye kanunu cumhuriyetin ilk yılında da uygulanmıştır. Ayrıca 1960 ihtilâli ile 12 Eylül 1980 harekâtından sonra kısa aralıklarla geçici anayasa uygulamaları olmuştur.

Türk anayasa hukuku gelişmeleri yönünden önemli bir başka kaynak da 1876 tarihli Kanûn-ı Esâsî'dir. Özellikle 1909 yılında uğradığı değişiklikler sonunda parlamenter sistemin unsurlarını kazanan Kanûn-ı Esâsî daha sonraki dönemleri de bu yönüyle etkilemiştir. Ancak bugünkü Türk anayasasının laiklik ilkesi ve uygulanması açısından Kanûn-ı Esâsî ve hatta cumhuriyetin ilk anayasasından önemli farkları bulunmaktadır.

1982 anayasası sistematiği ve genel ilkeleri yönünden 1961 anayasasına çok benzer. Önce bir başlangıç kısmı vardır. Başlangıç da anayasanın metnine dahildir. Bundan sonra genel esaslar, temel haklar ve ödevler, cumhuriyetin temel organları, malî ve ekonomik hükümler, çeşitli hükümler, geçici maddeler ve son hükümler başlıklı yedi kısma ayrılmaktadır.

Türkiye Cumhuriyeti'nin bugün yürürlükte olan anayasası, 12 Eylül 1980 öncesindeki anarşik olayların tekrarlanmamasını amaçlamaktadır. Bu

anayasayı hazırlayanların tesbitlerine göre 1961 anayasası döneminde kişilere tanınmış olan hak ve hürriyetler gereken sorumluluk anlayışı içinde kullanılmamış, anarşi, terör ve bölücülük çok tehlikeli boyutlara varmış, hak ve hürriyetlerin güvencesi olan hukuk devleti ve onun müesseseleri sadece kişilerin savunulmasında etkili olmuş, buna karşılık devlet savunmasız kalmıştır. Yeni anayasa hür, demokratik parlamenter sistemi yeniden fakat tıkanmayacak şekilde kurmalı, eğitim ve öğretimde Atatürk milliyetçiliği yaygınlaştırılmalıdır. 1982 anayasası bu amaçla hazırlandığı için, olağan üstü haller de dahil olmak üzere, birçok müesseseyi ayrıntılı bir şekilde düzenlemiştir. Bu yüzden de Türk anayasalarının en uzunudur.

Anayasa, değiştiriliş biçimi ve değiştirilmesi hukuken mümkün olmayan hükümleri dikkate alınırsa katı sayılabilir. Gerçekten anayasanın devlet şeklinin cumhuriyet olduğunu belirten birinci maddesi, devletin demokratik, laik ve sosyal bir hukuk devleti olduğunu açıklayan ikinci maddesinde sayılan söz konusu nitelikler, ülkesi ve milletiyle bölünmezliği, dilinin Türkçe olması, beyaz ayyıldızlı al bayrağı, İstiklâl Marşı ve başşehrinin Ankara olması yolundaki hükümleri değiştirilemez. Bunların değiştirilmeleri teklif dahi edilemez. Diğer anayasa maddeleri, dolaylı olarak değiştirilmez hükümleri ortadan kaldırmamak şartıyla değiştirilebilir ve kaldırılabilir. Bunun için anayasa 1987'de yapılan değişiklikten sonra şöyle bir usul öngörmüştür: Anayasa değişikliği istendiğinde Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin üye tam sayısının en az üçte biri yazılı teklifte bulunmalıdır. Kabul için meclisin üye tam sayısının en az beşte üç çoğunluğunun oyu gerekir ve bu oylama gizli olur. Cumhurbaşkanı anayasa değişikliklerini ilgilendiren kanunları bir daha görüşülmek üzere Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne geri gönderebilir. Meclis geri gönderilen kanunu üye tam sayısının üçte iki çoğunluğuyla ve aynen kabul ederse cumhurbaşkanının önünde bir seçenek vardır; ya kanunu yayımlar ve böylece anayasa değişikliği yürürlüğe girer, ya da söz konusu kanunu halk oyuna sunar. Eğer cumhurbaşkanı üçte ikiden az çoğunlukla kabul edilmiş bir anayasa değişikliğini meclise iade etmezse halk oyuna sunulmak üzere bu kanunun Resmî Gazete'de yayımlanması mecburidir. Fakat bir anayasa değişikliği daha baştan üye tam sayısının üçte iki veya daha fazla çoğunluğu ile kabul edilmişse cumhurbaşkanı bunu ancak halk oyuna sunabilir. Aksi halde yayımlayarak yürürlüğe girmesini sağlar. Halk oyuna sunulan anayasa değişikliği kanununun yürürlüğe girebilmesi içinse halk

oylamasında geçerli olan oyların yarısından çoğunun kabul yönünde olması gerekir. Anayasanın bu son şekline göre halk oylamasına katılmanın teşviki için para cezası dahil gerekli her türlü tedbir alınır.

Genel Esaslar. Anayasanın ilk genel esası cumhuriyettir. Cumhuriyet devletin nitelikleri arasındadır. Anayasa mahkemesinin yorumuna göre cumhuriyet sadece hânedanın bulunmamasını değil ayrıca siyasî iktidarın bütün unsurları ile birlikte millete geçişini de ifade eder. Anayasa bu anlamdaki cumhuriyetin niteliklerini şöyle belirlemiştir: “Türkiye Cumhuriyeti demokratik, laik ve sosyal bir hukuk devletidir”.

Demokratiklik esası, egemenliğin Türk milletine ait olduğunu açıklayan hükümle birlikte değer taşır. 1876 Kanûn-ı Esâsî’sine göre saltanat yani egemenlik Osmanlı sülâlesinin en büyük evlâdına ait kabul edilirken 1909 değişikliklerinin gerçekleştirildiği II. Meşrutiyet ortamında saltanat-ı milliyye veya daha çok kullanılan ifade ile hâkimiyeti milliyye kavramları yerleşmeye başlamıştır. Kurtuluş Savaşı’nın anayasası olan 1921 teşkîlât-ı esâsiyye kanunu hâkimiyeti milliyye esasını bir anayasa hükmü haline getirmiştir. Cumhuriyetin bütün anayasaları bu esası genel ilkeler arasında muhafaza etmiştir. Egemenlik milletindir, fakat millet bu gücü bizzat kullanamayacağı için anayasa ile düzenlenen organların aracılığına ihtiyaç duyulmuştur. Söz konusu organlar egemenliğin sahibi değil sadece kullanıcısıdırlar. Bu durumda Türkiye’de demokratiklik esasının temsilî demokrasiyi ifade ettiği, temsilî demokrasinin de serbest, eşit, güvenilir seçimlere dayanacağı anlaşılmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti anayasası demokrasi yolundaki tecrübelerin sonucu olarak seçimler üzerinde titizlikle durmuş, seçimlerin yürütülüşünü bağımsız yargı mercilerinin temsilcilerinden oluşan Yüksek Seçim Kurulu’nun gözetim ve denetimine emanet etmiş, seçimlerde iktidarın propaganda araçlarını ve kamu hizmetlerini kendi yararına kullanma yoluyla baskı yapmasını önleyecek tedbirler almıştır.

Laiklik esası, Türkiye Cumhuriyeti’nde devlet düzeninin dinî kurallara bağlanamayacağını ifade eder. Türk anayasa gelişmelerine bakıldığında 1928’e kadar söz konusu ilkeye yer verilmediği görülür. Hatta aksine Kanûn-ı Esâsî açıkça padişahın halife olarak bütün İslâm dininin koruyucusu olduğunu, Devleti Osmâniyye’nin dini İslâm’dır diyerek de

devletin resmî dininin bulunduğunu belirtir. 1921 teşkîlât-ı esâsiyye kanunu şer'î hükümlerin yerine getirilmesinden söz eder. 1921 teşkîlât-ı esâsiyye kanununun ilk şeklinde aynen şu ibare vardır: "Türkiye Devleti'nin dini dîn-i İslâm'dır". İşte 1928'de bu ibare anayasa metninden çıkarılmış, milletvekillerinin yeminlerinde yer alan "vallahi" kelimesi de yerini, "namusum üzerine söz veriyorum"a bırakmıştır. Nihayet 3 Şubat 1937 tarihli ve 3115 sayılı kanunla laik nitelemesi anayasaya girmiştir. Bütün bu gelişmelere karşılık cumhuriyet döneminin anayasaları Diyanet İşleri Başkanlığı'nı öngörmüş, dinî hizmetlerin görülmesi için din görevlisi yetiştirme, din eğitimi verme gibi hususların laikliğe aykırı olmadığı yorumuna imkân vermiştir. Anayasa Mahkemesi, din hizmetleri sınıfının bulunmasını, nüfus kayıtlarında din hanesinin yer almasını ve din derslerinin mecburi dersler arasında okutulmasını laiklik ilkesine aykırı bulmamıştır.

Sosyallik Esası. Türkiye Cumhuriyeti kişi hak ve hürriyetlerini tanımakla yetinmeyip bu hakların gerçekleşebilmesi için gerekli imkânları sağlamayı da hedef alır. Tabii bu ödev devletin gelirleriyle sınırlıdır. Fakat anayasa söz konusu ödevi devlete yüklemiştir. Devlet kişinin temel hak ve hürriyetlerini sosyal hukuk devleti ve adalet ilkeleriyle bağdaşmayacak surette sınırlayan siyasî, ekonomik ve sosyal engelleri kaldırmaya çalışmak zorundadır.

Hukuk Devleti Esası. Devletin bütün işlemlerinin yine anayasanın öngördüğü istisnalar dışında yargı denetimi altında bulunması gerekir. Bu yüzden Türkiye Cumhuriyeti'nde hâkimlerin güvence altında ve mahkemelerin bağımsız olması, yasamanın en önemli işlemi olan kanunların dahi Anayasa Mahkemesi'nin yargı denetimine tâbi tutulması kabul edilmiştir. Herkes hak arama imkânına sahiptir. Kural olarak herkesin davasını açabileceği bir mahkeme de vardır.

Temel Hak ve Hürriyetler. Anayasa ayrıntılı bir şekilde temel hak ve hürriyetleri düzenler. Önce genel hükümleri koymuştur. Herkes kişiliğine bağlı, dokunulmaz, devredilmez, vazgeçilmez temel hak ve hürriyetlere sahiptir. Bu hak ve hürriyetler kişinin topluma, ailesine ve diğer kişilere karşı ödev ve sorumluluklarını da ihtiva eder. Bu şekilde 1982 anayasası felsefesini de ortaya koymaktadır. Hak ve hürriyetler sınırsız değildir. Hiç kimse hak ve hürriyetleri demokratik toplum düzenini ortadan kaldırmak,

ülke ve milletin bütünlüğüne, cumhuriyete, millî güvenlik, kamu düzeni ve genel sağlığa zarar vermek amaçlarıyla kullanamaz. Anayasa özellikle olağan üstü hallerde hak ve hürriyetlerin kullanılmasının kısmen veya tamamen durdurulabileceğini kabul etmiştir.

1982 anayasasında kişi dokunulmazlığı, maddî ve mânevî varlığını geliştirme, zorla çalıştırma yasağı, kişi hürriyeti ve güvenliği, özel hayatın gizliliği ve korunması, yerleşme ve seyahat hürriyeti, din ve vicdan hürriyeti, düşünce ve kanaat hürriyeti, düşünceyi açıklama ve yayma, bilim ve sanat hürriyetleri, basın hürriyeti, dernek kurma hürriyeti, hak arama hürriyeti gibi klasik hak ve hürriyetler yanında sosyal devlet niteliğinin bir sonucu olarak ailenin korunması, eğitim öğretim, kıyılardan faydalanma, tarım ve hayvancılığın korunması, çalışma ve sözleşme, sendika, toplu iş sözleşmesi ve grev, sağlık hizmetleri ve çevrenin korunması, sosyal güvenlik, yabancı ülkelerde çalışan Türk vatandaşlarının, sanatın, sanatçının, tarih, kültür ve tabiat varlıklarının korunması konularında haklar kabul edilmiştir. Ayrıca vatandaşlık, seçme ve seçilme, siyasî faaliyette bulunma, siyasî parti kurma ve partilere girme gibi siyasî haklar ve ödevler de anayasada yer almıştır. Büyük bir kısmı 1961 anayasasında bulunan hak ve hürriyetler yanında 1982 anayasasının yeni düzenlemeler yaptığı da görülür. Tıbbî mecburiyetler sebebiyle kişinin vücut bütünlüğüne dokunulması, ölüm cezalarının yerine getirilmesi, meşrû müdafaa hali, yakalama, tutuklama kararlarının yerine getirilmesi, bir hükümlünün kaçmasının önlenmesi veya bir ayaklanmanın bastırılması gibi hallerde, yetkili merciin verdiği emirlerin uygulanması için silâh kullanılmasına kanunun izin verdiği mecburi şartlarda öldürme fiillerinin ortaya çıkabileceğini anayasa kabul etmiştir. Kişi hürriyeti konusunda da olağan üstü halleri dikkate alan anayasa, bu hallerde yakalanan kişilerin en yakın mahkeme önüne çıkarılması süresinin uzatılabileceğini belirtmiştir. Sosyal ve ekonomik haklar ve ödevler alanında da anayasa bazı yeni hükümler getirmektedir: Türk vatandaşlarına ana dili olarak yalnız Türkçe okutulabilmesi ve öğretilebilmesi, tarım arazilerinin korunması, sağlıklı ve dengeli bir çevrede yaşama, gençliğin Atatürk ilke ve inkılâpları doğrultusunda yetiştirilmesi, gençlerin alkol, uyuşturucu madde, suçluluk, kumar ve benzeri alışkanlıklardan korunması, sporun kitlelere yayılması, yabancı ülkelerde çalışan Türk vatandaşlarının korunması gibi.

Siyasî haklar ve ödevler yönünden getirilen en önemli yenilik ise siyasî partilerin kadın ve gençlik kolu gibi yan kuruluşlar meydana getirememeleri, vakıf kuramamaları, kendi siyasetlerini yürütmek ve güçlendirmek amacıyla dernekler, sendikalar, vakıflar, kooperatifler ve kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları ile iş birliği yapamamaları şeklinde özetlenebilir. Oy verme yaşı anayasanın ilk metninde yirmi bir olarak belirtilmişken, 1987'de yapılan bir değişiklikle, seçimin veya halk oylamasının yapıldığı yılda ay ve gün hesaba katılmaksızın yirmi yaşına giren her Türk vatandaşına oy hakkı tanınmıştır.

Cumhuriyetin Temel Organları. Anayasa klasik ayırıma uygun olarak yasama, yürütme ve yargı organlarını düzenlemiştir. Bu organlar devlet adı verilen meşrû ve müesseseleşmiş iktidarın üç kuvvetini temsil eder. Anayasa başlangıç bölümünde belirtildiği gibi kuvvetler ayırımı esasını kabul etmiş, ancak birbirini yavaşlatıp durduran kuvvetleri değil eşit ve âhenkli çalışan iktidar organlarını hedef aldığını göstermiştir.

Yasama Organı. Türkiye Cumhuriyeti'nde yasama yetkisi Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne aittir ve bu yetki devredilemez. Sadece yine anayasanın kabul ettiği hallerde istisnaî olarak hükümet kanun hükmünde kararnâmeler çıkarabilir. Fakat bunun için de ya meclisin bir yetki kanunu ile hükümete bu yetkiyi vermiş olması, ya da olağan üstü hal veya sıkıyönetimin gerektirmesi şartları aranır.

Türkiye Büyük Millet Meclisi milletçe seçilen 450 milletvekilinden oluşur. 1982 anayasasının ilk metninde bu sayı 400 idi. 1983-1988 döneminde de meclis bu sayı ile çalıştı. Türkiye Büyük Millet Meclisi 1961 anayasası sisteminden farklı olarak tek meclislidir. Milletvekilleri serbest, eşit, tek dereceli, genel oy, açık sayım ve döküme karşılık gizli oy verme esaslarına göre seçilir. Seçilme yaşı otuzdur. Ayrıca en az ilkokul mezunu olmak, bazı suçlardan hüküm giymemiş bulunmak gibi şartlar aranır. Türkiye Büyük Millet Meclisi beş yıl için seçilen milletvekillerinden oluşur. Ancak bazı hallerde seçimlerin öne alınması, savaş sebebiyle de geri bırakılması mümkündür.

Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin görev ve yetkileri şöyle özetlenebilir: Kanun koymak, iç tüzük yapmak, savaş hali ilânına karar vermek, silâhlı

kuvvet kullanılmasına izin vermek, cumhurbaşkanını, başbakanı ve bakanları yüce divana sevkedebilmek, bakanlar kurulunun cumhurbaşkanının başkanlığında olacak olağan üstü hal ve sıkıyönetim ilânı kararlarını onaylamak, cumhurbaşkanını seçmek, milletvekillerinin dokunulmazlıklarının kaldırılmasına ya da üyeliklerinin düşmesine karar vermek, kalkınma planlarını onaylamak, hükümet hakkında güven oyu veya güvensizlik kararları vermek, gensoru, meclis soruşturması gibi denetim yollarını kullanmak, gerektiğinde vatandaşların başvurularını incelemek. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin kanunları kabul etme yetkisinin kapsamına anayasayı değiştirmek de girer. Tabii söz konusu değişikliklerin halk oyuna sunularak yürürlüğe konulması ihtimali ve bazı hallerde mecburiyeti de vardır. Her milletvekili kanun teklif edebilir, ancak genellikle kanun teklifleri tasarı adı altında hükümetten gelir.

Türkiye Büyük Millet Meclisi seçimleri, bakanlar kurulunun teşkil edilememesi, cumhurbaşkanının öngörülen süre içinde seçilememesi hallerinde yenilenir.

Yürütme Organı. Yürütme organı cumhurbaşkanı ve bakanlar kurulundan oluşur. 1982 anayasası 1961 anayasasından farklı olarak yürütmeyi hem bir yetki hem de bir görev şeklinde nitelemiştir. Bu yüzden yürütme organı özellikle olağan üstü dönemlerde daha güçlü kılınmıştır.

Cumhurbaşkanı. Milletvekili seçilme yeterliğine sahip, kırk yaşını doldurmuş ve yüksek öğrenim yapmış Türk vatandaşları arasından Türkiye Büyük Millet Meclisi'nce seçilir. Yalnız 1982 anayasasının kabulü sırasında yeni anayasa döneminin ilk cumhurbaşkanı halk oyu ile seçilmiştir. Cumhurbaşkanının anayasanın öngördüğü otuz günlük süre içinde seçilmesi gereklidir. Aksi halde Türkiye Büyük Millet Meclisi seçimleri yenilenir. Yenisi seçilinceye kadar eski cumhurbaşkanının görevi devam eder. Cumhurbaşkanı yedi yıl için seçilir. Ancak bir kimse iki defa cumhurbaşkanı seçilemez. 1982 anayasası Türkiye Büyük Millet Meclisi üyeleri dışından da cumhurbaşkanı adayı gösterilmesini kabul etmiştir.

Cumhurbaşkanının görev ve yetkileri devletin bütün organlarıyla ilgilidir. Bir kısım görev ve yetkiler ise cumhurbaşkanına devletin başı olarak tanınmıştır: Yabancı devletlere temsilci göndermek, Türkiye Büyük Millet

Meclisi'ni gerektiğinde toplantıya çağırmak, kanunları yayımlamak, anayasa değişikliklerini halk oyuna sunmak, Türkiye Büyük Millet Meclisi adına Türk Silâhlı Kuvvetleri'nin başkumandanlığını temsil etmek, Anayasa Mahkemesi üyelerini, Danıştay üyelerinin dörtte birini, Yargıtay cumhuriyet başsavcısını ve başsavcı vekilini, Askerî Yargıtay üyelerini, Askerî Yüksek İdare Mahkemesi ile Hâkimler ve Savcılar Yüksek Kurulu üyelerini seçmek gibi. Yürütme ve idarenin başı olarak tanınan görev ve yetkiler ise başbakanı tayin veya istifasını kabul etmek, başbakanın teklifi üzerine bakanları tayin, görevlerine son vermek, gerekli gördüğü hallerde bakanlar kuruluna başkanlık etmek, milletlerarası antlaşmaları onaylamak, genelkurmay başkanını tayin, Millî Güvenlik Kurulu'nu toplantıya çağırmak, Devlet Denetleme Kurulu'nun başkanını ve üyelerini tayin, Yüksek Öğretim Kurulu üyelerini ve üniversite rektörlerini seçmek, Cumhurbaşkanlığı Genel Sekreterliği'nin kuruluş, teşkilât ve çalışma esaslarını, personel atama işlemlerini belirlemek şeklinde özetlenebilir.

Cumhurbaşkanı sorumsuzdur. Tek başına yapabildiği işlemlere karşı yargı mercilerine başvurulamaz. Sorumsuzluğu sebebiyle cumhurbaşkanının işlemlerini kural olarak başbakan ve ilgili bakanın veya bakanların imzalamaları gerekir. Yani sorumluluğu bakanlar ve başbakan üstlenir.

Bakanlar Kurulu. Başbakan ve bakanlardan oluşur. Başbakanı Türkiye Büyük Millet Meclisi üyeleri arasından cumhurbaşkanı tayin eder. Bakanları ise başbakan belirler, cumhurbaşkanı tayin eder. Ancak Türkiye Büyük Millet Meclisi dışından da bakan tayin edilebilir. Bakanlıklar kanunla kurulur. Bakanlar kurulu oluştuktan sonra göreve başlarken Türkiye Büyük Millet Meclisi'nden güven oyu alınması gerekir.

Bakanlar kurulu hükümetin genel siyasetinin yürütülmesinden birlikte sorumludur. Bu sorumluluk millî güvenliğin sağlanması ve silâhlı kuvvetlerin savaşa hazırlanması konularında daha da açık şekilde ifade edilmiştir. Sorumluluğun gerektirdiği yetkilere gelince, kanun tasarılarının, bütçenin, kalkınma planlarının hazırlanması, bazı antlaşmaların onaylanması, kanun hükmünde kararnâmeler, tüzük ve yönetmelikler çıkarılması bunların başlıcalarıdır.

Yargı Organı. Türk milleti adına yargı yetkisini kullanan bağımsız

mahkemelerden oluşur. Anayasaya göre kanunların anayasaya uygunluğunu denetleyen Anayasa Mahkemesi, adliye mahkemelerinin üst yargı mercii durumundaki Yargıtay, idarî yargının başındaki Danıştay, askerî ceza işlerinin üst yargı yeri olan Askerî Yargıtay ve askerlerin askerî işlerle ilgili idarî davalarına bakan Askerî Yüksek İdare Mahkemesi yargı işlerini yerine getirirler. Ayrıca hesap mahkemesi gibi çalışan Sayıştay ile seçim işlerini denetleyen, yürüten ve bu konudaki itirazları çözümleyen Yüksek Seçim Kurulu yargı yerleri şeklinde görev yapmaktadır. Anayasa adlî, idarî ve askerî yargı mercileri arasında çıkabilecek görev ve hüküm uyuşmazlıkları yüzünden hak arama imkânı zarar görmesin diye bir de uyuşmazlık mahkemesi kurulmasını emretmiştir.

Anayasa Mahkemesi. On bir asil ve dört yedek üyeden oluşur. Bu üyeleri Yargıtay, Danıştay, Sayıştay, Askerî Yargıtay, Askerî Yüksek İdare Mahkemesi üyeleri ile üniversite öğretim üyeleri, üst yönetici ve avukatlar arasından cumhurbaşkanı seçer. Anayasa, hangi yüksek yargı mercilerinden, ne sayıda ve nasıl üye seçileceğini göstermiştir. Anayasa Mahkemesi üyeleri altmış beş yaşında emekli olurlar.

Anayasa Mahkemesi'nin başta gelen görevi kanunların, kanun hükmünde kararnâmelerin ve Türkiye Büyük Millet Meclisi iç tüzüklerinin anayasaya uygunluğunu denetlemektir. Diğer mahkemelerin böyle bir yetkisi yoktur. Yalnız bakmakta oldukları davada uygulayacakları bir hükmün anayasaya aykırılığı söz konusu edilebiliyorsa Anayasa Mahkemesi'ne başvurup, bu noktanın incelenmesini ve bir karara bağlanmasını isteyebilirler. Anayasa değişikliklerinin de bir kanunla kabul edilmesine karşılık Anayasa Mahkemesi bunları sadece şekil bakımından denetleyebilir. Anayasaya aykırı görülen hükümler veya bütünüyle kanunlar iptal edilir. Anayasa Mahkemesi, milletvekili dokunulmazlığının kaldırılması veya üyelik sıfatının düşmesi kararlarını da başvuru üzerine inceler. Gerekirse dokunulmazlığın kaldırılması veya Türkiye Büyük Millet Meclisi üyeliğinin düşmesi yolundaki kararı iptal eder. Anayasa Mahkemesi siyasî partilerin faaliyeti ve hesaplarını da denetler. Siyasî partilerin kapatılması kararını verme yetkisi de ondadır. Anayasa Mahkemesi'nin önemli bir başka yetki ve görevi de bir kısım üst düzey yöneticilerin ve hâkimlerin ceza davalarına yüce divan sıfatı ile bakmaktır. Bu durumda Anayasa Mahkemesi bir ceza mahkemesi gibi çalışır.

Türkiye Cumhuriyeti anayasası, yargı kararlarının hiçbir tesir altında kalmaksızın verilebilmesi için çeşitli düzenlemeler yapmıştır. Temel ilke, hâkimlerin anayasaya, kanuna, hukuka uygun olarak vicdanî kanaatlerine göre karar vermeleridir. Bunu sağlayabilmek için hâkimlerin özlük işleri, çoğunluğu yüksek yargı yerleri hâkimlerinden oluşan Hâkimler ve Savcılar Yüksek Kurulu'na tevdi edilmiştir. Hâkimlerin tayinleri, yükselmeleri, nakilleri ve disiplin işleri bu kurul tarafından yürütülür.

Anayasaya göre bir mahkemede görülmekte olan bir dava hakkında Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde soru sorulamaz, görüşme yapılamaz.

31. Ürdün. I. Dünya Savaşı sırasında Filistin ve Mâverâ-yi Ürdün'ü işgal eden İngilizler savaştan sonra Mâverâ-yi Ürdün'ün idaresini Hâşimî soyundan olan Emîr Abdullah'a verdiler; böylece bugünkü Ürdün Krallığı'nın temelleri atılmış oldu. 12 Mart 1946'da İngiliz mandasından kurtulan Mâverâ-yi Ürdün krallık haline geldi ve 24 Ocak 1949'da da devletin ismi Ürdün Hâşimî Krallığı oldu. 1 Ocak 1952'de anayasa kabul edildi. Ürdün Hâşimî Krallığı'nın sonraki tarihlerde çeşitli değişiklikler geçiren ve halen yürürlükte bulunan 1952 tarihli anayasası dokuz bölüm ve 131 maddeden ibarettir.

Devletin temel ilkelerine ayrılan birinci bölümde Ürdün'ün bağımsız monarşik bir Arap devleti olduğu belirtilir. Devletin dini İslâm, resmî dili Arapça'dır. Başşehir Amman'dır. Ayrıca bu bölümde Ürdün bayrağının özellikleri açıklanır.

İkinci bölüm vatandaşların hak ve ödevlerine ayrılmış ve Ürdünlüler'in kanun önünde eşitliği, konut dokunulmazlığı, düşünce, din ve vicdan hürriyeti, toplantı yapma ile siyasî parti ve dernek kurma hürriyetleri düzenlenmiştir.

Üçüncü bölüm, egemenlik ve devletin güçleriyle ilgili genel hükümlere ayrılmıştır. Buna göre egemenlik milletindir, millet bunu anayasada belirtilen esaslar dairesinde kullanır. Yasama gücü millet meclisi ve kralın uhdesindedir. Millet meclisi âyan ve temsilciler meclislerinden oluşur. Yürütme gücü kral tarafından hükümet vasıtasıyla kullanılır. Yargı gücü ise

kral adına hüküm veren mahkemelerce icra edilir.

Yürütme gücünü düzenleyen dördüncü bölüm iki alt bölüm halinde kral ve bakanlar kuruluna ait esasları düzenlemektedir. Buna göre Ürdün Hâşimî Krallığı tahtı Kral Abdullah b. Hüseyin sülâlesinden gelen erkek çocukların irsî hakkıdır. Kral devletin başıdır ve sorumsuzdur. Kanunları onaylar ve yayımlar. Kara, deniz ve hava kuvvetlerinin başkumandanıdır, savaş etmeye, barış yapmaya ve anlaşmaları uygulamaya yetkilidir.

Kral temsilciler meclisi seçimlerinin yapılmasını emreder, millet meclisini toplantıya çağırarak açılışı yapar ve anayasada belirtilen esaslar dahilinde bu açılışı tehir edebilir. Yine kral temsilciler ve âyan meclislerini feshetme yetkisine sahiptir. Ayrıca âyan meclisi üyelerini tayin, içlerinden birisini başkan seçme, istifa edenlerin istifalarını kabul veya doğrudan bir üyeyi azletme yetkisi de kralındır. Yürütme gücünün başı olarak kral başbakanı ve onun uygun görmesi üzerine diğer bakanları tayin, azil ve istifalarını kabul yetkisine de sahiptir.

Kral özel af çıkarabilir, ceza indiriminde bulunabilir, idam cezaları da ancak kralın onaylamasıyla icra edilir. Kral yetkilerini krallık kararnâmeleriyle kullanır. Bu kararnâmeler başbakan ve ilgili bakan veya bakanlar tarafından imzalanır ve kral tarafından onaylanır.

Bakanlar kurulu başbakanın başkanlığında yeteri kadar bakandan oluşur ve devletin bütün iç ve dış işlerini yürütür. Başbakanın istifası veya azli durumunda bütün bakanlar istifa etmiş veya azledilmiş kabul edilir. Başbakan ve bakanlar temsilciler meclisi önünde devletin genel siyasetinden ortaklaşa sorumlu oldukları gibi ayrıca her bakan kendi bakanlığının işlerinden de sorumludur. Temsilciler meclisinde bakanlar kurulu veya bakanlardan birisi hakkında güven oylamasına gidilebilir. Meclis mutlak çoğunlukla bakanlar kurulu hakkında güvensizlik oyu verirse bakanlar kurulunun, bir bakan hakkında verirse bu bakanın çekilmesi gerekir.

Ayrıca bakanlar görevleriyle ilgili bir suçtan ötürü yüce divan önünde yargılanırlar. Temsilciler meclisi bir bakanı üçte iki çoğunlukla suçladığında o bakan yüce divana gider. Yüce divan âyan meclisi reisi başkanlığında

sekiz üyeden oluşur. Bu üyelerden üçü âyan meclisinden seçimle, beşi en yüksek nizamiye mahkemesi üyeleri arasından kıdem esasına göre belirlenir. Yüce divanda hüküm en az altı oyla verilir.

Beşinci bölüm yasama gücünü düzenlemektedir. Buna göre millet meclisi âyan meclisi ve temsilciler meclisi olmak üzere iki meclisten oluşur. Âyan meclisi bir başkan ile temsilciler meclisi üyelerinin yarısını geçmeyen sayıda üyeden meydana gelir. Anayasa kral tarafından tayin edilen meclis üyelerinin hangi gruplardan seçileceğini belirtmektedir. Üyeler dört yıl için tayin edilir, süresi biten üyenin tekrar tayini mümkündür. Âyan meclisi reisi iki yıl için tayin edilir, süresi bittiğinde tekrar tayin edilebilir.

Temsilciler meclisi seçim kanununa göre doğrudan, gizli ve genel oyla dört yıl için seçilen üyelerden oluşur. Kral bu süreyi bir yıldan az ve iki yıldan çok olmamak üzere uzatabilir. Meclis çalışma döneminin başlangıcında kendisine bir yıl için bir başkan seçer. Süresi biten başkanın tekrar seçilmesi mümkündür. Meclis fevkalâde dönem olarak toplandığında başkanı yoksa bu dönem için kendisine bir başkan seçer.

Temsilciler meclisi feshedildiğinde seçimlerin yeni meclisin fesih tarihinden itibaren en çok dört ay içerisinde toplanmasını sağlayacak bir tarihte yapılması gerekir. Dördüncü ayın sonunda seçimler yenilenmemiş olursa feshedilmiş meclis derhal toplanır ve sanki hiç feshedilmemiş gibi bütün anayasal yetkilerine sahip olur. Ne var ki seçimlerin yapılması hakkındaki bu hükümlere rağmen kral, bakanlar kurulunun da kabul ettiği fevkalâde şartların varlığı halinde genel seçimleri tehir edebilir. Bu fevkalâde şartların devamı durumunda kral bakanlar kurulunun kararına dayanarak feshedilmiş meclisi tekrar toplantıya çağırabilir ve bu meclis her bakımdan krallık kararnâmesi tarihinde kurulmuş bir meclis olarak kabul edilir.

Anayasanın 75. maddesi her iki meclise üye olacak kimselerde bulunması gereken nitelikleri sayar.

Kral her yılın ekim ayının birinci günü toplanmak üzere millet meclisini toplantıya çağırır. Bu çağrıyı bir kararnâme ile iki ayı geçmemek üzere geciktirebilir. Eğer meclis normal zamanında toplantıya çağrılmamışsa

çağrılmış gibi kendiliğinden toplanır. Olağan toplanma dönemi dört aydır. Kral bu sürenin bitiminden önce meclisin çalışmalarına son verebileceği gibi normal toplantı dönemini üç ayı geçmeyecek şekilde uzatma yetkisine de sahiptir. Ayrıca anayasa, kral ve her iki meclisin hangi esaslar dahilinde toplantı celselerini tecil edeceklerini belirlemiştir. Öte yandan kral zaruret halinde veya temsilciler meclisi üyelerinin salt çoğunluğunun isteği üzerine millet meclisini istisnaî dönemler için toplantıya çağırır. Bu durumda millet meclisi ancak toplantıyı gerektiren ve krallık kararnâmesinde belirtilen konu veya konuları görüşür; bu istisnaî dönem için belirli bir süre söz konusu değildir.

Her iki meclisin toplantı nisabı başlangıçta üçte iki, toplantının devamınca salt çoğunluktur; sayı bunun altına düşerse toplantı tatil edilir. Her iki meclisin karar nisabı anayasada aksi belirtilmemişse hazır bulunanların salt çoğunluğudur. Oy verme işlemi anayasayla ilgili veya bakanlar kurulunun bir bakan için güven oylaması şeklinde ise her üyenin adının okunması suretiyle açık olarak yapılır. Anayasada gösterilen istisnalar dışında her iki meclis celseleri açıktır.

Millet meclisi üyelerinin yasama dokunulmazlığı vardır ve bu anayasada belirtilen durumlarda ve belirtilen esaslar dahilinde kaldırılır. Millet meclisinde bir üyeliğin ölüm, istifa ve benzeri bir sebeple boşalması durumunda temsilciler meclisi üyeliği seçimle, âyan meclisi üyeliği tayinle doldurulur. Bakanlar kurulu boşalan temsilciler meclisi üyeliğinin seçimle doldurulmasının fevkalâde haller gereği mümkün olmadığına karar verirse temsilciler meclisi o seçim bölgesinden anayasanın belirlediği şartlara sahip bir kimseyi uygun gördüğü bir usulle üyeliğe getirir.

Anayasada tesbit edilen belirli durumlarda veya başbakanın istemesi halinde âyan ve temsilciler meclisi birlikte toplanır. Bu durumda birleşik toplantıya âyan meclisi reisi başkanlık eder. Ortak toplantı nisabı her iki meclisin salt çoğunluğu, karar nisabı katılanların salt çoğunluğudur.

Kanun tasarılarını temsilciler meclisine başbakan sunar. Meclis tasarıyı kabul eder, değiştirir veya reddeder. Her durumda tasarı âyan meclisine gönderilir. Tasarı iki meclisin kabulü ve kralın onayıyla kanunlaşır. Bir tasarıyı iki meclisten birisi iki defa reddeder, diğeri aynen veya değiştirerek

kabul ederse iki meclis âyan meclisi reisinin başkanlığında anlaşmazlık konusu tasarıyı görüşmek üzere birlikte toplanır. Tasarı ortak toplantıda ancak katılanların üçte iki çoğunluğuyla kanunlaşır. Bu nisaba ulaşamaz da reddedilirse aynı dönemde tekrar görüşülemez.

Temsilciler ve âyan meclislerince kabul edilen kanun tasarısı onaylanmak üzere krala sunulur. Kanunda açık bir hüküm yoksa tasarı kral tarafından onaylanıp resmî gazetede yayımlandıktan otuz gün sonra yürürlüğe girer. Kral uygun görmediği tasarıları altı ay içerisinde sebeplerini de bildirerek meclise geri gönderir. Geri gönderilen tasarı, anayasal bir düzenleme olmamak kaydıyla, her iki mecliste üçte iki çoğunlukla tekrar kabul edilirse kral tarafından onaylanıp yayımlanır. Ayrıca altı ay içerisinde meclise iade edilmeyen tasarılar kabul edilmiş sayılır.

Millet meclisinin toplantı halinde bulunmadığı veya feshedilmiş olduğu durumlarda bakanlar kurulu anayasada gösterilen hallerde kralın onayıyla kanun kuvvetinde kararnâmeler çıkarabilir.

Temsilciler veya âyan meclisinden en az on üye kanun teklifinde bulunabilir. Bu teklifler ilgili komisyonlara havale edilir. Meclis bu teklifi uygun görürse tasarı haline getirip aynı veya bir sonraki dönem meclise sunması için hükümete havale eder. İki meclisten birinin bu şekilde yapılan teklifi reddetmesi halinde teklif aynı dönemde tekrar meclise getirilemez.

Âyan ve temsilciler meclisi üyelerinden her biri bakanlara soru sorma ve bulunduğu meclis iç tüzüğüne uygun olarak gensoru önergesi verme hakkına sahiptir.

Altıncı bölüm yargı gücünü düzenler. Buna göre hâkimler bağımsızdır. Mahkemeler nizamiye mahkemeleri, dinî mahkemeler ve özel mahkemeler olmak üzere üç türlüdür. Bu mahkemelerin derece, kısım ve görev alanlarıyla ilgili belirli düzenlemeler anayasada yapılmıştır. Konuyla ilgili diğer düzenlemeler özel kanunla yapılır.

Yedinci bölüm malî işlere ayrılmıştır. Bu bölümde vergi ve resimlerin ancak kanunla konabileceği belirtildikten sonra bütçe kanununun nasıl hazırlanacağı ve esasları ayrıntılı bir biçimde düzenlenmiştir.

Genel maddeler başlığı altında sekizinci bölümde devletin idarî taksimat ve teşkilâtı, anayasayı ve kanunları yorumlamakla görevli yüce ve özel divanlar, olağan üstü hal ve sıkıyönetim hali ve anayasanın değiştirilmesiyle ilgili hükümler yer almaktadır. Buna göre devletin idarî taksimat ve teşkilâtıyla ilgili yönetmelikler bakanlar kurulu tarafından hazırlanır ve kralın onayıyla yürürlüğe girer.

Anayasa maddelerini yorumlama hakkı, 57. madde uyarınca kurulmuş bulunan yüce divanındır. Divan bakanlar kurulunun isteği veya her bir meclisin salt çoğunlukla alacağı karar üzerine anayasa maddelerini yorumlar ve bu yorum resmî gazetede yayımlandıktan sonra yürürlüğe girer.

Mahkemelerin yorumlamamış olduğu bir kanun metnini başbakanın isteği üzerine yorumlama hakkı da özel divanındır. Özel divan en yüksek nizamiye mahkemesi başkanı ile bu mahkemenin iki hâkimi ve bakanlar kurulunun tayin edeceği üst derecede bir idarî görevliden oluşur. İstenen yorumla ilgili bakanlık görevlilerinden üst derecede bir görevli de bu divana katılır. Yorum kararları çoğunlukla alınır ve kanun gücündedir.

Vatanın korunmasını gerektiren olağan üstü bir hal söz konusu olduğunda bir koruma kanunu çıkarılarak normal kanunların yürürlüğünü durdurmak da dahil gerekli her türlü tedbiri almak üzere bir kimse görevlendirilir. Bu tedbirlerin vatanı korumada yeterli olmadığı durumlarda kral bakanlar kurulu kararına dayanarak kısmî veya genel bir sıkıyönetim ilân eder. Bu durumda kral bir kararnâme ile yürürlükteki kanunları dikkate almaksızın gerekli her türlü tâlimatı verebilir.

Anayasa normal kanunların usulüne uygun olarak değiştirilir. Ancak karar nisabı ayrı ayrı veya birlikte toplandıkları durumlarda her iki meclis üye tam sayısının üçte ikisidir. Değişiklik ancak kralın onayından sonra yürürlüğe girer. Krala vesâyet edildiği durumlarda kralın haklarıyla ve verasetiyle ilgili olarak anayasada bir değişiklik yapılamaz.

BİBLİYOGRAFYA

Bu bölümün yazımında Albert P. Blaustein Gisbert H. Flanz'ın Constitutions of the Countries of the World (Newyork 1986) adlı eserinden faydalanılmıştır.

Yıldızhan Yayla

ANBER

(bk. AMBER)

ANBER (Benî Anber)

بنو العنبر

Temîm kabilesinin bir kolu.

Benî Anber, adını Yemâme’de oturan Anber b. Amr b. Temîm’den almıştır. Hz. Peygamber’in Huzâa ve Temîm kabilelerinin yaşadığı bölgeye müslümanların zekâtlarını toplamak için gönderdiği tahsildara Temîmliler mâni olmuşlar, hatta müslüman Huzâalılar’ın vergilerini ödemelerini de engellemişlerdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber Temîmliler’e karşı hicrî 9. yılın Muharrem ayında (Mayıs 630) Uyeyne b. Hısn kumandasında küçük bir birlik gönderdi. Bunu haber alan Temîmliler dağılıp kaçtılar. Ancak Uyeyne, bir yörede topluca rastladığı Anberoğulları’na hücum etti ve ele geçirdiği çok sayıda esirle Medine’ye döndü. Hz. Peygamber’in emriyle bu esirler hapsedildiler. Olaydan hemen sonra Temîm kabilesi reislerinden bir heyet Medine’ye gelerek önce müfâhare*de bulunup üstünlük tasladılar, ancak başarılı olamayınca bağlılık arzettiler ve müslüman olduklarını bildirip esirlerinin serbest bırakılmasını istediler. Hz. Peygamber’in emriyle Benî Anber’e mensup esirlerin bir kısmı karşılıksız, bir kısmı da fidye karşılığı serbest bırakıldı. Anberoğulları 11 (632) yılında başlayan irtidad olaylarına karışmayıp İslâm’a bağlı kalmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Megāzî, III, 974-979; İbn Hişâm, es-Sîre, IV, 621-622; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, II, 160-161; İbn Kuteybe, el-Ma‘ârif (Ukkâşe), s. 609; Ya‘kūbî, Târîh, II, 74; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), III, 157; İbn Hazm, Cemhere, s. 4, 7, 208-209, 217, 390; Sem‘ânî, el-Ensâb (nşr. Muhammed Avvâme # Riyâzî Murâd), Dımaşk 1979 → Beyrut 1401/1981, IX, 67 vd.; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü’l-me‘âd (nşr. Şuayb el-Arnaût # Abdülkādir el-Arnaût),

Kahire 1970, II, 224; Kehhâle, Muʿcemü kabâʾiliʾl-ʿArab, Beyrut 1402/1982, I, 126; Reckendorf, “Anber”, İA, I, 432.

Ahmet Önkal

ANBER AĞA

(bk. MUSTAFA ANBER AĞA)

ANBERÎ

العنبري

Ebû İshâk İbrâhîm b. İsmâîl el-Anberî (ö. 285/898 [?])

Devrinin Tûs muhaddisi ve zâhidi.

Hadis tahsili için çeşitli ilim merkezlerine seyahatler yaptı. İshak b. Râhûye, Ahmed b. Hanbel ve Ali b. Hucr gibi hocalardan hadis okudu. Muhitinin sayılır muhaddisi oldu. Tûs'un meşhur âlim ve zâhidi Muhammed b. Eslem'den sonra, sohbetlerinden en çok faydalanan talebesi olması sebebiyle onun yerini aldı. Birçok hadis talebesine rivayette bulundu. Talebelerinden biri olan Ebü'n-Nadr el-Fakīh, onun günümüze intikal etmediği anlaşılan Müsned'i için, "Onu kendi el yazımla 290 (veya 210 küsur) cüz halinde yazdım" der (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 377).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Nuaym, Hilye, IX, 238-254; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, II, 679; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 377; Süyûtî, Tabakātü'l-huffâz, (Ömer), s. 295; İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 205; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe, s. 69-70.

Abdullah Aydınlı

ANBESE b. SÜHAYM

عنبسة بن سحيم

Anbese b. Sühaym el-Kelbî (ö. 107/725)

Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik'in Endülüs valisi.

Endülüs Valisi Semh b. Mâlik el-Havlânî'nin öldürülmesi üzerine halk yeni vali tayin edilinceye kadar Abdurrahman b. Abdullah el-Gāfikī'yi vali seçti. Daha sonra İfrîkıyye Valisi Yezîd b. Ebû Müslim, Anbese'yi Endülüs valiliğine tayin etti (102/720). İfrîkıyye'nin yeni valisi Bişr b. Safvân da onu aynı görevde bıraktı. Anbese valiliği sırasında cihada önem verdi ve Frank topraklarına akınlar düzenledi. Carcassonne'yi bir müddet kuşattıktan sonra barış yoluyla aldı. Yapılan anlaşmaya göre Carcassonne halkı müslüman esirleri serbest bırakacak ve cizye ödeyecekti. Ayrıca müslümanların dostlarına dost, düşmanlarına da düşman olacaklardı. Anbese daha sonra Gaul bölgesindeki Septimania'yı fethetti ve Fransa içlerine kadar ilerleyerek Rhône nehrini geçti. Burgondes bölgesindeki ileri harekâtı sırasında da Lyon şehrini ele geçirdi ve dönüşte seferlerden birinde aldığı yara yüzünden öldü (Şâban 107/Aralık 725). Valiliği dört yıl sekiz ay devam etmiştir. Anbese cesur ve kabiliyetli bir kumandan, iyi bir idareciydi. Becâ papazı İsidore, onun bu fetihleri zor ve şiddet kullanarak değil büyük bir ustalıkla gerçekleştirdiğini söyler. Müsteşrik Reinaud da Anbese'nin bu politikası sebebiyle Gaul topraklarından alınan haracın kat kat arttığını ifade eder.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Kutiyye, Târîhu iftitâhi’l-Endelüs (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1402/1982, s. 190-191; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, IV, 136, 489-490; İbn İzârî, el-Beyânü’l-mugrib (nşr. G. S. Colin # E. Lévi-Provençal), Beyrut 1983, II, 27; Makkarî, Nefhu’t-tîb, I, 235, 279; III, 16-18; IV, 350; Ahbâr Mecmû‘a (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1401/1981, s. 31; R. Dozy, Spanish Islâm, London 1972, s. 124; Anwar G. Chejne, Muslim Spain, It’s History and Culture, Minneapolis 1974, s. 11; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 91; Hâlid es-Sûfî, Târîhu’l-ʿArab fi’l-Endelüs: el-feth ve ‘asrü’l-vülât, Bingazi 1980, s. 220-225; H. İbrâhim Hasan, İslâm Târihi (trc. İsmail Yiğit v.dğr.), İstanbul 1985, I, 405; Abdurrahman Ali el-Haccî, et-Târîhu’l-Endelüsî, Dımaşk 1407/1987, s. 190-191.

Abdülkerim Özaydın

al-ANDALUS

İspanya'da Endülüs İslâm medeniyeti üzerine 1933-1978 yılları arasında yayımlanan kırk üç ciltlik ilmî dergi.

İspanya'nın İslâmî dönem tarih ve medeniyetini konu alan makalelerin yayımlandığı ilmî dergiler içinde en önemli olanıdır. Başşehir Madrid'de ve Endülüs İslâm medeniyetinin ilim merkezlerinden biri olan Granada'da (Gırnata) bulunan Escuelas de Estudios Arabes (Arap araştırmaları enstitüleri) ile Consejo Superior de Investigaciones Cientıficas (ilmî tetkikler yüksek kurulu) tarafından İspanyolca olarak neşredilmiştir. Altı ayda bir yaklaşık 250 sayfalık sayılar halinde yayımlanmış ve iki sayısından bir cilt oluşturulmuştur. 1958 yılında ilk yirmi cildinde (1933-1955) yer alan makalelerin fihristi yayımlanmıştır. al-Andalus, yalnız İspanya'nın İslâmî geçmişine ağırlık vermesi ve adının sadece bu ülkeyi kapsamasından dolayı, son yıllarda sınırları genişletilen çalışmaları ilim âlemine duyurmakta yetersiz kalmış ve bunun üzerine kapatılarak 1980 yılından itibaren yerine, yine sayıları yılda bir cilt teşkil eden al-Qantara adlı derginin neşrine başlanmıştır. al-Qantara, yalnız İspanya'nın değil, başta Kuzey Afrika olmak üzere İslâm medeniyetinin daha geniş bölgelerini içine alan çeşitli konulardaki çalışmaları ihtiva etmekte ve bu konular arasında özellikle İslâm sanat tarihi ve arkeolojisine önem vermektedir.

Engin Beksaç

ANDELÎB, Hâce Muhammed Nâsır

خواجه محمد ناصر عندليب

(ö. 1172/1759)

Hint Nakşibendîliği’nin önemli temsilcilerinden biri, Tarîkat-ı Muhammediyye’nin kurucusu.

1105’te (1693-94) Delhi’de doğdu. XVII. yüzyılda Buhara’dan Hindistan’a göç eden bir ailenin oğludur. Soyunun baba tarafından Bahâeddin Nakşibend’e, anne tarafından Abdülkādir-i Geylânî’ye ulaştığı ileri sürülmektedir. Gençlik yıllarında Babürlü ordusunda görev aldı ve Babürlü soyundan bir kadınla evlendi. 1720’de askerlikten ayrılarak kendisini tamamıyla tasavvufa verdi. İlk üstadı Şah Sâdullah Gülşen’dir. İmâm-ı Rabbânî’nin soyundan gelen mürşidi Abdülahad Gül’e olan saygısından dolayı Gülşen mahlasını alan Şah Sâdullah, müridi Muhammed Nâsır’a Andelîb adını vermiş, o da yine aynı düşünceyle oğluna Derd (aşk) adını koymuştu. Tasavvufta “gül” Allah’ın, “bülbül” de Hz. Peygamber’in sembolü olarak kullanıldığı, bülbülün ezelden beri güle âşık olduğu imajı dikkate alınırsa “gül”, “gülşen”, “andelîb” ve “derd” gibi kavramların aşktan kaynaklanan derin mistik mânalar ifade ettiği anlaşılır. Andelîb’in ikinci üstadı Pîr Muhammed Zübeyr, İmâm-ı Rabbânî ailesinin dördüncü ve son kayyûm*udur.

Hindistan’da gerçek Müslümanlığı ve saf Muhammedîliği yeniden ve güçlü bir şekilde yerleştirmek isteyen Andelîb, kurduğu ve oğlu Mîr Derd’in geliştirerek devam ettirdiği İslâmî ve tasavvufî harekete Tarîkat-ı Muhammediyye-i Hâlisa adını vermiştir. O, ilk kutub* olarak kabul ettiği Hz. Hasan’ı mânevî âlemde gördüğünü ve onun kendisine Tarîkat-ı Muhammediyye-i Hâlisa’nın sırlarını öğrettiğini ileri sürer. Seyyid Ahmed Şehid, XIX. yüzyılda Hindistan’da Tarîkat-ı Muhammediyye hareketini başlatırken onun tesirinde kalmıştır. Andelîb’in ilk müridi, ruh terbiyesini bizzat kendisinin verdiği oğlu Mîr Derd’dir. Mürşidi Şah Sâdullah Gülşen’in âdetine uyarak Zînetü’l-mesâcid adlı zâviyesinde yıllarca sohbet

toplantıları düzenleyen Andelîb'in Urdu dilinin ve şiirinin gelişmesi üzerindeki tesirleri de önemlidir.

Mürşidi Pîr Zübeyr'in ölümü üzerine oğlu Mîr Derd için kaleme aldığı Nâle-i 'Andelîb (I-II, Bhopal 1308) adlı eserinin genel çerçevesini temsilî bir hikâye teşkil eder. Küçük hikâyelere, çeşitli fıkhî ve hikemî meselelere yer verilen eserde Nakşibendiyye ezkâr ve evrâdından bahsedilir. Andelîb'in yolundan gidenler bu eseri Kur'an'dan sonra en önemli kaynak olarak kabul ederler.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, VI, 308-309, 358; A. Schimmel, Pain and Grace, Leiden 1976, s. 32 vd.; a.mlf., Tasavvufun Boyutları (trc. Ender Gürol), İstanbul 1982, s. 317-318; a.mlf., "Andelīb", EIr., II, 9; A. Hayyâmpûr, Ferheng-i Sühanverân, Tebriz 1340 hş., s. 409.

Süleyman Uludağ

ANDİLER

Dağıstan Muhtar Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nde Sulak nehrinin Koysu kolu havzasında ve Botlih bölgesinde yaşayan sekiz küçük müslüman İber-Kafkas halkı.

(bk. AVARLAR; DAĞISTAN)

ANEZE

عنزة

Hz. Peygamber’in kullandığı bir nevi asâ.

(bk. ASÂ)

ANEZE

عنزة

Günümüzde de varlığını sürdüren çok eski bir Arap kabilesi.

Kabileye adını veren Aneze b. Esed b. Rebîa’nın asıl adı Âmir’dir. Bir şahsı aneze (kısa mızrak) ile öldürdüğü için Aneze adıyla meşhur olan Âmir’in şeceresi Adnân’a kadar uzanır. Kabilenin anayurdu Yemâme’dir. Câhiliye devrinde Süayr (veya Saîr) adlı bir puta tapan Anezeliler İslâmiyet’in ortaya çıkışından yaklaşık bir asır önce (başka bir rivayete göre İslâmiyet’ten sonra) otlak bulmak için Fırat kıyılarına göç ettiler. Bazıları Kûfe çevresinde yerleşirken bir kısmı da IX. yüzyılda Musul tarafına gitti. XII. yüzyılda Aynü’t-temr veya Tuveyk’ten ayrılan Aneze kabilesi mensubu bir grup da Hayber’e yerleşti. Kabilenin o zamandan XVII. yüzyıla kadar tarihi karanlıktır. Bugün varlıklarını devam ettiren başlıca kolları Ruvâle, Amârât, Fed‘ân ve Sebea’dır. Bu kabileler Halep’ten Suriye çöllerine, Ürdün’den Şemmer dağlarına, Irak’ın doğusuna ve Fırat kıyılarına kadar uzanan çok geniş bir sahaya yayılmışlardır. Ayrıca Necid, Hicaz, Nusaybin, Musul, Habur ve hatta İfrîkıyye’de de Aneze kabilesi mensupları vardır. Göçebe olan kabilenin bir kısmı deve, bir kısmı da koyun yetiştirmek suretiyle geçimlerini sağlarlar. Bazıları da şeyhlerinin sahip olduğu topraklarda yerleşik bir hayat sürmektedir. Göçebe olarak yaşayanlar kış gelmeden güneye Şemmer tepelerine göç eder, nisandan itibaren ise tekrar kuzeye gelirler.

Câhiliye döneminde bazı savaşlara katılmakla beraber Aneze kabilesi XVII. yüzyıla kadar tarihte önemli bir rol oynamamıştır. Anezeliler’in asıl faaliyetleri bu tarihten itibaren başlar.

Osmanlılar Suriye’deki ilk hâkimiyetleri sırasında bölgede huzur ve emniyeti sağlamak gayesiyle Fadl ve Mevâlî gibi güçlü Arap kabilelerini desteklemişler ve bu aşiretler XVII. yüzyılın ikinci yarısına kadar halk ile âhenk içinde yaşamışlardır. Ancak daha sonra Aneze ve Şemmer kabileleri onlara galip gelerek bölgeyi kontrolleri altına aldılar. Bu yüzden yöre halkı

yurtlarını terketti. Aneze kabilesinin saldırılarına engel olmak gayesiyle yöreye Türk oymakları yerleştirildi. Anezeliler XVII. yüzyılın ikinci yarısında Şemmerliler'i de Fırat'ın öte yakasına sürdüler. Aneze istilâsına karşı bölgeye yerleştirilen Türk oymakları başarılı olamayıp 1691'de Anadolu'ya döndüler. Rebîülâhir 1102 (Ocak 1691) tarihini taşıyan bir hüküm ile Rakka Valisi Kadızâde Hüseyin Paşa ihmalkâr ve kusurlu görüldüğü için azarlandı ve bu oymakların tekrar eski yerlerine iskânı istendi. 29 Cemaziyelevvel 1103 (17 Şubat 1692) tarihli bir fermanla da Aneze ve Şemmer aşiretlerinin baskılarına karşı uç bölgelere çok sayıda oymağın yerleştirilmesi emredildi. Suriye çöllerinde yaşamakta olan Şemmerliler'i oradan uzaklaştırarak bölgenin mutlak hâkimi olan Anezeliler'in bir kısmı XVIII. yüzyılın başlarında Vehhâbîler'le iş birliği yaparken bazıları da vergi vermek istemedikleri için onlara cephe aldılar. XIX. yüzyılın başlarında ise Vehhâbî baskısına karşı Benî Saîd aşiretiyle birleştiler ve 1815'te bütün Suriye çölünü istilâ ederek Halep etrafındaki köyleri ve ekili araziyi tahrip ettiler. Bazı Türk oymakları da onlara katıldı. Mardin-Bağdat arasındaki Tay ve Aneze aşiretleri, 1837'de yörede Osmanlı Devleti'nin tasvip ettiği nizama uygun olarak yerleşmek isteyen aşiretleri yerlerinden oynattılar. Anezeliler'in XIX. yüzyılın ikinci yarısında yaptıkları yağma akınları yüzünden bölge çok tehlikeli bir hal aldı. Nitekim 1850-1860 yılları arasında Halep'e saldırıp şehri yağmaladılar. Valiler bu bedevî kabilelerle başedebilmek için zaman zaman onları birbirlerine karşı kullanmışlardır. Nitekim Bağdat Valisi Ali Paşa da Şemmer'e mensup bazı kabilelere karşı Anezeliler'den yardım istedi. Çok kalabalık bir grupla Bağdat'a gelen kabile mensupları Şemmerliler'in isyanını bastırdıktan sonra geri dönmeyerek Bağdat yakınlarındaki otlaklara yerleştiler ve şehri muhasara ettiler. Vali bu defa Zübed kabilesinin yardımıyla onları püskürttü. Uzun zaman devam eden bu karışıklıklara, 1862'den sonra, Halep Valisi Ömer Paşa ve Bağdat Valisi Midhat Paşa'nın gayretleriyle son verildi.

Kabile Birinci Dünya Savaşı'nda ikiye bölündü. İki taraf arasındaki mücadele Fransız ve İngilizler tarafından büyük miktarda para verilerek ve nüfuzlu kabile şeyhleri yüksek maaşlı görevlere tayin edilerek önlenebildi. Bu politika Suriye ve Irak hükümetleri tarafından da takip edilmiştir. Aneze'nin Amârât kolu Bağdat'ın 11 Mart 1917'de düşmesinden sonra İngilizler'e katıldı. Diğer önemli kol Ruvâle ise Eylül 1918'e kadar

müşterek harekâta katılmadı. Şeyhleri Nûrî b. Şa‘lân Arap ve İngiliz kuvvetleriyle Ekim 1918’de Dımaşk’a girdi.

Kabile mensupları geniş bir gömlek ve bu gömleğin üzerine aba giyerlerdi. Başlarına mendil örtüp üzerine ikal sararlar, saçlarını uzatıp önden örerlerdi. Kadınların kıyafeti de aynıydı. Namaz ve oruç gibi ibadetler konusunda çok ihmalkâr idiler. Vehhâbîler’in etkisiyle bu ibadetleri bir süre yapar göründüler, ancak bir müddet sonra tekrar bıraktılar. Küveyt ve Bahreyn’deki hükümdar aileleri bu kabileye mensuptur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, el-Ma‘ârif (Ukkâşe), s. 92; Ya‘kūbî, Târîh, I, 224; İbnü’l-Kelbî, Kitâbü’l-Esnâm: Putlar Kitabı (trc. ve nşr. Beyza Düşüngen), Ankara 1969, s. 43, 82-83; İbn Hazm, Cemhere, s. 163, 293, 294, 483; Sem‘ânî, el-Ensâb, IX (nşr. Muhammed Avvâme # Riyazî Murad), Dımaşk 1979 → Beyrut 1401/1981, s. 76-78; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, I, 523, 628-629; XII, 172, 650; Cevdet, Ma‘rûzât, s. 189, 191, 193; a.mlf., Tezâkir, III, 163, 214, 225; Kehhâle, Muʿcemü kabâ’ili’l-‘Arab, Beyrut 1402/1982, V, 353; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu’nda Aşiretlerin İskânı, İstanbul 1987, s. 34, 40, 45, 48, 51, 90, 107, 113; Yusuf Halaçoğlu, XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nda İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, Ankara 1988, s. 7, 120, 140; İdris Bostan, “Zor Sancağının İmar ve Islahı ile Alâkalı Üç Lâyiha”, Osm.Ar., VI (1986), s. 171, 172, 180, 197, 202, 216, 219-220; Ronart, CEAC, s. 42-43; Reckendorf, “Aneze”, İA, I, 433-434; E. Gräf, “‘Anaza”, EI² (İng.), I, 482-483.

Abdülkerim Özaydın

ANGIOLELLO, Giovanni Maria

(ö. 1525)

Esir düştüğü Osmanlı ülkesinde uzun süre kalan ve Şark âlemi hakkında çeşitli eserler kaleme alan Venedikli yazar.

1451 yılı civarında Vicenza'da doğdu. Soylu bir aileye mensuptur. Fâtih Sultan Mehmed'in Eğriboz kuşatması sırasında (1470) kardeşi Francesco ile birlikte Türkler'e esir düştü. Kardeşi idam edildi, kendisi ise İstanbul'a getirilerek Fâtih'in oğlu Şehzade Mustafa'nın yanına verildi. Şehzade Mustafa'nın Konya'da ikameti dolayısıyla bir müddet orada kaldı ve şehzadenin Akkoyunlular'a karşı yaptığı bazı savaşlara katıldı. Şehzade Mustafa'nın ölümünden (1474) sonra İstanbul'a getirildi. Burada bazı devlet hizmetlerinde bulundu ve maliye ile ilgili önemli bir dairede görev yaptı. 1475-1481 yılları arasında hizmet gördüğü bu dairede özellikle para konularındaki bilgisiyle dikkati çekti. Ayrıca Fâtih'in Kırım, Arnavutluk, Boğdan ve Bosna seferlerine şahit oldu. Fâtih'in vefatından sonra II. Bayezid'in hizmetine girdiyse de 1488'de ülkesine döndü. Bu dönüşünün sebebi hakkında eserlerinde bilgi vermemektedir.

Angiolello ülkesine döndükten bir süre sonra İran'a gitti (1507) ve orada yedi yıl kaldı. Ancak onun Venedik Cumhuriyeti'nin elçisi olarak mı, yoksa bir tüccar kimliğinde mi İran'a gittiği kesin olarak bilinmemektedir. Daha sonra memleketine döndüğü ve hayatının son yıllarını doğduğu yer olan Vicenza'da geçirdiği sanılmaktadır. Hareketli bir hayat süren ve Rönesans dönemi aydın tipinin örneği olan Angiolello'nun, bir müsteşrik veya Türkolog olmamakla beraber, doğrudan doğruya müşahedeye dayanan eserleri birinci elden kaynak değerine sahiptir. Kaldığı ve dolaştığı ülkelerin dillerini öğrenmesi ve ileri gelen devlet adamlarıyla görüşmesi, verdiği bilgilerin değerini daha da arttırmaktadır.

Angiolello'nun en önemli eseri Historia Turchesca (Türk tarihi) adını taşır. 1300 yılından başlayan eserin ilk kısmında bazı yanlışlık ve tutarsızlıklar olmasına rağmen özellikle kendi müşahedelerine dayanan bölümler oldukça

değerlidir. Eserin kıymeti XIX. yüzyılda anlaşılmış ve daha sonra çeşitli araştırıcılar tarafından yeniden ele alınmıştır. Ciddi olarak I. Ursu tarafından daha başka kaynaklardan da istifade ile tamamlayıcı notlar konularak Romanya'da yayımlanmıştır (1909). Böylece Fâtih Sultan Mehmed, II. Bayezid ve Yavuz Sultan Selim devirleri Osmanlı tarihi ile aynı dönem İran tarihi için birinci elden bir kaynak eser ortaya çıkarılmıştır. Ancak filolojik özelliklere dikkat edilmediği ve sonradan başka yazmaları da ele geçtiği için, bu neşir İtalyan tarihçilerin ve bilhassa Venedik tarihi üzerinde çalışanların dikkatini pek çekmemiştir. Eser Türk Tarih Kurumu tarafından Kâzım Neki'ye tercüme ettirilmişse de henüz neşredilmemiştir. Diğer eseri Viaggio di Negroponte de (Eğriboz seyahatnâmesi) yayımlanmıştır (haz. Cristina Bazzolo, Vicenza 1982). Bu eserde müellif Eğriboz savaşının son günlerinden başlayıp esir edilişini ve İstanbul'a getirilişini anlattıktan sonra İstanbul, Osmanlı sarayı, hükümet ve ordu sistemi hakkında bilgiler verir. Uzun zaman bilinmeden kalan bir eseri de İslâm dini hakkında yaptığı veya yaptırdığı tercümelere dayanmaktadır. "Hz. Muhammed'in Vasiyetnamesi" olarak tanınan bu eser, herhangi bir değeri olmamakla birlikte, Avrupa'da İslâm âlemi hakkında belirli bir dönemin bilgi ve düşünce düzeyini göstermesi bakımından önemlidir.

Yazarın Osmanlı tarihi dışında, bilhassa Uzun Hasan ile ilgili olan Breve narratione della vita et fatti di Ussuncassano re di Persia (Vicenza 1490) (İran'da Uzun Hasan'ın hayatı ve faaliyetlerinin kısa hikâyesi) adlı eseri daha çok tanınmıştır. Orijinal nüshası bulunamayan eser, Giovan Battista Ramusio tarafından derlenen coğrafyacılar ve seyyahlar külliyatı (Navigationi et viaggi raccolti gia da M. Giovanni Battista Ramusio et con molti et vaghi discorsi da lui in molti luoghi dichiarati et illustrati, I-II, Venedik 1563, 1606; tıpkıbasım, Amsterdam 1967; yeni matbaa harfli neşri Torino 1980) içinde yer aldığından bilinmektedir. Eser ayrıca İtalyan seyyah ve coğrafyacılarına ait eserlerin tercümelerini ihtiva eden Hakluyt serisi içinde İngilizce'ye de çevrilmiştir: "A Short Narrative of the Life and Acts of the King Ussun-Cassano, by Giovan Maria Angiolello", Travels in Persia (London 1873).

BİBLİYOGRAFYA

G. Angiolello, Historia Turchesca (1300-1514) (nşr. I. Ursu), Bucuresti 1909; a.mlf., Il Sultano e il Profeta di Giovan Maria Angiolello, memorie di uno schiavo vicentino divenuto tesoriere di Maometto II il Conquistatore (haz. J. G. Dalle Mese), Milano 1985, s. 249; J. Reinhard, Angiolello, historien des Ottomanes et des Persans, Besançon 1913; a.mlf., Essai sur J. M. Angiolello, Anger 1913; a.mlf., Edition de J. M. Angiolello Les manuscrits Inédits, Besançon 1913; G. Wiel, "Ein verschollener Wiegendrucke von Gio. Maria Angiolello", Westöstliche Abhandlungen, Rudolf Tschudi zum siebzigten Geburstag überreicht, Wiesbaden 1954, s. 304-314; P. Donazzolo, I viaggiatori veneti minori, Studio bio-bibliografica, Roma, ts., s. 44-47; I viaggi in Persia degli ambasciatori veneti Barbaro e Contarini, Roma 1973, s. 267, 272, 282-283, 294, 299, 301; P. Preto, Venezia e i Turchi, Firenze 1975, s. 17-18, 98, 246-248, 250; I. Ursu, "Uno Sconosciuto storico veneziano del secolo XVI (Donato da Lezze)", Nuovo Archivio Veneto, XIX, Venezia 1910, s. 5-54; Di Lenna, "Ricerche intorno allo storico Giovan Maria Angiolello (degli Angiolelli) patrizio vicentino (1451-1525)", Archivio Veneto-Tridentino, V, Venezia 1924, s. 1-56; G. Mantese, "Aggiunte e correzioni al profilo storico del viaggiatore vicentino Gio. Maria degli Angiolelli", Archivio Veneto, CXXI, Venezia 1962, s. 5-17; Agostino Pertusi, "I primi Studi in occidente sull'origine e la potenza dei Turchi", Studi Veneziani, XII, Venezia 1970, s. 480; F. Babinger, "Angiolello degli Angiolelli Giovanni Maria", Dizionario Biografico degli Italiani, III, Roma 1961, s. 277; L. Olivato, "Giovan Maria Angiolello, un vicentino tra i Turchi nel Rinascmento", Il Veltro, XXIII/2-4, Roma 1979, s. 143-148; Stefan Yerasimos, "Giovan Maria Angiolello ve İstanbul'un Fethinden Sonraki İlk Tasviri", TT, sy. 58 (1988), s. 34-41; TA, III, 24.

Mahmut H. Şakiroğlu

ANGLİKAN KİLİSESİ

Protestanlığın Anglosakson ülkelerindeki kolu.

(bk. HIRİSTİYANLIK)

ANGLİKAN KİLİSESİNE CEVAP

Mısırlı âlim Abdülaziz Çâvîş'in (ö. 1929) Anglikan Kilisesi'nin sorularına cevap olarak yazdığı eserin Türkçe tercümesi.

Eserin aslı Ecvibetî fi'l-İslâm 'an es'ileti'l-Kenîseti'l-Ancîlîkâniyye adıyla Arapça olarak yazılmış, "Tedkîkat ve Te'lîfât-ı İslâmiyye Hey'eti" neşriyatı arasında Evkāf-ı İslâmiyye Matbaası'nda doksan altı sayfalık bir kitap halinde basılmıştır (İstanbul 1339). Daha sonra Mehmed Âkif (Ersoy) tarafından Anglikan Kilisesine Cevap başlığıyla Türkçe'ye çevrilerek Evkaf Matbaası'nca 290 sayfalık küçük boy bir kitap halinde yayımlanmıştır (1342). Süleyman Ateş tarafından sadeleştirilen eser, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları arasında çeşitli tarihlerde basılmıştır (1974, 1975, 1979, 1985, 1987).

Eserin kaleme alınmasının sebebi, 1916'da İngiliz Anglikan Kilisesi'nin İstanbul'daki şeyhülislâmlık makamına Londra'dan gönderdiği mektuptur. Bu mektupta, İslâm dininin ruhu, mahiyeti, doğuşundan beri medenî hayat ve insan düşüncesi üzerinde ne gibi tesirler yaptığı, zamanın çeşitli bunalımlarını nasıl çözümlediği, tarihin akışı içinde ortaya çıkan ve toplumları olumlu veya olumsuz şekilde etkileyen siyasî ve mânevî güçler karşısındaki tavrının ne olduğu gibi hususlarla ilgili sorular yer almaktaydı. Şeyhülislâmlık konuyu Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye kuruluna gönderdi. Daha önce aynı konuda İsmail Hakkı İzmirli tarafından bir risâle hazırlanmıştı. Bu risâle, Abdülaziz Çâvîş'in başkanlığını yaptığı adı geçen kurul tarafından incelendi ve pek az bir değişiklikle yayımına karar verildi. Ancak Şer'iyye vekili Hoca Vehbi Efendi, daha özlü ve diğer dillere kolaylıkla çevrilebilecek tarzda ikinci bir eserin yazılmasını Abdülaziz Çâvîş'ten istedi. Bu teklifi kabul eden müellif, hazırladığı eserde soruları cevaplandırmakla yetindi; ayrıca konuların anlaşılmasını kolaylaştırmak üzere kitaba bir de giriş yazdı.

Eser, genel olarak İslâm dininin inanç, ibadet, ahlâk, siyaset, adalet, ilim ve medeniyet bakımından ne gibi yenilikler getirdiğini, insanlığın fikrî seviyesini nerelere kadar yükselttiğini, insan hakları ve özellikle kadınlara

ne gibi haklar kazandırdığını ele almakta, böylece İslâm'ın bir portresini çizmektedir. Gaye, adı geçen kilisenin sorularını cevaplandırmak olduğu için tafsilâta yer vermeden İslâm hakkında genel bir fikir verilmesine dikkat edilmiştir.

Müellif, eserin yarısına yakın kısmını oluşturan muhtevalı giriş kısmında, daha sonra ele alacağı konulara zemin hazırlamak üzere belli başlı dinlerin ortaya çıkışını, peygamber ve önderlerinin yetiştikleri ortamı, başarılarını, bu arada Hz. Muhammed'in bunlar arasındaki seçkin yerini ayrıntılı bir şekilde anlatmaktadır. Girişin devamında, dinin esaslarına inanma konusunda aklın değeri, ferdî sorumluluk ve vicdan hürriyeti, kimsenin başkasının suçunu yüklenemeyeceği, İslâm'ın hedeflerinden birisinin de barış ve güvenliğin sağlanması olduğu, İslâm'ın teklif ve hükümlerinin her zümre ve tabakaya adalet ilkeleri içinde tevcih edildiği, İslâm'da ruh ile bedene, dünya ile âhirete dengeli bir şekilde önem verildiği, vicdanlara ancak takvâ ve yüce Allah'ın murakabesi inancının yön verebileceği, İslâm davetinin cihanşümul oluşu, İslâm'daki tanrı kavramının özellikleri, İslâm'ın bütün kitap ve peygamberlere inanmayı gerekli gördüğü, İslâm'da kişinin irade hürriyeti bulunduğu, İslâm'ın kardeşlik, eşitlik, birlik ve beraberliğe ne kadar önem verdiği üzerinde durulmaktadır.

Abdülaziz Çâvîş, bu genel bilgilerden sonra soruların cevaplarına geçmekte ve ilk sorunun cevabı olarak İslâm dininin özündeki tevhid ve doğruluğu ele almaktadır. Daha sonra ibadetlere yer vermekte, namaz, oruç, hac ve zekât üzerinde durmaktadır. Bu arada beden temizliği, İslâmî siyasetin temeli olan adalet ve meşveret ilkelerini de ele almaktadır.

"Müslümanlık Fikir ve Hayata Neler Bahşetti" başlığı altında ise yazar İslâm'ın medenî, siyasî ve içtimaî öğretilerinden, müslümanların bilim ve sanata katkılarından söz etmektedir. Kadının dindeki yeri, yaratılışı, medenî haklarının gelişmesi, mülkiyet, miras ve tasarruf hukuku konuları üzerinde de duran müellif İslâm'daki üstün ahlâk ve edeple ilgili hususları âyetlerle açıklayarak kitabını bitirmektedir.

M. Süreyya Şahin

ANIT

Konya'da yayımlanan sanat ve tarih dergisi.

Konya ve Mülhakatı Eski Eserleri Sevenler Derneği tarafından Şubat 1949-Mart 1964 tarihleri arasında aralıklarla yayımlanan derginin başlığında "Arkeoloji, Folklor, Tarih Dergisi" olduğu belirtilmişse de en baştaki tanıtmada, "Anıt, sahifelerinde en çok tarih ve sanat eserlerinden yani en geniş mânasıyla anıtlarımızdan söz açacaktır" denilmektedir. 19x28 cm. ölçüsünde, kapak dahil yirmi dört sayfa olarak yayına başlayan dergi, bu programa uygun ve dernek başkanı Konya Mevlâna Müzesi müdürü Zekâi Oral idaresinde, 1950 Temmuzunda basılan 19. sayısına kadar düzenli olarak çıkmıştır. Uzunca bir aradan sonra, Tahir Mıhçı idaresinde Mart-Nisan 1957'de bir arada basılan 20-21. sayılarla yeniden yayımlanmaya başlayan derginin herkese açık olduğu ve ayrıca, basılan makalelerin İngilizce ve Fransızca özetlerinin de verilmesine çalışılacağı bildirilmektedir. Bu sırada kapak hariç otuz iki sayfaya çıkan Anıt, bundan sonra yılda ancak çift numaralı tek sayı halinde yayımlanabilmiştir. 22-23 (Mayıs-Haziran 1958), 24 (Ocak-Şubat 1959) ve 25. (Haziran 1959) sayılarda Anıt'ın biçimi değişerek 16x23.5 cm. ölçüsüne inmiştir. Otuz iki sayfalık sayılar böylece devam etmiş, Mart 1964'te çıkan 31. sayıdan sonra da yayını tamamen durmuştur.

Konya tarihi, eski eserleri, mimari anıtları ve folkloru hakkında içinde ciddi araştırmaların yer aldığı dergi, bir bakıma, halkevleri dergileri arasında yazı kalitesi bakımından özel bir yeri olan eski Konya Halkevi Dergisi'nin geleneğini sürdürmüştür. İçinde Zeki Oral, Muzaffer Erdoğan, Mehmet Yusufoğlu, Tahsin Ünal, Elif Naci, Mehmet Önder, Necati Elgin, Ziya Ceran, Ahmet Önay, Cahit Öztelli, Samiha Ayverdi, Süheyl Ünver, Abdülkadir Karahan, Feyzi Halıcı, Ahmet Ateş ve Yılmaz Önge'nin Konya'nın Türk devrindeki çeşitli eski eserlerine dair araştırma makaleleleri bulunan Anıt, yabancı dillerde özetler konulacağı hakkındaki programını gerçekleştirememiştir.

Türk sanat tarihine dair yeteri kadar bilinmeyen veya tanınmayan birçok

mimari eseri veya küçük sanat eserini güzel incelemeler halinde meraklılarına sunan ve Konya'nın kültür faaliyetini aksettiren bu güzel ve faydalı derginin yayın âleminden çekilmesi büyük bir kayıp olmuştur.

Semavi Eyice

ANKA

العنقاء

İslâm tasavvuf ve sanatında anka veya sîmurg, halk arasında zümrüdüanka adlarıyla anılan efsanevî kuş.

Araplar'ın ankā', İranlılar'ın sîmurg adını verdikleri, Türkçe'de ise her iki şekliyle birlikte zümrüdüanka (sîmurg u ankā) olarak da adlandırılan Ön Asya efsanelerindeki bu kuş, pek çok kaynakta birlikte ele alındığı Batı'daki Eski Mısır kökenli phoenix ve İslâmî çevrelerdeki hümâ/devlet kuşundan tamamen, Hint mitolojisindeki garuda ile Altay mitolojisindeki çift başlı kartaldan ise kısmen farklı özelliklere sahiptir. Bu efsanelere göre Kafdağı'nın tepesinde direkleri abanoz, sandal ve öd ağacından yapılmış köşk benzeri bir yuvada yaşayan ankanın başı, yassıca burunlu bir köpek (yırtıcı hayvan) başı gibidir (Esin, s. 350, n. 141). Cüssesi ise çok iri olup "uçtuğu zaman hava kararır" ve "yağmuru mercan olan bir buluta benzer" (İA, X, 653). Uçarken sel sesine veya gök gürültüsüne benzer sesler çıkarır. Ayrıca çok parlaktır, bakan gözler kamaşır (sîmurg-ı âteşînper, sîmurg-ı zerrînper "güneş"). İnsanlar gibi düşünür ve konuşur. Çok geniş bilgi ve hünerlere sahiptir; kendisine başvuran hükümdar ve kahramanlara akıl hocalığı yapar. Tüyleriyle sıvazlayıp yaraları iyi eder. Doğumundan sonra babasının emriyle ormana terkedilen Zâl'i (Rüstem'in babası) o bulmuş ve yuvasına götürerek büyütüp yetiştirmiştir; Anadolu'da ise Keloğlan'ın koruyucusudur. Kafdağı'nı aşabilmek ve göğe yükselebilmek için ankaya binmek gerekir; Zülkarneyn onunla göğe çıkıp yıldızlara ulaşmıştır. Boynunun çok uzun olduğuna veya boynunda beyaz tüylerden bir halka taşıdığına inanılır.

Anadolu Selçuklu sanatında bazı çift başlı kartal tasvirlerinin boynunda bir halka bulunması (Öney, s. 146, 148, resim 17, 21), bu iki efsanevî kuşun birleştirildiğini ve çift başlı kartalın anka sayıldığını açıkça göstermektedir. Buna paralel olarak eski İran mitolojisindeki saenanın da (sîmurg) "iki çehreli" olduğuna inanıldığı bilinmektedir (İA, X, 654). Yine Bizans ve Anadolu Selçuklu tasvirî sanatlarında görülen "İskender'in kartallar

tarafından göğe yükseltilmesi" sahnesinin de (Erginsoy, s. 317) Zülkarneynanka motifinden kaynaklandığı ve burada ankanın kartala dönüştürülmüş olduğu aşikârdır. Aynı şekilde garudanın tanrı Vişnu'nun binek hayvanı olması (Chevalier-Gheerbrant, "garuda" md.) ve Altay Şamanizmi'nde de şaman ile kestiği kurbanın iki kartal tarafından gökler âlemine yükseltilmesi (İA, XI, 315), hiç şüphesiz yine anka efsanesinin etkisiyledir. İslâm tasavvuf ve edebiyatında ankaya verilen ve bazı kaynaklarda "yutucu, yok edici" şeklinde de yorumlanan muğrib "gurub eden, uzaklaşan, gözden kaybolan" sıfatı, bu efsanevî kuşun gözle görülemeyişiyle ilgilidir ve aynı şekilde çok yüksekten uçtuğu yolundaki inanç da buradan gelmektedir. Bu özelliklerine göre anka ile dünyanın en iri, en yüksekten uçan ve havada en fazla kalabilen (200 gün) kuşu albatros arasında bir benzerlik aramak mümkündür. Anka Hint mitolojisindeki garuda gibi "kuşlar padişahı"dır ve bazı efsanelerde yine onun gibi Kafdağı'ndan başka denizin ortasındaki ulu bir ağacın da tepesinde oturur.

Efsanelerde koruyucu melek kişiliği gösteren bu iyi kalpli ankanın yanı sıra canavar tabiatlı ikinci bir anka daha yer almaktadır. Bu kötü karakterli kuş da yüksek bir dağın tepesinde yaşar ve büyüklüğü "uçan bir dağ"a veya "siyah bir bulut"a benzer. Pençeleriyle pars ve filleri dahi kaldırabilir. Her biri kendisi kadar büyük olan iki yavrusu vardır; birlikte uçtukları vakit çok büyük bir gölge meydana getirirler (İA, X, 653). İsfendiyar tarafından, çevresine keskin silâhlar yerleştirilmiş bir savaş arabası ile öldürülmüş ve ölüsü bir ovanın tamamını kaplamıştır.

İslâm kültür çevrelerindeki bu iyi ve kötü karakterli iki anka motifine paralel olarak Ön Asya folklorunun ana kaynağını ve temelini teşkil eden SumerBâbil mitoloji ve efsanelerinde de yine iyi ve kötü karakterli olmak üzere iki "anzu (imdugud/imbaru) kuşu" motifi bulunmaktadır. Gılgameş efsanesinde yer alan kötü anzu, tanrıça İnanna'nın (İştar) bahçesindeki mukaddes ağaca musallat olmuş üç kötü yaratıktan biridir ve yavrusuyla birlikte bu ağacın tepesine tünemiştir. Gılgameş'in ağacın köklerine sarılan yılanı öldürmesi ve gövdesine yuva yapmış olan vampiri kaçırması üzerine o da yavrusuyla birlikte yüksek dağlara doğru uçar (Kramer, s. 198). Köklerine yılan sarılmış ve tepesine iki anzu kuşu tünemiş mukaddes ağaç, Güney Sibirya-Orta Asya mitolojisindeki, kökleri yılan veya ejderle bütünleşmiş ve tepesine çift başlı kartal (yahut bir çift kartal) tünemiş hayat

ağacıyla (Öney, s. 153-154, 168-170) tam bir paralellik göstermektedir. Ayrıca kötü karakterli ankanın iki yavrusuyla birlikte yaşaması gibi kötü anzunun da eşi ve bir yavrusuyla birlikte yaşaması (Kramer, s. 257) başka bir önemli ortak yandır. Arslan başlı ve kartal vücutlu olan iyi anzu ise baş tanrı Gök Tanrısı Anu'nun oğlu olup ilâhî gücün tezahürü ve sembolüdür. "Kanatları yağmur bulutları gibi gökyüzünü tamamen kaplayan" bu mukaddes yaratık, alevli nefesiyle insanları yakıp kavuran "göklerin boğası"nı (aşırı sıcaklar) yutarak yok eder ve darda kalan insanların imdadına yetişir (Frankfort, s. 15). Mezopotamya tasvirî sanatlarında arkaları birbirine dönük iki arslan, boğa, yahut geyiğin sağrılarına pençeleriyle basar vaziyette resmedilen iyi karakterli anzu (Parrot, resim 167-a, 187), iyi anka gibi insanlar için bir koruyucu melek hüviyetindedir ve onun gibi tek başına yaşar.

Anka ile anzu arasındaki en önemli ortak özellik, her ikisinin de kanatlarının gökyüzünü kaplayacak kadar büyük olması ve buluta benzetilmesidir. Bu ortak özellik kuşların taşıdıkları isimlerde de ortaya çıkmakta, bu kelimelerin kökleriyle çeşitli türevlerinin "örtü, perde; bulut, havanın kapanması ve yağmurun çiselemesi" gibi anlamlar ifade ettikleri görülmektedir. Sâmî dillerin hepsinde yer alan ʻank (Akkadca unqu, İbr. āʻnak, Ar. ʻunk) kökünün taşıdığı mânalardan bazıları "boyun, boğaz; boynun uzun olması" ile "gerdanlık"tır ve bu mânalardan hareket edilerek de ankanın boynunun uzun olduğuna veya boynunda beyaz tüylerden bir halkanın bulunduğuna inanılmıştır. Kelime kökünün diğer mânaları arasında ise, efsanelerde ankanın "göğü karartan bulut"a benzetilmesine ve "göz kamaştıracak kadar parlak" olmasına tam bir uygunluk gösteren "bulut kütlesinden koparak yükselen ve güneş ışınları ile parlayan beyaz bulut parçası, rüzgârın tozları havalandırması veya götürüp dağıtması, rüzgârın kaldırdığı toz bulutunun en yüksek kısmı" mânaları yer almaktadır. Öte yandan Sumer-Bâbil efsanelerinde "kanatları yağmur bulutlarına benzetilen" kuşun Sumerce adı imdugud "fırtına" (im "rüzgâr" + dugud "ağır, şiddetli") ve bu kelimenin Akkadca karşılıkları olan anzu ile imbaru da "ufkun iyice seçilemediği zaman yerdeki suyun ufuk hattı (yerle göğün birbirine karışmış hali)" ve "bulut, sis, göğü karartan duman, çisentili hava" anlamlarını taşımaktadır (v. Soden, I, 375; III, 1510).

Yukarıda özetlenen açıklamalardan, semavî olayların mitoloji ile yorumlandığı en eski çağlarda, bereketli yağmur getiren bulutların insan muhayyilesinde yağmur/rahmet meleği şeklinde iyi anzu/anka, felâket getiren fırtına bulutlarının da kötü anzu/anka motiflerini doğurmuş olduğu ve Sumer kökenli bu efsanenin en az 5000 yıllık bir zaman dilimi içinde bütün Ön Asya'ya ve İran üzerinden Orta Asya, Güney Sibirya ve Hindistan'a kadar çok geniş bir bölgeye yayılıp günümüze kadar yaşadığı anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ankāʾ" md.; Tâcü'l-'arûs, "'ankāʾ" md.; Kāmus Tercümesi, "'ankāʾ" md.; Lane, Lexicon, "'ankāʾ" md.; Dihhüdâ, Lugatnâme, "'ankāʾ", "sîmurg" md.leri; Ziya Şükün, Farsça-Türkçe Lûgat, "'ankāʾ" md.; A. Parrot, Sumer, München 1962, s. 155-156, resim 163 B, 165, 167, 187, 188, 239; S. N. Kramer, The Sumarians, Chicago 1963, s. 198, 257, 268; H. Frankfort v.dğr., Before Philosophy, Maryland 1963, s. 15; v. Soden, AHW, I, 375; III, 1510; Emel Esin, "Kün-Ay (Ay-Yıldız Motifinin Proto-Türk Devirden Hakanlılara Kadar İkonografisi)", VII. T.T. Kongresi. Bildiriler, Ankara 1972, I, 350, nr. 141; Gönül Öney, "Anadolu Selçuklu Mimarisinde Avcı Kuşlar, Tek ve Çift Başlı Kartal", Malazgirt Armağanı, Ankara 1972, s. 139-172; Ülker Erginsoy, İslâm Maden Sanatının Gelişmesi, İstanbul 1978, s. 317; J. Chevalier # A. Gheerbrant, Dictionnaire des Symboles, Paris 1988, "aigle", "anqa", "garuda", "phenix", "sîmorgh" md.leri; "Ankâ", TA, III, 41-42; XXIX, 53; "Ankâ", İA, I, 437; V. F. Büchner, "Sîmurg", a.e., X, 653-654; Sâdettin Buluç, "Şaman", a.e., XI, 310-335; Ch. Pellat, "'Ankāʾ", EI² (İng.), I, 509.

Sargon Erdem

TASAVVUF.

Kur'ân-ı Kerîm'de ve sahih hadis kaynaklarında anka kelimesine rastlanmaz. Ancak tefsirlerde Furkān sûresinin 38 ve Kāf sûresinin 12. âyetlerinde sözü edilen "Ashâbü'r-res" dolayısıyla anka efsanesi ile ilgili bazı rivayetlere kesin olduğu kabul edilmeksizin yer verilmiştir. Meselâ Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında ilgili âyetler dolayısıyla, Yemen'de Hanzale b. Safvân adlı bir peygamberin kavmi olan Ashâbü'r-ress'e anka adlı vahşi bir kuşun musallat olduğu belirtilir. Zemahşerî'nin zayıf rivayet olarak naklettiği bilgilere göre boynunun uzun olması dolayısıyla anka adı verilmiş olan bu kuş bütün kuşların en büyüğü idi. Feth adı verilen bir dağda konaklar, av bulamadığı zaman küçük çocukları kapıp götürürdü. Nihayet Hanzale'nin bedduası ile anka yıldırım çarpmasından ölmüştü (el-Keşşâf, III, 92).

Resâ'ilü İhvâni's-Safâ (II, 293-294), Kazvînî'nin 'Acâ'ibü'l-mahlûkāt'ı (s. 281), Demîrî'nin Hayâtü'l-hayevân'ı (II, 8690) gibi daha başka kaynaklarda da anka efsanesine ve onun niteliklerine dair bilgiler mevcuttur. Bunlarda ve benzeri kaynaklarda ankanın bembeyaz olması veya boynunda halka gibi bir beyazlık bulunması dolayısıyla bu adı aldığı, başka bir rivayete göre güneşin doğduğu yerde yaşadığı için ona muğrib ya da muğribe denildiği belirtilir. Avlanmaya çıktığında güneşin battığı mağrib yönüne kaçan kuşları takip edip avladığından ona muğrib, muğribe veya anka-yı muğribe denildiği de söylenir. Efsaneye göre anka her kuştan bir özellik almıştır. Otuz kuşun özelliğini taşıdığı için sîmurg, otuz çeşit rengi bulunduğu için sîreng diye de anılır. Renginin yeşil olduğuna inanıldığı için ona zümrüdüanka da denilmiştir. Ancak bu son adın sîmurg u ankadan geldiği de söylenmektedir. İran destanlarında daha çok sîmurg adıyla anılan ankayı Firdevsî Şehnâme'sinde, ünlü İran cengâverleri Zâl'i yetiştiren ve oğlu Rüstem'e yardım eden kuş olarak gösterir. Demîrî'nin anlattığına göre güya Aristo bu hayvanı tasvir ederken karnının öküz karnına, tırnaklarının arslan pençesine benzediğini ve yırtıcı kuşların en büyüğü olduğunu söylemiştir. Aynı yazar Mısır Fâtımî halifelerinin hayvanat bahçelerinde anka kuşunun da bulunduğuna dair bir rivayet nakleder. Efsanevî rivayetlerin çoğu ankanın Hz. Mûsâ, Hanzale b. Safvân ya da Hâlid b. Sinân adlı peygamberlerden birinin yaşadığı dönemde görülen bir kuş olduğu üzerinde birleşirler. Bazı rivayetlerde ankanın dişi olduğu, sonradan kendisine bir eş

yaratıldığı ve soyunun türediği de öne sürülür; yine rivayetlerin çoğunda ankanın veya anka türünün dönemin peygamberinin bedduası üzerine ortadan kalktığı, bir rivayete göre de Atlas Okyanusu'ndaki ıssız bir adaya sürüldüğü belirtilmekte ve bu bedduaya sebep olarak ankanın av bulamayınca küçük çocukları ya da genç kızları kapıp götürmesi gösterilmektedir.

Tasavvufta anka değişik mânalarda kullanılmış, efsanevî özelliklerinden istifade edilerek bazı tasavvufî görüşler temsilî olarak onunla anlatılmıştır. İlk sûfîlerde rastlanmayan bu adı Rûzbihân-ı Baklî gibi şair ve âşık mutasavvıflar teşbih ve temsil unsuru olarak kullanmışlardır. Fakat bu kavramın tasavvufa iyice yerleşmesini, Mantıku't-tayr isimli eserinde bu kuşu geniş olarak ele alan ve işleyen Attâr sağlamıştır. Ona göre anka birlik-çokluk (vahdet-kesret) gibi iki zıt kavramı ifade etmektedir. Sîmurg otuz kuş olarak ele alınınca çokluğu ifade eder, oysa varlığın birden çok olması vehmî ve hayalîdir. Anka gibi çokluğun da gerçekte adı var kendisi yoktur. Diğer taraftan sîmurg kuşların tek padişahı olması dolayısıyla birliği ve gerçek varlığı yani Allah'ı ifade eder. Efsanedeki anka hayali tasavvufta çok değişik şekillerde işlenmiştir. İbnü'l-Arabî, Ankāʾü mugrib fî maʿrifeti hatmi'l-evliyâ' ve şemsi'l-magrib adlı eserinde

anka imajından faydalanarak mutlak şekilde âlem-insan benzerliğini (büyük âlem-küçük âlem), insanın küçük âlem olduğunu ve mehdî*nin âlemdeki yerini tesbit etmeye çalışmıştır.

"Anka Allah'ın, içinde âlemin bedenini (ecsâd-ı âlem) açtığı hebâdan (toz) ibarettir" diyen İbnü'l-Arabî, ankayı bir toz yığını ve zerrecikler olarak düşünmektedir. Bu toz yığınına ve zerreciklere şekil verilerek âlemin maddî ve cismanî varlığı ortaya çıkar yani anka aslında Aristo felsefesinde cismanî varlıkların şekilsiz maddesi olan heyûlâdan ibarettir. Hebânın hariçte, sûretten ayrı, gerçek ve bir aynî varlığı yoktur. Bu hebâ veya heyûlâya anka denilmesi, adının işitilir ve düşünülebilir olması, fakat hariçte varlığının bulunmamasındandır. Sûret olmaksızın hebâ hiçbir şey ifade etmediğinden ona sebha (kumlu ve çorak yer) adı da verilmiştir. Hebânın (heyûlâ) formunun dışında bir varlığı olmaması yani anka gibi adı var kendi yok bir şey olması itibariyle bir hiçtir (adem). Ancak o varlıkların sûretini kabul edip onların şekillenmelerini temin etmesi itibariyle yine de bir şeydir,

mutlak yokluk değildir.

Görüldüğü gibi ankaya mâna verirken geniş ölçüde Meşşâî ve İşrâkī felsefelerinden faydalanan İbnü'l-Arabî bu fikri kendi vahdeti vücûd* anlayışına göre yorumlamış, onun bu anlayışı sonraki mutasavvıflarda da aynen devam etmiştir. Aslında İbnü'l-Arabî bazı felsefî mânaları anlatmak, soyut kavramları somutlaştırmak için çeşitli kuş isimlerini sembol olarak daima kullanır. Meselâ akl-ı evvele ukāb (akbaba), küllî nefse verkā (boz güvercin), küllî cisme gurâb (karga) adını verir. Bununla beraber efsanevî bir kuş olan ankanın özellikleri çeşitli tasavvufî mânaların sembolü olarak İbnü'l-Arabî'den sonra da sürekli kullanılmıştır. Meselâ Mevlânâ Celâleddin ankayı yuvası Kaf dağında olan bir kuş, Eflâkî çok değerli bir kuş, bir devlet kuşu olarak zikretmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Arabî, Istılahâtü's-sûfiyye, "'ankāʾ" md.; a.mlf., 'Ankāʾü mugrib fî ma'rifeti hatmi'l-evliyâ' ve şemsi'l-magrib, Kahire, ts.; el-Muʿcemü's-sûfî, "'ankāʾ" md.; Firdevsî, Şehnâme (trc. Necati Lugal # Kenan Akyüz), İstanbul 1945; İhvân-ı Safâ, Resâ'il, Beyrut 1376/1957, II, 293-294; Zemahşerî, el-Keşşâf, Kahire 1387/1968 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), III, 92; Attâr, Mantıku't-tayr (trc. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1962; Mevlânâ, Mesnevî, I, 57; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, 'Acâ'ibü'l-mahlûkāt, Kahire 1401/1980, s. 281; Eflâkî, Menâkıbü'l-'ârifîn (trc. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1973, II, 37, 199; Demîrî, Hayâtü'l-hayevân, Kahire 1398/1978, II, 86-90.

Süleyman Uludağ

EDEBİYAT.

Anka, sahip olduğu hemen bütün özellikleriyle ve etrafında gelişen çeşitli efsane, inanış ve telakkilerle Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında yer almıştır. Bu üç edebiyat ve kültür çevresinde yukarıdaki bölümlerde başlıcaları verilen efsanevî özellikleriyle ve değişik adlarıyla çeşitli teşbih, mecaz ve mazmunlar halinde geniş bir kullanıma sahip olmuştur. Bilhassa divan edebiyatının manzum ve mensur metinlerinde müsbet özellikleriyle zikredildiğinde renkli tüyleriyle bir cennet kuşu kabul edilerek zümrüdüanka diye adlandırılmış ve bazan devlet kuşu hümâ ile karıştırılarak aynı özelliklere sahip kabul edilmiştir. Kafdağı'nda yaşaması, yük seklerden uçması ve kolay avlanamayışı gibi özellikleri sebebiyle ulaşılması çok zor durumları ifade etmek için de kullanılmıştır. Sevgili, adı herkesçe çok iyi bilindiği halde kendisini görenin olmaması veya gözle görülemeyişi sebebiyle ankaya benzetilmiştir. Onun âşığa iltifat etmesi ve yakınlık göstermesi ise âşığın başına devlet kuşu konması olarak kabul edilmiştir.

Ankanın en yaygın özelliği, kimseye muhtaç olmadan kendi başına yaşadığı için kanaati temsil etmesidir. Bundan kinaye olarak kanaat sahiplerine "ankāmeşrep", "ankā-tabiat" denir. Kafdağı gibi efsanevî bir yerde yaşadığı için bu kelimeyle birlikte çeşitli şekillerde kullanılır. "Kāf-ı kanâat beklemek" tabirinde görüldüğü üzere kanaat sahibi ve alçak gönüllü, herşeye ve herkese eğilmeyen, kimseye minnet etmeyen, uzlete çekilmiş kişileri ifade eder: "Cîfe-i dünyâ değil kerkes gibi matlûbumuz/Bir bölük ankālarız Kāf-ı kanâat bekleriz" (Fuzûlî). İsmi var cismi yok olduğu için bu sıfatla anılmak istenen şeyler için de kullanılmıştır: "Bî-vücûd olmak gibi yoktur cihânın râhatı/Gör ki sîmurgun ne dâmı var ne de sayyâdı var" (Râgıb Paşa). Yine bu özelliği sebebiyle kimseden bir şey beklemeden darda kalan herkese yardım eden bir varlık hüviyeti kazanmıştır.

Firdevsî'nin Şehnâme'sinde Zâl'i yetiştiren ve besleyip terbiye ettiği oğlu Rüstem'in yaralarını iyileştiren, ona yardım eden kuş olarak tanıtıldığından edebî metinlerde Zâl-anka-Rüstem münasebetiyle ele alınır. Ayrıca şairler övünmek istedikleri vakit kendilerini, sanattaki üstün ve ulaşılması güç kudretlerini şiir ve hikmetin Kafdağı gibi erişilmesi imkânsız zirvelerinde yaşayan ankaya, velinimetlerini ise Zâl'e benzetirler.

Tasavvufî muhtevalı tekke edebiyatında çeşitli mazmunlar halinde geniş

olarak yer verilen ankaya halk hikâye ve masallarında zümrüdüanka adıyla masal kahramanlarına yardım eden, onları gitmek istedikleri uzak diyarlara kanatları üzerinde süratle ulaştıran ve Keloğlan'ın yardımcısı bir kuş olarak rastlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Hafız Divanı (trc. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1985, s. 666; Levend, Divan Edebiyatı, s. 183; Mustafa Nihat Özön, Edebiyat ve Tenkit Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 15; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, I, 51-53; II, 340; İnci Enginün, "Ankâ", TDEA, I, 139-140.

İskender Pala

ANKARA

Türkiye Cumhuriyeti’nin başşehri ve bu şehrin merkez olduğu il.

İç Anadolu’nun kuzeybatısında Ankara çayının geçtiği ovanın doğusunda yer alır. Ovanın şehir yakınlarında en alçak yeri 835 m., istasyonda ise 851 m. yüksekliğindedir. Üzerinde kalenin bulunduğu tepenin (978 m.) ovadan yüksekliği 120-130 metredir. Şehir müstahkem mevkii yanında ana yolların kesiştiği bir kavşak noktası olması sebebiyle de tarih boyunca büyük önem kazanmıştır.

İslâm Öncesi Ankara. Ankara’nın verimli Çubuk ovasının güneyinde, su ihtiyacını temin edebileceği Hatip çayının (Bentderesi) kenarında, savunmaya son derece uygun sarp kayalık bir tepenin eteklerinde ve İlkçağ’ın en önemli yolları üzerinde kurulmuş bulunması, Anadolu’nun en eski şehirlerinden biri olduğu izlenimini bırakmaktadır. Nitekim büyük Hitit merkezlerinden pek uzakta olmayan bu bölgedeki arkeolojik kazılar Ankara’nın çevresinde Gâvurkale, Karaoğlan, Ahlatlıbel, Etiyokuşu gibi, kuruluşları Kalkolitik ve Bakırçağ dönemlerine ait olan iskân yerlerini ortaya çıkarmıştır. Ayrıca bugün bir kısmı şehrin merkezinde kalan çeşitli yerlerde Paleolitik devre ait taş aletlerle kalenin eteğinde Neolitik devre ait bir el baltasının bulunması, bu arazinin ilk insanlar tarafından da yer yer iskân edilmiş olduğunu göstermektedir. Fakat eski Ankara’yı teşkil eden Hacıbayram tepesi ile civarında yapılan kazı ve sondajlar, ilk şehri Frigler’in kurduğunu (m.ö. VIIIVII. yüzyıllar) ve kalıntılar arasında Hititler’e veya daha eski kavimlere ait izlerin bulunmadığını ortaya koymuştur. Öte yandan şehrin kurucularının Frigler olmasına karşılık kalede Frig izlerine rastlanmamaktadır. Bu durum karşısında araştırmacılar, şehrin kurulduğu yerin seçiminde en önemli sebebin müstahkem kale tepesi olduğunu göz önüne alarak, Frigler’in burada bir kale inşa etmeden tepenin sadece eteklerine ve yamaçlarına yerleşmiş olabileceklerini mantıklı görmemekte ve ilk kalenin yine Frigler tarafından yapıldığını, ancak bu kalenin tarih boyunca geçirdiği onarımlarla genişletmeler sırasında ortadan kalktığını, hatta ilk kurucularının belki yalnız tepeyi iskân eden Hititler olduğunu tahmin etmektedirler.

Şehrin çeşitli devirlerde Ankyra, Ankras, Angora, Engürü, Engüriye gibi şekillerde kullanılan isminin kimler tarafından konulduğu ve ne anlam taşıdığı kesin olarak bilinmemektedir. Grek tarihçisi Pausanias burayı Frig Kralı Midas'ın kurduğunu ve orada bulduğu bir gemi çapasını sembol alarak şehre Ankyra (Grekçe "gemi çapası") ismini verdiğini rivayet etmektedir. Stephanos Byzantios ise, Pausanias'tan daha önce yaşamış olan Afrodisyaslı Apollonios'a atfen, Pontus Kralı Mithridates'in (m.ö. 111-63) müttefiki olarak Mısırlı Ptolemaioslar'a karşı savaşan Galatlar'ın, kazandıkları bir deniz savaşı şerefine bu şehri kurduklarını ve zaferin sembolü olarak Ptolemaioslar'dan ele geçirdikleri gemi çapasından dolayı da adını Ankyra koyduklarını yazmakta, o devre ait Ankara sikkelerinde de bir çapa resmi bulunmaktadır.

Tarihçi Arrhianos'un açıklamasına göre, büyük İskender'in ünlü kördüğümü çözdüğü Gordion'dan sonra Ankyra'ya geçerek Pers ordusunu orada beklemesi, Ankara'yı Galatlar'ın kurdukları yolundaki efsaneyi çürütmekte ve esasen arkeolojik kazılar da şehirdeki Frigler'e ait kalıntıları gün ışığına çıkarmak suretiyle Pausanias'ın naklettiği efsanede gerçek payı olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak bu efsanede de yer alan Ankyra adının gemi çapasından geldiği yolundaki yorum, Yunanlılar'ın, şehrin eski adını kendi dillerindeki ankyraya benzetmelerinden ve telaffuzunu ona uydurmalarından ibarettir. Yine buna paralel olarak Ankyra'nın İslâmî devirde aldığı Engürü, Engüriye gibi şekiller de müslüman halkın bu adı Farsça engûr (üzüm) kelimesine benzetmesinden kaynaklanmıştır. Bazı araştırmacılar ise, Anadolu'daki pek çok yerleşme merkezinin Hititçe adlar taşımalarını göz önüne alarak, ilk defa ünlü tarihî coğrafya bilgini Ramsay'ın "eski zamanların kokusunu taşıyor" dediği (Anadolu'nun Tarihî Coğrafyası, s. 29) Ankyra adını Hititçe tabletlerde araştırmışlar ve Ankuwa şehir adıyla birleştirmek istemişlerdir (Reallexikon der Assyriologie, I, 109). Fakat bugün Ankuwa'nın çok kuvvetli bir ihtimalle Alişar höyüğü olduğu kabul edilmektedir. Daha sonraki yıllarda Hitit tabletlerinde bir Ankuruwa şehir adına rastlanması, aranan ismin bulunduğu hissini uyandırmışsa da (Ar, s. 49-55), bu adın sadece bir defa ve tercüme veremeyecek derecede kırık bir tablette görülmesi, dolayısıyla şehrin yerini tesbit etmeye yarayacak coğrafî bir ipucunun elde edilememesi problemi çözümsüz bırakmıştır. Ankuruwa şehrinin bugünkü Ankara olduğu ispat edilememekle birlikte, ismin aslının Hititçe'den geldiği ve bu adı taşıyan ilk

şehrin Hititler tarafından kurulmuş olduğu kabul edilebilir. Nitekim Ramsay, Araplar'ın 776 yılında Ankara'yı ele geçirdikleri yolundaki kendisinin de muhtemel görmediği bir rivayeti reddetmek için Bizans kaynaklarında, Kapadokya'nın güneyinde (asıl Hitit bölgesi) aranması gereken başka bir Ankyra'nın daha bulunduğundan bahsetmektedir (Anadolu'nun Tarihî Coğrafyası, s. 395). Ayrıca Antikçağ'da, biri yine Anadolu'da Simav gölünün kenarında, diğeri Makedonya'da olmak üzere iki Ankyra, Güney Sicilya'da bir Ankyrai (veya Ankyrina), Orta İtalya'da muhtemelen Parma yakınlarında bir Ankara ve Orta Mısır'da bir Ankyron şehri ile Trakya'da bir Ankyraion burnunun bulunması (RE, I/2, s. 2219-2223; Ramsay, harita 2), bu adın köklü bir geleneğe sahip olduğunu göstermektedir.

Arkeolojik buluntulara göre Ankara'nın tarihi Frigler'le başlamaktadır. Hacıbayram tepesi zirveyi teşkil etmek üzere Hal civarından Çankırıkapı ve Dışkapı'ya kadar olan kısım Frig höyüğü olup Anıtkabir, Bahçelievler ve Çiftlik tümülüsleri (yığma tepe) asillerin, İstasyon civarı ise halkın mezarlığıdır. Gerek mezar tümülüslerinin büyüklüğü gerekse açılan mezarların içindeki eşyanın zenginliği Ankara'nın önemli bir prenslik olduğunu ortaya koymaktadır. Şehrin çeşitli kesimlerinde bulunan ve adlarına Ankara kabartmaları denilen sekiz kabartma ise burada büyük bir sarayın yer aldığını ve ayrıca Frigler'in Hititler'le yakın ilişkiler içinde olduklarını göstermektedir. Çünkü bu kabartmalar üslûpları itibariyle büyük ölçüde Hitit karakteri taşımakta, hatta Frig prensi için bizzat Hitit ustaları tarafından yapıldıkları kanaatini uyandırmaktadır. Ankara, Frig Devleti'ni yıkan akıncı Kimmerler'in geri çekilmesinden sonra Lidyalılar'ın ve milâttan önce 547 yılından itibaren de Persler'in yönetimi altına girdi; ancak şehrin bu dönemlerdeki durumu hakkında yeterli bilgi mevcut değildir. Persler'in Frigya satraplığında yer alan Ankara'nın bu dönemde Lidya'nın başşehri Sardes ile İran'ın başşehri Susa'yı birbirine bağlayan ve devrin en önemli, en güvenli yolunu teşkil eden Kral yolu üzerinde bulunması sebebiyle zengin bir ticaret merkezi haline gelmiş olması gerekir. İskender ve Selevkoslar devrinde eski önemini nisbeten kaybettiği anlaşılan Ankara, milâttan önce 278-189 yılları arasında Trakya'dan gelen Galatlar'ın Tektosages kolunun başşehri oldu; en parlak çağını ise Romalılar döneminde (m.ö. 189-m.s. 395) yaşadı. Pontus Kralı Mithridates'in eline geçtiği dört yıl (m.ö. 88-84) hariç 580 yıl süren Roma döneminde,

Augustus’tan (m.ö. 27-m.s. 14) itibaren Galatya eyaletinin başşehri olan ve âbidevî mimarlık eserleriyle süslenen Ankara, aynı zamanda dinî yönden de bölgenin merkezi haline geldi. Bugün, bitişiğinde Hacı Bayram Camii’nin inşa edildiği Augustus Mâbedi’nin Bizans döneminde de (395-1073) kiliseye çevrilmiş olduğu göz önünde tutularak temellerinin altında Frig-Galat tanrıları Men ve Kybele’ye ait mâbed kalıntılarının bulunduğu ileri sürülmektedir. İlk yapılışı milâttan önce II. yüzyılda Roma hâkimiyetinin başlangıç dönemine ait olduğu sanılan İç Anadolu’nun en büyük mâbedlerinden Augustus Mâbedi, tanrılaştırılan Augustus’un kült merkezi haline getirilmiş ve duvarlarının iç yüzüne, imparatorun kendi ağzından icraatını anlatan Res Gestae Divi Augusti’nin (İlâhî Augustus’un başarıları) Latince aslı, dış yüzüne de yerli halkın anlayabilmesi için Grekçe tercümesi hakkedilmiştir. Bu arada Augustus şehre bir şeref unvanı olarak Sebaste adını vermişse de bu isim halk tarafından tutulmamıştır (Ramsay, s. 29, not 4). Ankara’daki Roma eserlerinin en büyüğü olan Çankırıkapı Roma Hamamı, dünyadaki Roma hamamlarının da en büyüklerindendir. Kazılar sırasında havuzun döşemesinde bulunan, niyet tutmak için suya atılmış paraların en eskisinden Caracalla zamanında (211-217) yapıldığı, en yenisinden ise VIII. yüzyılın sonlarına kadar faal durumda olduğu anlaşılmaktadır. Kalıntılarında yangın izine rastlanmayan binanın pek çok büyük taşı, kalenin IX. yüzyılın başına tarihlenmesi gereken ve aceleyle yapıldığı anlaşılan onarımında kullanılmıştır. Bu durum, hamamın sanıldığı gibi Araplar tarafından tahrip edilmediğini, aksine taşların 806 yılında şehri kuşatan Hârûnürreşîd’e karşı kalenin tahkim edilmesinde kullanılmak üzere bizzat Bizanslılar tarafından sökülmüş olabileceğini düşündürmektedir.

Ankara’nın Hıristiyanlık’la ilk teması 50 yılında havârilerden Saint Pierre’in, 51 yılında da Saint Pavlus’un burayı ziyaret etmeleriyle başlamıştır. Bunlardan, üçüncü seyahati sırasında Ankara’ya gelen Pavlus bir süre şehirde kalarak ilk hıristiyan cemaatini oluşturmuş ve Yeni Ahid’de yer alan Galatyalılar’a Mektub’unu yazmayı da burada tasarlamıştır. Azizlerden Saint Eustachios ise Ankara’da idam edilmiştir (Ramsay, s. 368). Ankara, çok tanrılı dinler döneminde olduğu gibi II. yüzyıldan itibaren de Hıristiyanlık’ta önemli bir merkez haline gelmiş ve 314, 358, 375 yıllarındaki üç büyük sinod (rahipler meclisi) burada toplanmıştır. IV. yüzyılı olduğu gibi Bizans döneminin ilk iki yüzyılını da sulh ve sükûn içinde geçiren şehir, büyük bir imar faaliyetine sahne olarak surların dışına

taşmış ve çoğunluğu dinî mahiyette çeşitli binalarla süslenmiştir. VII. yüzyıl başlarından itibaren İranlılar'ın, onların arkasından da Araplar'ın saldırıları başlamış ve şehir yaklaşık X. yüzyılın ortalarına kadar çeşitli defalar el değiştirmiştir. İstilâcı kuvvetlerin uzun süre kalmamalarına karşılık fazla tahripkâr davranmaları, özellikle surların dışındaki mahallelerin tamamen harap olmasına yol açmış ve sonuçta yine Bizanslılar'a geçen şehir tekrar surların içine kapanmıştır. 1073'te Selçuklular tarafından fethine kadar yaklaşık 150 yıl sakin bir dönem geçiren Ankara 1101'de Haçlılar'ın eline düşmüş ve onlardan tekrar Bizanslılar'a intikal ederek tahminen yirmi yıl yine bir hıristiyan şehri olarak kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Reallexikon der Assyriologie, I, Berlin 1932, s. 109; E. Mamboury, Ankara Guide Touristique, Ankara 1933; D. Krencher - M. Schede, Der Tempel in Ankara, Berlin 1936; Afif Erzen, İlk Çağda Ankara, Ankara 1946; Nurettin Can Gülekli, Ankara-Tarih-Arkeoloji, Ankara 1948; a.mlf., Ankara Rehberi, İstanbul 1949; Hamit Dereli, Ankara Anıdı, İstanbul 1949; Ekrem Akurgal, Späthethitische Bildkunst, Ankara 1949, s. 69, 84 vd.; a.mlf., Phrygische Kunst, Ankara 1955, s. 57, 85; a.mlf., Ancient Civilisations and Ruins of Turkey, Ankara 1969, s. 241-247; Hamit Zübeyir Koşay, Avgustus Mabedi ve Hacıbayram Camii Kılavuzu, Ankara 1956; W. M. Ramsay, Anadolu'nun Tarihî Coğrafyası (trc. Mihri Pektaş), İstanbul 1960, s. 29, 368, 395, harita 2; Les Guides Bleus: Turquie, Paris 1965, s. 328-334; Atlas Historique, Milan 1968, s. 102-103; D. F. Wright, "Ancyra", The New International Dictionary of the Christian Church, Michigan 1974, s. 39-40; Necati Dolunay, "Türk Tarih Kurumu Adına Yapılan Çankırıkapı Hafriyatı", TTK Belleten, V/19 (1941), s. 261-264; Mahmut Akok, "Ankara Şehri İçinde Rastlanan İlkçağ Yerleşmesinden Bazı İzler ve Üç Araştırma Yeri", TTK Belleten, XIX/75 (1955), s. 309-329; Mustafa Selçuk Ar, "Şehir Adı Olarak Ankara", Türk Arkeoloji Dergisi, X/2, Ankara 1961, s. 49-55; "Ankara", "Ankyra", "Ankyrai", "Ankyraion", "Ankyron", RE, I/2, s.

2219-2223; “Ankara”, TA, III, 48-50; Besim Darkot, “Ankara”, İA, I, 437-442; F. Taeschner, “Ankara”, EI² (İng.), I, 509-511.

Sargon Erdem

İslâmî Dönem.

İslâmiyet’in ilk devirlerinde Ankara, Anadolu’nun diğer şehirleri gibi Bizans İmparatorluğu’nun hâkimiyetindeydi ve imparatorluğun mühimmat ve erzak depolarının bulunduğu başlıca konaklama yerlerinden biri idi. Meşhur Arap şairlerinden İmruülkays İstanbul’da Bizans İmparatoru I. Justinianos’u ziyaret etmiş ve tayin edildiği göreve giderken tahminen 550 yılında Ankara’da ölmüştür.

Ankara Ortaçağ’da Sâsânîler tarafından işgal edilerek yakılıp yıkıldı (620). Ancak İmparator Herakleios 627’de Sâsânî ordularını bozguna uğratarak şehri geri aldı. İslâm fetihleri sırasında Anadolu da zaman zaman müslümanların akınlarına mâruz kaldı. Emevîler devrinde Abdurrahman b. Hâlid b. Velîd kumandasındaki İslâm ordusunun 44’te (664) Anadolu’da gerçekleştirdiği akınlar sırasında Ankara’yı fethettiği söyleniyorsa da İslâm kaynaklarında bunu doğrulayıcı herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ankara III. Leon (717-741) ve V. Konstantinos (741-775) zamanında Bukellarion adlı askerî ve idarî birimin (thema) merkezi oldu. Abbâsîler döneminde ise İslâm orduları ilk defa Halife Mehdî zamanında Abbas b. Muhammed ile Hasan el-Vasîf kumandasında Ankara’ya kadar geldiler (159/775-76). Hârûnürreşîd zamanında Abdülmelik b. Sâlih kumandasındaki İslâm ordusu 181’de (797) şehri fethetmiş, fakat daha sonra Bizans’a bırakmak zorunda kalmıştır. Bundan on yıl sonra tekrar Abbâsî hâkimiyetine giren Ankara, zaman zaman müslümanlar ve Bizans arasında el değiştirdi. Halife Mu‘tasım 838’de şehri yeniden fethederek burada Eşnâs, Mâlik b. Keydir ve Afşin adlı kumandanlarıyla buluştu ve birkaç gün kaldıktan sonra ordusunu üç kola ayırıp Ammûriye’yi fethetmek üzere yola çıktı.

Ankara bir müddet sonra tekrar Bizans'ın eline geçti ve İmparator III. Mikhail 859'da surları tamir ettirdi. Şehir 871'de, Yukarı Fırat havzası ve Divriği yörelerinde hüküm süren Paulikianlar tarafından zaptedildiyse de onların hâkimiyetleri uzun sürmedi. Daha sonraki yıllarda İslâm ordularının Anadolu seferleri aralıklı olarak devam etti. Özellikle Tarsus'taki üslerinden hareket eden Abbâsî kuvvetleri 931'de Ammûriye'yi ele geçirdikten sonra Ankara üzerine yürüyüp şehri kuşattılarsa da alamadılar. Fakat Anadolu'dan binlerce esir ve bol miktarda ganimetle geri döndüler. X. yüzyılda Bizans İmparatorluğu hâkimiyet

sahalarını doğu ve güneydoğuya doğru genişletmeye başladı. İmparator Nikephoros Phokas'ın 956'da Tarsus'u topraklarına katmasıyla Ankara bir sınır şehri olmaktan çıktı. Ana yollar üzerinde bulunması sebebiyle de ticarî hayat gelişti. Ancak XI. yüzyılın ilk yarısında vuku bulan salgın hastalık ve kıtlıklar yüzünden halk başka yerlere göç etmeye başladı.

Selçuklular Malazgirt Zaferi'nden iki yıl sonra Ankara'yı da fethettiler (1073). Küçük bir Türk garnizonu tarafından korunan şehir I. Haçlı Seferi sırasında Raimond de Toulouse tarafından ciddi bir mukavemetle karşılaşmadan işgal edildi ve kaledeki Türkler kılıçtan geçirildi. Haçlılar'la İmparator Alexios Komnenos arasında yapılan anlaşma uyarınca Ankara 23 Haziran 1101'de Bizans İmparatorluğu'na bırakıldı. Şehirdeki Bizans hâkimiyetinin ne kadar sürdüğü bilinmemekle beraber 1127'den önceki bir tarihte tekrar Selçuklular'ın eline geçtiği anlaşılmaktadır. Zira Dânişmendli Hükümdarı Emîr Gazi 1127'de burayı, Anadolu Selçuklu sultanı ve damadı Mesud ile beraber bozguna uğrattığı I. Kılıcarslan'ın oğlu Melik Arab'dan almıştır. Emîr Gazi'nin 1134'te ölümünden sonra yerine geçen oğlu Melik Muhammed devrinde de Ankara Dânişmendli hâkimiyetinde kaldı. Ancak onun ölümü üzerine hânedan mensupları arasında başlayan taht kavgalarından istifade eden Sultan Mesud Ankara, Çankırı, Kastamonu, Kayseri ve Malatya yörelerini Dânişmendliler'den aldı ve ilk üç şehrin idaresini küçük oğlu Şâhinşah'a bıraktı (1142). Sultan Mesud'un ölümünden sonra Ankara Şâhinşah ile Sultan II. Kılıcarslan arasında mücadele konusu oldu ve II. Kılıcarslan kardeşini mağlûp ederek Ankara ve Çankırı'yı topraklarına kattı (1164). II. Kılıcarslan döneminin Ankara metropoliti şehirde çok az hıristiyan kaldığını ve bu yüzden geçim sıkıntısı çektiğini söyleyerek İstanbul Sinodu'na müracaat etti ve Amasra

piskoposluğuna tayinini istedi (1173). Sultan Kılıcarslan ülkeyi on bir oğlu arasında taksim edince Ankara'yı Muhyiddin Mesud'a verdi. Şiir ve edebiyata yakın ilgi duyan Mesud edip ve sanatkârları Ankara'da toplamaya çalıştı. Bedîî, Muhyevî ve Mahmûd-i Engûrüyevî bu dönemin meşhur şairlerindendir. Mesud, Selçuklu Sultanı II. Süleyman Şah tarafından Ankara'da uzun süre muhasara edildi ve sonunda bir anlaşma ile kuşatma kaldırıldı. Buna göre Mesud Ankara'yı Sultan II. Süleyman Şah'a teslim edecek, karşılığında kendisine uçlarda bir kale verilecekti. Ancak Mesud şehri teslim edip giderken yolda iki oğluyla beraber öldürüldü (1204). I. İzzeddin Keykâvus Selçuklu tahtına geçince (1211), kardeşi Alâeddin Keykubad onu tanımayıp isyan etti ve daha sonra Ankara Kalesi'ne kapanarak müdafaaya çekildi. Sultan devlet işlerini yoluna koyduktan sonra Ankara'yı muhasaraya başladı. Sultan İzzeddin Keykâvus kaleyi ele geçirmeye kararlı olduğu için surların dışında evler, barakalar, kendisi için bir saray ve medrese yaptırdı. Eğer şehre hâkim olursa bu medreseye büyük vakıflar tahsis edeceğine dair adakta bulundu. Uzun süren kuşatma sonunda Alâeddin Keykubad kendisine ve şehir halkına bir zarar verilmeyeceğine dair teminat aldıktan sonra teslim oldu (1212). Ankara 1235'te Tâceddin Pervâne'ye iktâ* edildi. Kösedağ yenilgisinden (1243) sonra Moğol takibinden kaçan II. Gıyâseddin Keyhusrev Tokat'taki hazinelerini alarak Ankara'ya sığındı. II. İzzeddin Keykâvus 1250'de şehrin surlarını tamir ettirdi. III. Gıyâseddin Keyhusrev döneminde Ankara kısa bir süre Selçuklu tahtında hak iddia eden Alâeddin Siyavuş (Cimri) ile Karamanlılar'ın eline geçti.

Kızılbey Camii minberinin 699 (1299) tarihli bir tamir kitâbesinden Germiyanlılar'ın XIII. yüzyılda hâkimiyet sahalarını Ankara'ya kadar uzattıkları, ancak ismen Selçuklu Sultanı III. Alâeddin Keykubad'a tâbi oldukları anlaşılmaktadır ki bu dönemde Ankara'dan Kırşehir'e kadar uzanan bölgeye Yâkub-ili deniliyordu.

Ankara'da Anadolu Selçuklu dönemine ait başlıca eserler Alâeddin Camii, Kızılbey Camii, Çubuk suyu üzerindeki Akköprü ile Çaşnigir Köprüsü'dür. Selçuklular zamanında bir uç şehri olmasından dolayı Ankara'da Anadolu'nun diğer şehirlerine göre daha az sayıda cami, mescid ve medrese yaptırılmıştır.

Ankara 1304-1341 yılları arasında Anadolu'yu istilâ eden İlhanlılar'a tâbi idi. Bu dönemde Ankara'da Gazan Han ve Ebû Said Bahadır Han adına basılmış gümüş sikkeler mevcuttur. XIII. yüzyılda Moğol istilâsından kaçan çok sayıda sanatkâr ve küçük meslek erbabı Ankara'ya sığınmış ve ahî teşkilâtının etrafında toplanmıştır. Bu dönemde yönetimi ellerinde tutan ahîlerin şehrin sosyoekonomik hayatında önemli rol oynadıkları bilinmektedir.

İlhanlı Valisi Hasan Celâyir'in İran'a gitmek üzere Anadolu'dan ayrılırken yerine vekil bıraktığı Alâeddin Eretna 1341'de "sultan" unvanını alarak bağımsızlığını ilân etti ve Ankara Osmanlı hâkimiyetine kadar Eretnaoğulları'nın idaresinde kaldı.

BİBLİYOGRAFYA

Ya'kūbî, Târîh, I, 220; II, 402; Taberî, Târîh, VIII, 116, 248; IX, 57, 60-62, 72; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I, 529; VI, 41, 158, 481-484; VIII, 234; XI, 317; XII, 88, 90, 196; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 277, 286, 288; XIII, 37; İbn Bîbî, Tevârîh-i Âl-i Selcûk, (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1902, s. 5, 44, 47-50, 84, 212-214, 332; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-ahbâr: Moğollar Zamanında Türkiye Selçukluları Tarihi (nşr. Osman Turan), Ankara 1944, s. 28, 30, 33, 74, 130, 131, 271; Cl. Cahen, "The Turks in Iran and Anatolia Before the Mongol Invasions", A History of the Crusades (ed. R. Lee Wolff - H. W. Hazard), London 1969, II, 677-678; a.mlf., Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, bk. İndeks; George Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1981, s. 182, 195, 212; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, s. 36, 51, 139, 168, 169, 192, 197, 198, 203, 217-219, 231, 235, 244, 248, 251, 261, 271, 295, 300, 301, 326, 399, 409, 410, 442, 469, 521, 564; Mustafa Çetin Varlık, "Germiyanoğulları", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1988, VIII, 488; Ahmed Tevhid, "Ankara'da Ahiler Hükümeti", TOEM, IV/19 (1329), s. 1200-1204; Halil Edhem, "Ankara'da Ahilere Ait İki Kitabe", TOEM, VII/41 (1332), s. 312-315; Ahmed Ateş,

“Hicrî VI-VIII. (XII-XIV) Asırlarda Anadolu’da Farsça Eserler”, TM, VII-VIII/2 (1942), s. 108-109; Mükrimin Halil Yınanç, “Danişmendliler”, İA, III, 470-471.

Abdülkerim Özaydın

Osmanlılar Devri.

Ankara 1354 yılında Orhan Gazi’nin oğlu Süleyman Paşa tarafından Osmanlı ülkesine katıldı. Alâeddin Camii’nde I. Murad devrine ait bir

tamir kitâbesinin (764/1362-63) yer alması, Osmanlı hâkimiyetinin başlangıcına ışık tutmaktadır. Bundan sonra Osmanlı-Karaman nüfuz mücadelesinden etkilenen Ankara 1402’de Yıldırım Bayezid ile Timur arasındaki savaşa sahne oldu. Timur’un Anadolu’dan çekilmesiyle Amasya’da hüküm süren Çelebi Mehmed’in hâkimiyetine girdi. Fetret devri mücadeleleri sırasında Îsâ Çelebi tarafından kuşatıldıysa da alınamadı. 1406’da Süleyman Çelebi Ankara önlerine gelerek kaleyi muhasara altına aldı. Kale muhafızı Yâkub Bey bir müddet dayandı, ancak Vezîriâzam Çandarlı Ali Paşa’nın bir hilesi sonucu kaleyi Süleyman Çelebi’ye teslim etti. Bunun üzerine Çelebi Mehmed, Karamanoğlu Mehmed Bey’le anlaşarak Süleyman Çelebi’ye karşı harekete geçti. Vezîriâzam Ali Paşa’nın bu ortak kuvvetlere karşı, Ankara’ya giderek orada savaşmak gerektiğini belirtmesi üzerine Süleyman Çelebi kuvvetleri Ankara’ya geldi. Ancak tam bu sırada Ankara önlerinde Çandarlı Ali Paşa vefat etti. Onun ölümünden sonra Süleyman Çelebi kardeşi Mûsâ’nın faaliyetlerini haber alıp Rumeli’ye geçince Çelebi Mehmed Ankara dahil olmak üzere Bursa yöresini tekrar ele geçirdi. Bu dönemde Ankara, Karaman sınır bölgesinde önemli bir askerî üs niteliğini taşıyordu. Hatta Ankara’da tekrar muhafız ve sancak beyi olarak görülen Yâkub Bey, Çelebi Mehmed’in Batı Anadolu harekâtına kalenin bu özelliğini ileri sürerek katılmamıştı. Daha sonra Ankara’ya gelerek bir müddet burada kalan Çelebi Mehmed, bu hareketi bir itaatsizlik sayarak Yâkub Bey’i Tokat’a gönderip hapsettirmişti (1411). Bu olaylar sırasında, “Karaman ağzı, haylice bir kal‘a, uç” şeklinde stratejik

önemi belirtilen (Neşrî, II, 497-499) Ankara, 1482'de Cem Sultan ile II. Bayezid arasındaki mücadeleler sırasında yeniden ön plana çıktı. Ankara sancak beyi Trabzonlu Mehmed Bey Cem'in yanında yer almış, hatta Cem'in Ankara'da bulunan ailesini almak üzere şehir önlerine geldiğinde Cem'in ailesinin II. Bayezid tarafından İstanbul'a götürüldüğünü öğrenmiş, kaleye giremediği gibi meydana gelen çarpışmada öldürülmüştü. Bundan sonra uzun bir müddet önemli bir olaya sahne olmayan Ankara XVII. yüzyıl başlarında Celâlî isyanları sebebiyle sıkıntılı günler yaşadı. Şehir halkı 1607'de burayı kuşatan Kalenderoğlu Mehmed'e karşı koydu. Kalenderoğlu şehre girdiyse de kaleyi ele geçiremedi. XVIII. yüzyılda da önemli bir hadiseye sahne olmamakla birlikte zaman zaman isyan eden devlet adamları ve mahallî beyler tarafından sıkıştırıldı. XIX. yüzyılda ise II. Mahmud'a karşı isyan eden Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın askerlerinin istilâsına uğradı (1248/1832-33). Ankara, 27 Aralık 1919'da Mustafa Kemal Paşa'nın gelmesiyle yeni bir devletin merkezi olmaya namzet oldu. 23 Nisan 1920'de Türkiye Büyük Millet Meclisi burada toplandı. 13 Ekim 1923'te yeni kurulan Türkiye Devleti'nin başşehri kabul edildi ve bu devletin yönetim şekli olan cumhuriyet 29 Ekim 1923'te Ankara'da ilân edildi.

Tarih boyunca önemli bir mevkiye sahip olan Ankara şehri, bugünkü istasyondan itibaren yükselen bir tepenin üzerinde kurulmuş olup en yüksek noktada kale bulunmaktadır. İlk yerleşme kalenin içinde ve etrafında olmuştur. Burada yapılan arkeolojik kazılarda iki ayrı yapı tesbit edilmiştir. Kale Selçuklular ile Osmanlılar zamanında da kullanılmış, 1127'den sonra Alâeddin Keykubad ve II. Keykâvus zamanlarında tamir ettirilerek iç hisardaki Akkale ilâve edilmiştir. Osmanlılar döneminde bu iki yapı iç ve dış hisar olarak adlandırılmıştır. Burayı gezen seyyahlar, kaleden Bentderesi'ne inen bir tünel bulunduğundan bahsederler. Osmanlılar tarafından sürekli olarak kullanılan kalede 1831 yılına kadar bir dizdar ve kethüdânın idaresinde muhafızlar bulunmaktaydı. Kale bir yerleşim alanı olduğu gibi hem top, tüfek ve mühimmatın saklandığı bir depo, hem de devlete ait resmî evrakla para ve eşyaların konduğu bir yerdi.

Ayrıca buradaki Zindankale bir hapishane olarak da kullanılmaktaydı. Kalenin iç ve dış hisarının çevresinde yer alan şehir kısmının etrafı da surlarla çevrili idi. Bu surlar Celâlî saldırılarından korunmak için 1604-

1607 yılları arasında Ankara kadısı Vildanzâde Mehmed Efendi tarafından yaptırılmış, XIX. yüzyıl başlarına kadar da ayakta kalmıştır. Etrafı üç kademeli surlarla çevrili şehirde Cenâbî kapısı, Çankırı, İstanbul, İzmir ve Erzurum kapıları, Arabapazarı ve Namazgâh kapıları gibi irili ufaklı on kapı bulunuyordu. Kale-şehir olarak gelişen Ankara'nın kale çevresi "Yukarı Yüz" olarak anılırken Hacı Bayram Camii, Belediye binası, Anafartalar caddesi ve Karacabey Külliyesi'ne kadar uzanan aşağı kesim "Aşağı Yüz" olarak adlandırılmakta idi.

Türk fethinden önce Bizans Ankarası'nın nüfusu oldukça azdı. Hatta 1073'teki Türk fethinden sonra da şehirde önemli bir gelişme görülmedi. XI ve XII. yüzyıllarda burası sınırda stratejik bir mevki durumunda idi ve güçlü bir Türk yerleşmesi henüz başlamamıştı. Nitekim 1101'de Haçlılar burayı aldıklarında sadece 200 kişilik bir garnizonu bulunuyordu. XII. yüzyılda yeniden Bizans hâkimiyetine girdiğinde nüfusu gittikçe azalmaya başladı. Ankara'nın tam bir Türk şehri haline gelmesi XIII. yüzyılda oldu. Selçuklular döneminde Dârülhısn unvanı ile anılan şehir, 1212'de İzzeddin Keykâvus tarafından kardeşi Alâeddin Keykubad'dan alındıktan sonra surların dışına doğru genişledi. Sur dışında bugünkü Ziraat Bankası civarında Keykâvus'un büyük emîrlerinden Seyfeddin Kızılbey tarafından Kızılbey Camii inşa edildi. Böylece kalenin güney eteklerinde bir şerit halinde yerleşme ünitesi ortaya çıkmaya başladı. XIII. yüzyıl sonlarında inşa edilen Arslanhane Camii ile Saraç Sinan Mescidi bu yönde idi.

Selçuklular devrinde bir uç şehri özelliği taşıyan Ankara Osmanlılar döneminde gelişmesini sürdürdü. Şehrin 1522'de yetmiş üç mahallesi varken 1601'de bu sayı kale içinde ve dışında toplam seksen beşe ulaştı. 1785-1840 yılları arasında mahalle sayısı 107'ye yükseldi, 1891'de ise yetmiş beşe indi. Bu mahalleler içinde en kalabalık olanları şehrin iş muhitlerine yakın bulunanlardı. Ayrıca bazı meslek gruplarının topluca oturduğu mahalleler de oldukça kalabalıktı. XVI. yüzyıl sonlarında en kalabalık mahalle olan Ahî Hacı Murad mahallesi bir yandan Atpazarı'na açılan Koyunpazarı Çarşısı'na, diğer yandan da kale altındaki iş yerlerine yakındı. Aynı şekilde Tulî (Tulîce) mahallesi Karaoğlan Çarşısı'nın üstünde yer almakta idi. Şehrin doğusunda kaleye doğru yükselen saha içinde bulunan Avancıklar mahallesi sofçuların oturduğu kalabalık bir yer idi. Bu mahalle XVI. yüzyıl sonlarında Molla Büyük, Çeşme, Direkli Mescid,

Kayabaşı adlarıyla dört mahalleye ayrılmıştı. Diğer taraftan ticaret ve sanat kesimlerinin çevresinde birbirine yakın birçok mahalle vardı. XVI. yüzyılda Ankara mahallelerinin çoğu Bedesten ve Atpazarı'nın merkez olduğu Yukarı Yüz ile Karaoğlan Çarşısı'nın civarında bulunuyordu. Bu fizikî gelişmenin yanı sıra şehir nüfus yönünden de artış gösterdi. 1522'de 200'ü yahudi, 1500'ü hıristiyan olmak üzere yaklaşık 15.000 kadar nüfusu vardı. XVII. yüzyıl başlarında ise bu nüfus 25.000'e yükselmişti. Ancak bu sırada çıkan Celâlî isyanları şehir nüfusunun azalmasına yol açtı. Daha sonra 1785'ten 1833'e kadar geçen zaman içinde ise 15-20.000 arasında bir nüfusa sahip oldu. 1830'da yapılan nüfus sayımına göre şehirde 20.103 kişi yaşıyordu. 1848 yılında 23.470 olarak tahmin edilen şehir nüfusu Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında 74.000'e ulaştı.

İktisadî ve Ticarî Hayat. Ankara İç Anadolu'nun kuzeybatısında, Karadeniz'in dağlık bölgesinden uzak bir ova üzerinde, korunmaya elverişli bir mevkide kurulduğundan birçok yolun uğrak merkezi oldu. Selçuklu ve Osmanlılar'ın kullandığı tarihî Kral yolu buradan geçmekte idi. XV. yüzyılda canlılığını koruyan Bursa-Tebriz arasındaki İpek yolunun bir kolu Ankara-Çankırı-ÇorumAmasya-Tokat istikametinden Erzincan ve Erzurum'a, oradan da Aras vadisine uzanıyordu. 1539'da Venedik hizmetinde İran'a giden elçi Michele Membre, 1555'te Amasya'ya giden Avusturya elçisi Busbecq buradan geçmişlerdi. 1616'da Polonyalı Simeon, Maraş ve Kayseri üzerinden Ankara'ya gelmişti. Şehir Konya üzerinden Antalya ve oradan deniz yoluyla İskenderiye'ye bağlanırken Afyon ve Sandıklı üzerinden de İzmir'e ulaşıyordu. Böylece Ankara İç Anadolu'nun önemli bir kavşak noktasında yer almış bulunuyordu. Yolların bu uygun durumu, şehirde sanayi ve ticaret faaliyetlerinin artmasına yol açtı. Ancak zirâî faaliyetler de şehir ekonomisinde önemli bir yere sahipti. Meselâ Ankara'nın etrafındaki Keçiviran (Keçiören), Ayvalık, İncirlik, Solfasol, Çinçin, Cebeci bağları, Küçükesat ve Büyükesat bağları ve Çengikayası (Çankaya) bağları gibi mevkilerde bağ ve bahçe ziraatı yapılıyordu. Çubuk suyu kenarında bahçe ve bostan ziraatı, Ankara'nın doğu ve batısında kalan Kasaba-i Bâlâ ve Süflâ nahiye ve köylerinde yoğun bir zirâî faaliyet vardı. Şehir çevresinde üretilen

sebze ve meyvelerden başka çevre köylerden gelen sebze ve meyveler de şehir ekonomisine katkıda bulunuyordu.

Şehirde sanayi de oldukça gelişmişti. Teşkilâtlı bir esnaf zümresi çeşitli faaliyetlerde bulunuyordu. Şehir halkının ihtiyaç duyduğu hemen bütün mallar ya şehirde imal ediliyor veya çevreden sağlanıyordu. Şehirdeki faal esnaf gruplarının sayısı zaman içerisinde değişiklik göstermişti. XVI. yüzyılın sonlarında kırk üç meslek kuruluşu varken bu sayı 1827'de yetmiş ikiye yükselmişti. Ankara'da üretilen sof* ve şâlî önemli bir ticarî değere sahipti. Sof ve şâlî üretimi Ankara damga mukātaa*sına bağlı idi. XVI. yüzyılda evlerde kurulmuş 621 tezgâhta sof ve şâlî dokunuyordu. İmal edilen sof ve şâlîler yerli ve yabancı tüccarlar tarafından İstanbul, Bursa, Şam ve Halep gibi iç piyasada pazarlanırken Venedik, Lehistan, İngiltere, Fransa gibi Avrupa ülkelerine de ihraç ediliyordu. 1599'da on sekiz tüccar tarafından 5.700.000 akçe değerinde 162 yük sof satın alınarak Halep ve Venedik'e sevkedilmişti. Yine Lehli tüccarlar Ankaralı sof tüccarları ile 300.000 ve 448.000 akçe değerlerinde ticaret yapmışlardı. 1817 yılında ise Ankara'daki sof ve şâlîci esnafı 5896 top (yaklaşık 132.660 m.) ham şâlî, 1137.5 top (yaklaşık 27.300 m.) ham sof imal ederek piyasaya sunmuşlardı. Fakat XIX. yüzyılın ortalarından itibaren Avrupalı tüccarların, sof ve şâlînin ham maddesi olan Ankara tiftik keçisinin tiftiğini, tiftik ipliğini, keçi postunu gizli ve açık yollardan Avrupa'ya kaçırmaları ve İngilizler'in Ankara tiftik keçisi ırkını yetiştirmeyi başarmaları sebebiyle bu sanayi ve ticaret dalı iş yapamaz olmuştur.

Tarihî Eserler. Ankara'nın çarşı ve pazar yerleri şehrin değişik semtlerine dağılmış vaziyette idi. Şehirde Fâtih dönemine ait Bedesten, Penbehan, Kurşunlu Han, Hasanpaşa Hanı (Sulu Han), Zafiran Hanı gibi otuz kadar han mevcuttu. Ayrıca Atpazarı Çarşısı, Koyunpazarı Çarşısı, Karaoğlan Çarşısı, Uzunçarşı gibi otuz kadar da çarşı ve pazar yeri vardı.

Ankara fizikî ve ekonomik gelişmenin yanında dinî ve sosyal tesisler yönünden de oldukça zengindi. Şehirde büyük kısmı bugüne kadar gelmiş Selçuklu ve Osmanlı yapısı pek çok tarihî eser mevcuttur. Ankara'da kaleden başka, sayıları yetmiş üçe varan cami ve mescid ile otuz bir medrese bulunuyordu. Cami ve mescidler arasında Alâeddin Camii (1178), Ahî Şerafeddin Camii (XIII. yüzyıl), Kızılbey Camii (1299), Ahî Yâkub Camii (1392), Hacı Bayram Camii (1427), Yeğenbey Camii (1438), Kiçikli Mescidi (1443), Leblebici Camii (1713) gibi eserleri saymak mümkündür.

Ayrıca Kızılbey Medresesi, Yeşil Ahî Medresesi (XV. yüzyıl), Akmedrese, Karamedrese, Seyf Medresesi, Emîniye Medresesi (1729), Yûsufiye Medresesi (1730) ve Doğanbey Medresesi önemli eserler arasındadır. Bunlardan başka bazıları Osmanlı döneminin ilk yıllarına ait beş tane de hamam vardı. Şehirde yöneticilerin ihtiyacını karşılayan binalar da mevcuttu. Bunlardan Sancak Beyi Konağı, Tulî mahallesinde bulunan Mutasarrıf Konağı, Hacı Eshab mahallesindeki Mahkeme Konağı, İhtisab Nâzırı Konağı ve Nüfus Dairesi sayılabilir.

İdarî Teşkilât. Ankara Osmanlı idaresine girdikten sonra aynı adlı sancağın merkezi oldu. Bu sancak 1462'ye kadar Anadolu eyaletinin merkez sancaklığını yaptı. Bu tarihten sonra eyalet merkezi Kütahya'ya taşındı. Ancak XVI. yüzyılda şehzadelerin Kütahya'da ikametleri üzerine beylerbeyi Ankara'da oturdu ve böylece zaman zaman yeniden eyalet merkezi durumuna geldi. Ankara sancağı XVI. yüzyılda merkez kazadan başka Murtazaâbâd, Çubuk, Ayaş, Bacı ve Yabanâbâd kazalarından meydana geliyordu. Bu yüzyılda sancak içinde 741 köy, 339 mezraa, 113 çiftlik, 21 yaylak, 466 Yörük cemaati vardı. XVI ve XVII. yüzyıllarda bir sancak beyi tarafından müstakil olarak idare edilirken XVIII. yüzyıldan itibaren mutasarrıflık haline getirildi. Kaza sayısı XVIII ve XIX. yüzyıllarda on üç kadardı. Bu yüzyıllarda Ankara'nın doğusunda kalan ve Elmadağı ile Keskin'e uzanan yerler Kasaba-i Bâlâ ve Çukurcak nahiyesi, batısına düşen Ayaş, Mürted ve Haymana'ya doğru uzanan yerler Kasaba-i Süflâ ve Bacı nahiyesi olarak adlandırılıyordu. Ayrıca Çubukâbâd, Yabanâbâd (Kızılcahamam), Murtazaâbâd (Mürted çevresi), Ayaş, Beypazarı, Nallıhan, Haymanateyn (Büyük ve Küçük Haymana), İstanos (Zîr, Uluköy), Şorba (Çubuk ve Kızılcahamam arasında kalan bölge), Yörükân-ı Ankara (Polatlı çevresi), Arapsun (Nevşehir'e bağlı Gülşehir kazası), Semerözü (Kızılcahamam ile Murtazaâbâd arasındaki bölge) adlı kazalar da buraya bağlıydı. 1807'den sonra şehir bazan Kayseri, bazan Çankırı, bazan Karahisâr-ı Sâhib (Afyonkarahisar) ile birlikte, bazan da müstakil halde vezir rütbeli paşalara arpalık* olarak verildi. Tanzimat'tan sonraki yıllarda iç mutasarrıflık ve valilik şeklinde idare edildi.

Ankara XVII. yüzyıl başlarında 500 akçeli mevleviyet* pâyeli kadılarca idare ediliyordu. Fakat XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren kadılık kurumunun bozulması ve arkasından nâibliğin doğması sonucu Ankara'ya

da nâibler tayin edildi. XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren ise eski şeyhülislâm veya kazaskerlerle yüksek seviyeli bir ilmiye mensubuna arpalık olarak verilmeye başlandı. Ankara sancağı XVIII ve XIX. yüzyıllarda on kazaya ayrılıyordu. Bunlar Ankara merkez, Çubukâbâd, Murtazaâbâd, Yabanâbâd, Beypazarı, Nallıhan, Haymanateyn, Yörükân-ı Ankara, Ayaş ve Şorba kazaları idi.

Bugünkü Ankara. I. Dünya Savaşı sonlarına doğru 1917'de büyük bir yangın geçiren Ankara, başşehir olduğu sıralarda harap bir durumda idi. Toz fırtınaları ile tanınan, ağaçsız, suyu yetersiz, sıtma hastalığının kol gezdiği sönük ve sadece kalesinin bulunduğu tepe ve etrafında yayılan bir kasaba durumundaki Ankara'nın Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren başşehire yakışır şekilde imarına başlandı. 1924'te İstanbul'dakine benzer tarzda Ankara Şehremâneti kanunu çıkarılarak şehrin imarı için yapı malzemeleri tesisleri kuruldu ve şehrin gelişme yönü belirlendi. Kale ve çevresindeki eski şehir batıdaki İstasyon'a doğru uzandığı gibi, Atatürk'ün Çankaya'da oturması da güney yönüne doğru bir gelişmeye yol açtı. 1928'de Ankara İmar müdürlüğü kuruldu ve şehir planı için yarışma açıldı. Bu yarışmayı H. Jansen kazandı. Onun planına göre eski şehir orijinal özellikleri ile korunacak, yeni şehir meclis binası, bakanlıklar, bahçeli evlerden ibaret mahalleler, yüksek tahsil kurumlarını bir araya toplayan kültür mahallesi, sanayi banliyösü ile bunun etrafında gelişecekti. Hazırlanan plan 1932'de onaylandı ve 1950'lere kadar şehrin büyümesine yön verdi. Türkiye Büyük Millet Meclisi, Bakanlıklar, yüksek tahsil kurumları, Gençlik Parkı, Hipodrom, Yenişehir ve Cebeci mahalleleri bu plan gereğince yaptırıldı. Ancak bu plan daha sonra yetersiz kaldı ve 1937'de yeniden gözden geçirilerek şehir planına doğu-batı gelişme çizgisi eklendi. Ancak uygulamadaki anlaşmazlıklar 1939'da Jansen'in görevine son verilmesiyle sonuçlandı. Bu plan sayesinde modern bir görünüm kazanan Ankara, şehir nüfusunu barındıracak yeni yerleşme yerleri bakımından yetersiz kaldı. 1930'larda ortaya çıkmaya başlayan gecekondulaşma büyük bir hızla yayıldı. Hatta gecekondulaşmanın oluşturduğu Altındağ semti 1953'te ilçe haline getirildi.

Nüfus artışı sebebiyle Jansen planı iyice yetersiz kalınca yeni bir yarışma açıldı ve 2000 yılında nüfusun 750.000'e varacağı hesabına dayanan Nihat Yücel-Raşit Uybadin'in yeni imar planı 1957'de onaylandı. Hedeflenen

nüfus hacminin daha 1965'te aşılmasına karşılık bu plan 1970'li yıllara kadar yürürlükte kaldı. Ulus'ta yoğunlaşan iş merkezi Kızılay'a kaydı. Burası da hızla büyüdü ve böylece iki parçalı merkez oluştu. Daha modern bir görünüme sahip Kızılay sürekli gelişme sonucu Tandoğan ve Cebeci yönünde Ulus ile birleşti ve 1970'te yeniden tek parçalı bir merkez ortaya çıktı. Küçük esnaf teşekkülleri ise bu merkezin dışında Konya ve Samsun yolu çevresinde toplandı. Burada birçok küçük sanayi sitesi kuruldu. 1970'e doğru 1 milyonu geçen nüfusa sahip olması, 1969'da Ankara Metropoliten Alan Nazım Planı Bürosu'nun kurulmasına yol açtı. Bu büronun hazırladığı plan sonucu şehrin gelişmesi batı istikametine doğru yöneldi. Şehir merkezi ise, bu gelişmeye paralel olarak güneye doğru gelişmesini sürdürdü. 1970'li yıllardan itibaren uygulanmaya başlanan banliyöleşme 1980'den sonra da hızla devam etmiştir. 1983'ten sonra şehir metropoliten özelliği sebebiyle yeni bir idarî yapıya kavuşmuştur. Yapılan düzenlemeler ile Büyük Şehir Belediyesi ve bunun sınırları içinde Altındağ, Çankaya, Keçiören, Mamak, Yenimahalle'den oluşan beş ilçe belediyesi kurulmuştur. Ankara'nın başşehir olması devlet idare büroları, kamu iktisadî kuruluşları, idare merkezleri, meslek kuruluşları, sosyal güvenlik merkezleri, askerî ve idarî karar organları merkezlerinin burada toplanmasına yol açmıştır. Ayrıca eğitim, sağlık, bankacılık, sosyal hizmetler ve kültür merkezleri de yoğunlaşmıştır. İlk ve orta öğretim kurumlarından başka Türkiye'nin dört büyük üniversitesi (Ankara Üniversitesi, Hacettepe Üniversitesi, Ortadoğu Teknik Üniversitesi, Gazi Üniversitesi) ile tek özel üniversitesi de (Bilkent Üniversitesi) buradadır. Ayrıca Ankara'da iş merkezi olarak birçok modern

bina inşa edilmiş, böylece şehir Türkiye Cumhuriyeti'nin bir çeşit mimarlık müzesi ve laboratuvarı halini almıştır. Bugün dikkati çeken yapıları arasında başta Anıtkabir (1953) olmak üzere Etnografya Müzesi (1926), Resim ve Heykel Müzesi (1930), Cumhurbaşkanlığı Köşkü (1932), Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi (1940) ve son dönemde Kocatepe Camii (1987) sayılabilir.

Ankara 1970'ten sonra büyük sanayi alanında da gelişmelere sahne olmuştur. Makine ve Kimya Endüstrisi Kurumu, silâh, mühimmat ve makine fabrikaları, çimento, traktör, tarım, madenî eşya fabrikaları gibi sanayi kuruluşları tesis edilmiş ve geliştirilmiştir. Ayrıca büyük bir memur tabakasının toplandığı merkez olarak dikkati çeken Ankara nüfus yönünden

de sürekli gelişmiş, İstanbul'dan sonra Türkiye'nin en kalabalık merkezi olmuştur. 1927'de 74.784 olan nüfusu 1940'ta 157.242 olmuş ve 1950-1975 döneminde şehirleşmenin gereği olarak artış daha da hızlanmıştır. 1945'ten önce Ankara İstanbul ve İzmir'den sonra Türkiye'nin üçüncü büyük şehri durumunda iken 1945'te yapılan sayımda İzmir'in önüne geçerek ikinci büyük şehir durumuna gelmiştir. 1975'e kadar yılda % 6'lık bir büyüme hızı gerçekleşmiş, ancak bu hızda 1975'ten sonra düşüş olmuştur. Şehrin 1985 sayımına göre nüfusu 2.235.035'tir.

Ankara şehrinin merkez olduğu Ankara ili Eskişehir, Bolu, Çankırı, Konya, Aksaray ve Kırıkkale illeriyle çevrilmiştir. Ankara ili, merkez ilçelerinden (Altındağ, Çankaya, Etimesgut, Keçiören, Mamak ve Yenimahalle) başka Akyurt, Ayaş, Bâlâ, Beypazarı, Çamlıdere, Çubuk, Elmadağ, Evren, Gölbaşı, Güdül, Haymana, Kalecik, Kazan, Kızılcahamam, Nallıhan, Polatlı, Sincan ve Şereflikoçhisar olmak üzere on sekiz ilçeyle, kırk bir bucağa ayrılmıştır ve sınırları içerisinde 846 köy bulunmaktadır. 25.661 km² genişliğindeki Ankara ilinin 1985 sayımına göre nüfusu 2.918.261, nüfus yoğunluğu ise 114 idi.

Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 1990 yılı istatistiklerine göre Ankara'da il ve ilçe merkezlerinde 1095, kasaba ve köylerde 1114 olmak üzere toplam 2209 cami bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ankara Etnografya Müzesi, Ankara Şer'iyye Sicilleri, nr. 175, s. 53, 101, 136, 187, 200; nr. 176, s. 21, 22; nr. 177, s. 163, 319, 334; nr. 179, s. 4, 163; nr. 180, s. 96, 114; nr. 181, s. 2, 29; nr. 183, s. 42; nr. 184, s. 130; nr. 185, s. 240, 331; nr. 186, s. 93; nr. 187, s. 225; nr. 191, s. 208; nr. 193, s. 206; nr. 194, s. 144; nr. 199, s. 4, 43; nr. 202, s. 12; nr. 208, s. 176, 530; nr. 210, s. 190; nr. 212, s. 101; nr. 213, s. 39, 113, 213; nr. 214, s. 48; nr. 215, s. 49, 165, 166, 197, 293; nr. 217, s. 6; nr. 218, s. 294; nr. 219, s. 30, 160; nr. 220, s. 4, 40, 76, 77, 194; nr. 221, s. 120; nr. 222, s. 177, 219; nr. 223, s. 27, 208,

213; nr. 224, s. 269; nr. 226, s. 144; nr. 228, s. 27; nr. 229, s. 34; nr. 231, s. 2-110; nr. 235, s. 84, 224, 233; nr. 236, s. 272; nr. 238, s. 28; nr. 239, s. 170; nr. 243, s. 68, 75, 76; nr. 303, s. 39, 41; Ankara Vakıflar Arşivi, Defter, nr. 487, s. 1356, sıra 22; nr. 601, s. 206, sıra 270; nr. 618, s. 30, sıra 20; nr. 630, s. 930, sıra 571; nr. 631, s. 37, sıra 20; nr. 733, s. 6, sıra 3; nr. 734, s. 114, sıra 124; nr. 925, s. 53-56, sıra 7642; nr. 1766, s. 1, sıra 1; nr. 1964, s. 392, sıra 817; BA, Cevdet-Maliye, nr. 29, 74, 115, 352, 547, 2114, 4028; Cevdet-Darbhane, nr. 92, 145, 497, 870, 1675, 1797, 2179; Neşrî, Cihannümâ (Unat), II, 497-499; Halit Ongan, Ankara'nın İki Numaralı Şer'iye Sicili, Ankara 1974; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 428-435; Lutfî, Târih, III, 142-143; Gazi Mustafa Kemal, Nutuk (Ankara 1927), İstanbul 1973, I, 336-340, 430-432; II, 795-796; Mübârek Gālib, Ankara, İstanbul 1928, II, 32 vd.; E. Mamboury, Ankara: Guide Touristique, Ankara 1934, s. 140-196; Enver Ziya Karal, Osmanlı İmparatorluğunda İlk Nüfus Sayımı 1831, Ankara 1940, s. 8-17; İ. Hakkı Konyalı, Karacabey Mamuresi, Ankara 1942, s. 39 vd.; a.mlf., Ankara Camileri, Ankara 1978, s. 81-104; Avram Galanti, Ankara Tarihi, İstanbul 1946, I, 7-66; İstanbul 1951, II, 9-70; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 45, 91-104; Gönül Öney, Ankara'da Türk Devri Yapıları, Ankara 1971, s. 11-151; Ankara İl Yıllığı 1973, Ankara 1973; Ö. Ergenç, 1580-1596 Yılları Arasında Ankara ve Konya Şehirlerinin Mukayeseli İncelenmesi Yoluyla Osmanlı Şehirlerinin Kurumları ve SosyoEkonomik Yapısı Üzerine Bir Deneme (doktora tezi, 1973), AÜDTCF Ktp., nr. 172, s. 1-179; a.mlf., "XVIII. Yüzyılın Başlarında Ankara'nın Yerleşim Durumu Üzerinde Bazı Bilgiler", Osm.Ar., I (1980), s. 85-108; Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi, Ankara 1974, II, 229-249, 283; a.mlf., "Ankara Sultan Alâeddin Camii Tepesinde Bulunan Hicrî 763 Tarihli Bir Kitabenin Tarihî Önemi", TV, I/18 (1963), s. 3; Sevgi Aktüre, 19. Yüzyıl Sonunda Anadolu Kenti, Mekânsal Yapı Çözümlemesi, Ankara 1978, s. 123 vd.; Musa Çadırcı, Tanzimata Girerken Türkiye'de Şehirler İdaresi (doktora tezi, 1979), AÜDTCF Ktp., nr. 159, s. 173-182; a.mlf., "1830 Genel Sayımına Göre Ankara Şehir Merkez Nüfusu Üzerine Bir Araştırma", Osm.Ar., I (1980), s. 85-108; Tarih İçinde Ankara, ODTÜ Eylül 1981 Seminer Bildirileri, Ankara 1984; Rifat Özdemir, XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Ankara 1785-1840, Ankara 1986, s. 21-270; a.mlf., "Ankara Esnaf Teşkilatı 1785-1840", Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, I/1, Samsun 1986, s. 150-181; U. Tanyeli, Anadolu-Türk Kentinde Fiziksel Yapının Evrim Süreci (11.-15. yy.), İstanbul 1987, s. 88-

91; P. Wittek, “Ankara’da Bir İlhanî Kitâbesi”, THTM, II (1931), s. 161-164; a.mlf., “Orta Zamanlarda Ankara”, Çığır, sy. 46, Ankara 1936, s. 83-84; Faik Reşit Unat, “Türkiye Devletinin Makarr-ı İdâresi Ankara Şehridir”, TV, II/9 (1942), s. 161-165; Piero Dagradi, “Due capitali nella speppa: Ankara e Tehran”, Rivista Geografica Italiana, III, Firenze 1963, s. 271-306; N. Göyünç, “Onaltıncı Yüzyılda Ankara”, BTTD, I/1 (1967), s. 71-75; Erkan Şen, “Die Entwicklung der Wohngebite der Stadt Ankara”, Geographische Zeitschrift, Wiesbaden 1972, s. 25-39; Xavier de Planhol, “Aspects de la géographie sociale d’Ankara d’après Hervé Bolot”, Revue Géographique de l’Est, XVII/1-2, Nancy 1977, s. 99-107; a.mlf. - v.dğr., “Ankara: Aspects de la croissance d’une métropole...”, a.e., XIII/1-2, Nancy 1973, s. 155-187; C. Foss, “Late Antique and Byzantine Ankara”, Dumbarton Oaks Papers, XXXI, Washington 1977, s. 29-87; Şerafettin Turan, “Osmanlı İmparatorluğu ile İki Sicilya Krallığı Arasındaki Ticaretle İlgili Gümrük Tarife Defteri”, TTK Belgeler, IV/7-8 (1979), s. 79-176; Besim Darkot, “Ankara”, İA, I, 437-453; F. Taeschner, “Ankara”, EI^{2} (İng.), I, 509-511.

Rifat Özdemir

ANKARA ETNOGRAFYA MÜZESİ

Ankara'da Cumhuriyet döneminin ilk ve önemli bir müzesi.

Hacettepe'de Ulus-Kızılay yolu üzerinde Namazgâh tepesinde bulunmaktadır. Burası eski Ankara'da bayram namazlarının kılındığı, dinî ve millî çeşitli toplantıların yapıldığı bir vakıf arazisi idi. Cumhuriyet'ten sonra, Ankara'nın yeni şehir silueti içinde önemli bir noktayı teşkil eden arazi, Bakanlar Kurulu kararı ile ve müze inşa edilmesi şartıyla Maarif Vekâleti'ne devredildi. 1925 yılında yapımına başlanan ve 1927'de tamamlanan müzenin mimarı, birinci millî mimarlık akımı mimarlarından İsmet Hikmet Koyunoğlu'dur. Buranın bir etnografya müzesi olarak kullanılmasını ise Macar Türkologları'ndan Prof. J. Meszaros teklif etmiş ve İstanbul Müzeleri Müdürü Halil Ethem Eldem başkanlığında bir komisyon tarafından çeşitli yollarla derlenen eserlerin sergilenmesiyle 18 Temmuz 1930 tarihinde ziyarete açılmıştır. İlk müdürü Hâmit Zübeyr Koşay'dır. 21 Kasım 1938'de müzenin iç avlusu Atatürk'ün geçici kabrine ayrılmış ve on beş yıl süreyle bir yandan anıtkabir olarak kullanılan binada diğer taraftan müzecilik çalışmaları sürdürülmüştür.

854 m^2'lik bir alan üzerine kurulmuş olan müze binası tek katlıdır; on salon ve bir holden ibaret sergileme kompleksi ile beş odalı idare bölümünden meydana gelmektedir. Dış cephe duvarları köfeki taşı ile kaplı yapının ön cephedeki alınlık kısmı mermerden olup eski Türk eserlerini hatırlatan oyma tezyinatla süslüdür. Yirmi sekiz basamaklı bir merdivenle çıkılan binaya dört sütun arkasında yer alan üç göz bir kapıdan geçilerek girilir. Burası kubbealtı holüne açılmakta, oradan da iç avluya geçilmektedir. İlk inşası sırasında üstü açık olan bu avlunun ortasında mermer bir havuz vardı. Ancak burası anıtkabir olarak kullanılmaya başlandığında havuz bahçeye nakledilerek avlunun üstü bir çatı ile kapatılmıştır. Sergileme salonları bu avlunun etrafında yer almaktadır. Bunlar giyim, işlemeler, halı ve kumaş, bakır eşyalar, tekke ve tarikat eşyaları, yazı, ahşap eserler ve Besim Atalay salonları olarak düzenlenmiş, biri de Türk odası şeklinde döşenmiştir. Hol şeref salonu olarak kullanılmakta, koridorlardaki vitrinlerde ise çini, cam, porselen, kesici ve ateşli silâhlarla muhtelif sanat ve etnografya eserleri

sergilenmektedir.

Etnografya Müzesi'nde bugün 40.000 eser bulunmaktadır. Bunlar arasında, ilgili bakanlıklar kararı ile müzelere devredilen şer'î mahkemelere ait 1580 sicil defteri ile ihtisas kitaplığında yer alan 6500 cilt kitabın önemli bir yeri vardır. Sergilenen eserler Selçuklu döneminden günümüze kadar çeşitli devirlere ait halk giysileri, süs eşyaları, çeşitli araç gereç, halı ve kilim koleksiyonları gibi geleneksel sanat ürünlerinin seçkin örneklerinden meydana gelmektedir. Anadolu'da gelişen İslâm maden sanatının değişik örnekleri de müzenin dikkate değer eserlerindendir. Bilhassa tavan ve duvar süslemeleri itibariyle kıymeti olan bir Ankara evinin misafir odası restore edilerek orijinal haliyle korunmaktadır. Tasavvuf ve tarikatlarla ilgili pek çok eşya yanında Selçuklu ve Osmanlı devri yazma kitap, minyatür ve hat sanatının şaheser örnekleri, Taşkın Paşa Camii ahşap minber ve mihrabının da aralarında bulunduğu ağaç işçiliğinin seçkin örnekleri, müzenin en kıymetli koleksiyonlarını meydana getirmektedir. Bunlara Besim Atalay'ın vefatından önce müzeye armağan ettiği eserleri de ilâve etmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Remzi Oğuz Arık, Türk Müzeciliğine Bir Bakış, Ankara 1953; Hâmit Zübeyr Koşay, Etnografya Müzesi Kılavuzu, Ankara 1963; Mehmed Önder, The Museums of Turkey, Ankara 1983, s. 23-26; İsmet Hikmet Koyunoğlu, "Eski Türk Ocakları Merkez Binasının İnşaatına Ait Anılarım", Kültür ve Sanat, sy. 5, İstanbul 1977, s. 151-152.

Sema Koç

ANKARA SAVAŞI

Yıldırım Bayezid ile Timur arasında Ankara yakınlarında Çubuk ovasında 28 Temmuz 1402'de meydana gelen savaş.

Anadolu'dan Hindistan'a kadar uzanan bir imparatorluk kurmuş olan Timur'un fütuhat sahasına Anadolu'yu da dahil etmesi, aynı yer üzerinde hak iddia eden Osmanlılar'la arasını açmıştır. Diğer taraftan Memlük Sultanı Berkuk'un ölümü, Timur'un kendisine rakip olarak gördüğü Mısır ve Anadolu'daki bu iki devleti ortadan kaldırmak için uygun bir zemin hazırlamıştır. Ayrıca Memlükler'le Osmanlılar'ın arasının açılması da Timur'un işini kolaylaştırdı. Bu fırsattan faydalanarak 1399'da Bağdat'ı ele geçiren Timur, Celâyirli Hükümdarı Sultan Ahmed ve Karakoyunlu Türkmen reisi Kara Yusuf'un Osmanlılar'a sığınmasına sebep oldu. Bu durum Timur'un Osmanlı Devleti'ne müdahale etmesine fırsat verdi. Nitekim bunların iadesi isteği Yıldırım tarafından kabul edilmedi ve bundan dolayı iki hükümdar arasında hakaret dolu mektuplar teati edildi. Osmanlılar'a vergi vermekte olan Erzincan Emîri Mutahharten'in bu sırada Timur'un hâkimiyetine girmesi, iki hükümdarın arasının daha da açılmasına yol açtı. Mutahharten'e vergisini ödemesi için ihtarda bulunan Bayezid'e Timur tarafından gönderilen tehdit ve nasihat mektubuna Bayezid sert bir şekilde karşılık verdi. Bunun üzerine Akkoyunlu beyi Karayülük Osman Bey ile Mutahharten'in rehberliğinde Sivas'a yürüyen Timur, Malkoçoğlu Mustafa Bey tarafından müdafaa edilen Sivas'ı kuşattı. On sekiz gün dayanabilen Sivas, kimsenin kanının dökülmeyeceği vaadiyle teslim oldu ise de Timur şehre girince müdafileri hendeklere doldurtup canlı canlı üzerlerini örttürmek suretiyle büyük bir katliam yaptı, şehri de yakıp yıktı. Ancak Bayezid'in kuvvetleri hakkında yeterli bilgiye sahip olamadığı için, kendisine sığınmış olan Anadolu beylerinin tahrikine rağmen daha ileri gitmedi. Timur bundan sonra Elbistan üzerinden hareket ederek önce Malatya'yı, sonra Behisni'yi aldı ve 1401'de Suriye seferine çıktı.

Yıldırım Bayezid hazırlıksız yakalandığı için Sivas kuşatmasına müdahale edemedi ise de muhtemel bir istilâya karşı Kayseri civarına geldi. Timur'un Suriye seferi ile meşgul olduğu bir sırada da Sivas seferinde Timur'a

yardım eden Mutahharten'i cezalandırmak maksadıyla doğu sınırına giderek Erzincan ve Kemah'ı aldı. Fakat Timur yanındaki kuvvetleri yeterli görmeyerek Bayezid'e karşı bir harekete girişmedi. Diğer taraftan bu müdahaleler Bayezid'le Timur'un arasının büsbütün açılmasına yol açtı. Nitekim Timur'un Arrân'a gelmesi Bayezid'in muhtemel bir istilâya karşı ordusuyla Sivas'a doğru hareketine sebep oldu. Bunun üzerine Timur da Nahcivan'a geldi; Bayezid'in durdurulması için de torunu Şâhruh idaresinde kuvvet sevketti. Ancak, Mutahharten'in aracılığı ve Osmanlı devlet adamlarının ısrarı ile iki hükümdar arasında bir anlaşma teşebbüsü olduysa da Kara Yusuf'un kendisine teslim edilmesini isteyen Timur anlaşmaya yanaşmadı. Bunda, Çin imparatorunun ölümü dolayısıyla doğuya yapacağı sefer öncesinde kendisi için büyük bir tehlike teşkil eden Anadolu meselesini halletmeye karar vermesi rol oynamış olmalıdır. Bu sebeple Orta Asya'daki kuvvetlerinden takviye alan Timur, 13 Mart 1402'de Tebriz'den gönderdiği elçi vasıtasıyla, savaş mesuliyetini Bayezid'e yüklemek için ondan bazı isteklerde bulundu. Timur'un istekleri arasında Kemah'ın Mutahharten'e geri verilmesi, Anadolu beylerinden alınan toprakların iadesi, şehzadelerden birinin kendi yanına gönderilip bağımlılık alâmeti olarak vereceği külâh ve kemerin kabul edilmesi, ayrıca Kara Yusuf'un da kendisine iadesi yer alıyordu. Ancak bu tekliflerin hiçbiri Bayezid tarafından kabul edilmedi. Bunun üzerine Timur bütün ordusunu toplayarak Anadolu'yu istilâ etmek için harekete geçti.

Timur'un Anadolu'ya hareketi karşısında Yıldırım Bayezid Bizans imparatoruyla anlaşarak İstanbul muhasarasını kaldırdı ve iki koldan hareket ederek Ankara önlerine geldi. Timur da torunu Mirza Mehmed vasıtasıyla Kemah Kalesi'ni aldıktan sonra Sivas'a yürüdü. Bunun üzerine ordusunun çoğunluğu piyade olan Yıldırım, dağlık bölgede mevzilenmek için Akdağmadeni ve Kadışehri civarına hareket etti ve Timur'u burada karşılamaya karar verdi. Casusları vasıtasıyla Osmanlı ordusunun her türlü hareketini öğrenen Timur, Tokat tarafının tutulduğunu haber alınca Kayseri-Kırşehir yoluyla Ankara'ya geldi ve kaleyi kuşattı. Diğer yandan Bayezid de hızlı bir yürüyüşten sonra Kalecik-Ravlı üzerinden ve Timur'un hiç beklemediği bir yoldan Çubukova'da Melikşah köyüne indi. Osmanlı kuvvetlerinin beklemediği bir anda karşısına çıkması üzerine Timur çok şaşırmış olmasına rağmen, Yıldırım'ın hemen saldırmaması sebebiyle bir gece içinde yer değiştirerek yeni bir cephe meydana getirdi. Savaş büyük

bir ihtimalle 28 Temmuz 1402 Cuma günü vuku bulmuştur. Kaynaklara göre Timur'un ordusu 160.000, Osmanlı ordusu ise Timur Fetihnâmesi'ne göre 70.000 (bk. Aka, s. 5-22), Behiştî'ye göre ise 90.000 kişi idi. Öte yandan çoğunluğu süvari kuvvetlerinden meydana gelen Timur'un ordusunda otuzdan fazla da fil vardı. Sırp kralı ise 20.000 kişi ile Osmanlı saflarında yer almaktaydı. Savaş, casusları vasıtasıyla Osmanlı ordusundaki Kara Tatarlar'ı kendi tarafına çeken Timur'un lehinde gelişti. Neşrî, başta Germiyan askeri olmak üzere bazı Anadolu beyliklerine ait kuvvetlerin, daha önce Timur'a sığınmış olan beylerinin tarafına geçtiğini ifade etmektedir. Bu durum karşısında Osmanlı ordusu bozuldu; yanında 3000 kişi olduğu halde savaşa devam eden Yıldırım Bayezid de sonunda esir düştü. Dağılan Osmanlı kuvvetlerinin ardından bütün Anadolu Timur'a mensup emîrler tarafından istilâ edildi. Savaş sonrasında Timur, Fransa Kralı VII. Şarl ile İngiltere Kralı IV. Henry'e zafernâme göndermiş ve kendilerinin yenemedikleri Osmanlı hükümdarına karşı başarısını bildirmiştir.

Ankara Savaşı Türk tarihinde iki müslüman devlet arasında yapılan en büyük savaşlardan biridir. Bu yenilgiden sonra, Anadolu'da uzun mücadeleler sonunda kurulmuş olan Türk birliği bozulmuş, ayrıca devletin fütuhat hareketi ve bu arada İstanbul'un fethi yarım yüzyıla yakın bir süre aksamıştır. Savaşı takiben Anadolu beylikleri yeniden canlanmış, Timur orduları tarafından şehirler yağmalanmış ve Osmanlılar'ın kurduğu düzen bozulmuştur. Ayrıca Osmanlı şehzadeleri arasında başlayan taht mücadeleleri (bk. FETRET) pek çok yerin elden çıkmasına ve kardeş kanı dökülmesine yol açmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Nizâmeddîn-i Şâmî, Zafernâme (trc. Necati Lugal), İstanbul 1949, s. 297, 299, 303; Şerefeddin Ali, Zafernâme (nşr. M. Abbâsî), Tahran 1336, II, 286-308; Karamanî Mehmed Paşa, Tevârihu's-selâtîn (trc. İ. Hakkı Konyalı), İstanbul 1949, s. 348; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 75-78; Şükrullah Amasyevî,

Behcetü’t-tevârîḫ (nşr. N. Atsız), İstanbul 1949, s. 58; Neşrî, Cihannümâ, Ankara 1949, I, 343-361; Lütfi Paşa, Tevârîh-i Âl-i Osmân, İstanbul 1341, s. 56, 57, 59; Feridun Ahmed Bey, Münşeâtü’s-selâtîn, İstanbul 1274, I, 120, 125, 128, 132, 140; Hoca Sâdeddin, Tâcü’t-tevârîh, İstanbul 1279-80, s. 158, 167, 169, 171; Âlî, Künhü’l-ahbâr, İstanbul 1277, III, 96; Cevdet Paşa, Târih, İstanbul 1309, I, 346-347; Hammer (Atâ Bey), II, 319-320, 332-334; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 301-315; İsmail Aka, “Timur’un Ankara Savaşı (1402) Fetihnâmesi”, TTK Belgeler, sy. 15 (1986), s. 5-22; Mükrimin Halil Yınanç, “Bayezid I”, İA, II, 380-386; Mustafa Kafalı, “Timur”, İA, XII/1, s. 344-345; H. İnalcık, “Bāyazīd”, EI^2 (İng.), I, 1118-1119.

Yusuf Halaçoğlu

ANKARAVÎ, İsmâil Rusûhî

(ö. 1041/1631)

Mevlevî şeyhi ve Mesnevî şârihi.

XVI. yüzyılın ikinci yarısında Ankara'da doğdu. Doğum tarihi belli değildir. İlk öğrenimine Ankara'da başladı. Tasavvuf yoluna girmeden önce şer'î ilimleri tahsil etti. Arapça ve Farsça bilgisini, bu dillerde eser verecek ve şiir yazacak derecede ilerletti. Daha sonra Ankara ve çevresinde yaygın olan Bayramiyye tarikatına intisap ederek şeyhlik makamına kadar yükseldi. Bu arada Halvetiyye tarikatından da icâzet aldı. Bayramî şeyhi olarak irşad vazifesine devam ederken gözlerinden rahatsızlandı. Tedavi maksadıyla gittiği Konya'da Mevlevî dergâhı şeyhlerinden Bostan Çelebi ile tanışarak onun teşvikiyle Mevleviyye tarikatına girdi. Mevlevîliğin usul, âdâb ve erkânını kısa sürede öğrenip sülûk*ünü tamamladı. Daha sonra İstanbul'a gitti. Devrin ilim ve fikir hareketleriyle yakından ilgilenerek bilgisini genişletti. Kısa sürede ilim ve tasavvuf çevrelerinin saygı duyduğu önemli bir şahsiyet haline geldi. 1610 yılında Galata Mevlevîhanesi şeyhi oldu ve ölümüne kadar yirmi bir yıl bu makamda kaldı. Mezarı adı geçen mevlevîhanenin hazîresindedir. Ölümüne "hitâm" ve "irtihâl-i irfân" (1041) kelimeleri tarih düşürülmüştür.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Mesnevî'sine yazdığı şerhle meşhur olan ve bundan dolayı "Hazret-i Şârih" diye de anılan Ankaravî, çağındaki ilim ve fikir hayatına hâkim olan şerhçiliğin tesiriyle Herevî, İbnü'l-Arabî, İbnü'l-Fârız ve Mevlânâ gibi büyük mutasavvıfların eserlerini şerhetti. Çok geniş tasavvuf kültürü sayesinde meselelere getirdiği yorumlar bakımından eserleri şerh ve hâşiyenin de ötesinde bir değer taşır. Özellikle Mesnevî şârihliği alanında büyük bir otorite olarak kabul edilir.

Ankaravî, Mevlevîliğin esaslarına sadık, mutedil ve Ehl-i sünnet ilkelerine bağlı bir mutasavvıftır. Sohbet*i halvet*e tercih eder, hizmeti inzivâdan daha önemli sayardı. Bu anlayış ve tutumunun bir sonucu olarak hem şeriatın zâhirî hükümlerine önem vermeyen mutasavvıflara karşı cephe

almış, hem de tasavvufu tamamen veya geniş ölçüde bid‘at sayan zâhir ulemâsına ve medrese mensuplarına reddiyeler yazmıştır. Bu çalışmalarının yanı sıra Türkçe, Arapça ve Farsça şiirleri de vardır. Galata Mevlevîhanesi'nin inşa tarihini (897/1491-92) gösteren "er-Rusûh" kelimesini Rusûhî şeklinde mahlas olarak kullanmıştır.

Eserleri. Sade bir dille kaleme aldığı ve çoğu Türkçe, bir kısmı da Arapça olan eserleri orta seviyedeki okuyucular için faydalı olmuş, bilhassa ilk ve ana kaynaklarla olan bağın koptuğu sonraki dönemlerde sürekli olarak tesirini göstermiştir. Eserlerini şu şekilde tasnif etmek mümkündür:

a) Mesnevî ile İlgili Eserleri. 1. Mecmûatü'l-letâif ve ma‘mûretü'l-maârif. "Mesnevî Şerhi" adıyla bilinen ve kendisine "Hazret-i Şârih" unvanını kazandıran bu eser, gerek ilmî kudretini göstermesi gerekse bıraktığı tesirler bakımından Ankaravî'nin eserleri içinde en dikkate değer olanıdır. Ankaravî bu eserinde bir yandan Mevlânâ'nın fikirlerini açıklarken diğer yandan tasavvufun umumi kaidelerini sade bir ifadeyle ortaya koymuştur. Mesnevî'yi şerhederken geniş ölçüde İbnü'l-Arabî'nin tesirinde kalması, Mesnevî'nin ve Mevlânâ'nın olduğundan farklı bir şekilde anlaşılmasına yol açmıştır. Aslında bu iki mutasavvıf birçok noktada birleşmiş gibi görünseler de bazı esaslarda birbirinden ayrılırlar. Vahdeti vücûd* nazariyesini temellendiren İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf anlayışı irfan* ve mârifet*e dayanan nazarî ve felsefî bir tasavvuftur; Mevlânâ'da ise asıl olan aşk, cezbe ve vecd gibi hallerdir. Mevlânâ'yı ve Mesnevî'yi İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf telakkilerine göre anlama ve yorumlama temayülü daha önce başlamış, ancak Ankaravî buna son şeklini vermiştir. Bu yorum tarzı fazla değişikliğe uğramadan sonraki yüzyıllarda da devam etmiştir. Ankaravî'nin, aslında Mesnevî'nin Mevlânâ'ya ait olmayan yedinci cildini onun sanarak şerhetmesi birtakım tenkitlere yol açmıştır. Ancak bu hatayı öne sürerek onu aşırı derecede eleştirmek de doğru değildir. Ankaravî'den sonra gelen Mesnevî şârih ve mütercimleri onun inceleme ve yorumlarından geniş ölçüde faydalanmışlardır. Mesnevî okutacak kişilere verilen icâzetnâmelerde, "...şârih Ankaravî'nin tahkikatına uyarak" şeklinde bir kaydın bulunması, Ankaravî'nin Mevlevî tekkelerindeki tesirini göstermesi bakımından son derece önemlidir. Başta Nicholson olmak üzere Batı'da Mevlânâ ve Mesnevî üzerinde çalışanlar en çok Ankaravî'den faydalanmışlardır. Birçok defa basılan (Mısır 1221, 1242, 1251; İstanbul

1257, 1289) Mesnevî şerhlerinde yedinci cilde yer verilmemiştir. Ankaravî'nin eseri Cengî Yûsuf Dede (ö. 1080/1669) tarafından kısaltılarak Menhecü'l-kavî (Mısır 1289) adıyla Arapça'ya, İsmet Tasarzâde tarafından da Şerh-i Kebîr-i Ankaravî ber Mesnevî-i Ma'nevî-i Mevlevî (Tahran 1348) adıyla Farsça'ya tercüme edilmiştir. 2. Fâtihu'l-ebyât. Mesnevî'nin ilk on sekiz beytini ve anlaşılması güç diğer bazı kelimelerini şerheden bu risâle, "Mesnevî Şerhi"nin 1257 ve 1289 basımlarının baş tarafında yayımlanmıştır. 3. Câmiu'l-âyât. Mesnevî'deki âyet ve hadislerle Arapça beyitlerin ve anlaşılması güç bazı terimlerin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 2551/1; Antalya Tekelioğlu, nr. 390). 4. Hall-i Müşkilât-ı Mesnevî. Mesnevî'deki hikâyeleri açıklayan eserin tesbit edilebilen tek yazma nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndedir (Veliyyüddin Efendi, nr. 1672). 5. Tuhfetü'l-berere. Mesnevî'den seçilen bazı beyitlerin şerhi olup içinde Ankaravî'nin şiirleri de vardır. Eserin yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Hacı Hüsnü, nr. 736). 6. Simâtü'l-mûkınîn. Mesnevî'nin dîbâcesini şerheden Arapça bir risâledir (Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Revan Köşkü, nr. 451; Süleymaniye Ktp., Hacı Hüsnü, nr. 659).

b) İbnü'l-Fârız Şerhleri. Ankaravî, İbnü'l-Fârız'ın "Tâ'iyye" kasidesini el-Mekāsıdü'l-âliyye fî şerhi't-Tâiyye (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 220, 221/1), "Mîmiyye" ve "Hamriyye" kasidelerini de Şerh-i Kasîdeti'l-Mîmiyye ve'l-Hamriyye (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 1182; Hâlet Efendi, nr. 727/2) adlarıyla şerhetmiştir.

c) Diğer Tasavvufî Eserleri. 1. Minhâcü'l-fukarâ* (Bulak 1256; İstanbul 1286). Ankaravî'nin "Mesnevî Şerhi"nden sonra en meşhur eseridir. Müellif tasavvufî konuları genel hatlarıyla işlediği bu eserinde Herevî'nin Menâzilü's-sâ'irîn'ini örnek almış, ancak eserin daha önceki şerhlerinden faydalanmayıp İbnü'l-Arabî'nin el-Fütûhât'ından ve Mevlânâ'nın şiirlerinden nakiller yapmayı tercih etmiştir. Herevî'nin eseri gibi Minhâcü'l-fukarâ da on bölümden meydana gelir. Bunların her biri de kendi içinde yine on bölüme ayrılır. Ankaravî, Derecâtü's-sâlikîn (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi nr. 2674) ile Şeyhülislâm Yahyâ Efendi'nin isteği üzerine yazdığı Nisâb-ı Mevlevî (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 1524; Lala İsmâil, nr. 231) adlı eserlerinde Minhâcü'l-fukarâ'daki konuları tekrarlamıştır. 2. Zübdetü'l-fuhûs fî nakşi'l-Fusûs (İstanbul 1328). İbnü'l-

Arabî Fusûsü'l-hikem adlı eserini yine kendisi Nakdü'n-nusûs adıyla kısaltmış, daha sonra Câmî bu eseri Şerh-i Nakş-ı Fusûs, adıyla Farsça'ya çevirerek şerhetmiştir. Ankaravî'nin Zübdetü'l-fuhûs'u bu şerhin Türkçe tercümesidir. 3. Îzâhu'l-hikem. Sühreverdî-i Maktûl'ün Heyâkilü'n-nûr adlı eserinin Türkçe tercümesi ve şerhidir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1747, 2749/6).

d) Semâ ile İlgili Eserleri. 1. Semâ Risâlesi. Minhâcü'l-fukarâ'nın sonunda basılmıştır (Bulak 1256; İstanbul 1286). 2. er-Risâletü't-tenzîhiyye fî şe'ni'l-Mevleviyye. Semâın meşrû ve câiz olduğunu ileri sürerek Mevlevîler'e yöneltilen tenkit ve itirazları reddeden Arapça bir eserdir (Leiden 1892). 3. Hadîs-i Erbaîn Şerhi. Semâ, raks ve teganni ile ilgili hadisleri şerheden bir eserdir (Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 184; Reîsülküttâb, nr. 1182). Bu üç risâlede dinî mûsikiyi savunan Ankaravî din dışı mûsikiyi ve raksı yeri geldikçe tenkit etmiştir.

e) Tefsire Dair Eserleri. Fütûhât-ı Ayniyye (İstanbul 1328) Fâtiha sûresinin, Misbâhu'l-esrâr (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2872/4; Düğümlü Baba, nr. 10) ise Nûr sûresinin 35. âyetinin tefsiridir. Bu iki eser de tasavvufî mâhiyettedir.

f) Diğer Eserleri. el-Hikemü'l-münderice fî şerhi'l-Münferice, Ebü'l-Fazl Yûsuf b. Muhammed'in "el-Münferice" adıyla bilinen kasidesinin tercüme ve şerhi olan bu eser iki defa basılmıştır (Bulak 1300; İstanbul 1327). Risâle-i Uyûn-i İsnâ Aşere. On iki tasavvufî manzumeden ibaret olan bu eserin tesbit edilebilen tek nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (TY, nr. 6394). Cenâhu'l-ervâh. İnsanları tevhid inancına yöneltmek maksadıyla kaleme alınmıştır (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2558; Reîsülküttâb, nr. 1182/4). Ankaravî'nin bunlardan başka Risâle-i Usûl-i Tarîkat-ı Mevlânâ ve Sülûknâme-i Şeyh İsmâil (İÜ Ktp., TY, nr. 6394) gibi birkaç sayfalık risâleleri de vardır. Ankaravî'ye nisbet edilen divan (bk. Mehmed Tevfik, vr. 32[a]; Sâkıb Dede, s. 39; Osmanlı Müellifleri, I, 25) elde mevcut değildir. Kazvînî'nin Telhîsü'l-Miftâḥ'ı ile Muhammed b. Muhammed Gîlânî'nin Menâzırü'l-inşâ' adlı eserlerini esas alarak yazdığı Miftâhu'l-belâga ve misbâhu'l-fesâha (İstanbul 1284) lisana dair bir eser olup Osmanlı Türkçesi bakımından önemlidir. İsmâil Hakkı Bursevî'nin Kitâbü'l-Hitâb ile Tuhfe-i Hâssakiyye adlı eserleri yanlışlıkla

Ankaravî’ye nisbet edilmiştir (bk. Brockelmann, II, 662; Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 209/10, 211/2).

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Tevfik, Mecmûa-yi Terâcim, İÜ Ktp., TY, nr. 192, vr. 32ª; Sâkıb Dede, Sefîne, s. 39; Hüseyin Vassâf, Sefîne, V, 161-165; Osmanlı Müellifleri, I, 25; Brockelmann, GAL Suppl., II, 662; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ’dan sonra Mevlevîlik, İstanbul 1953, s. 143; a.mlf., Katalog, I, 172; II, 96-103; a.mlf., “Mesnevî’nin VII. cildi”, ŞM, VI (1966), s. 11 vd.; Erhan Yetik, İsmail Ankaravî’nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri (doktora tezi, 1982), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; “Merhum Cevdet Paşa Tarafından Cezâyir-i Bahr-ı Sefîd Valisi Devletlü Âbidin Paşa Hazretlerine Cevabnâme”, Mekteb, III/33, İstanbul 1312, s. 308-313; Ali Cânip, “Ankara’da Yetişen Meşhur Sîmâlardan Ankaravî İsmâil Efendi”, HM, sy. 21 (1327), s. 3; Cevâd Selmâsîzâde, “Bahsî İcmâlî der Bâre-i Şîve-i Se Şârih-i ‘Azîmüşşân-i Mesnevî-i Ma‘nevî-i Mevlevî”, Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât, sy. 89, Tahran 1354 hş., s. 198-207; Ahmed Ateş, “Konya Kütüphanelerinde Bulunan Bazı Mühim Yazmalar”, TTK Belleten, XVI/61 (1952), s. 99 vd.; Hamid Algar, “Anqaravı”, EIr., II, 100.

Erhan Yetik

ANKARAVÎ, Mehmed Emin Efendi

(bk. MEHMED EMİN EFENDİ, Ankaravî)

ANKEBÛT

العنكبوت

Arapça bir isim olan ankebût “örümcek” mânasına gelir. Çoğulu anâkibdir. Geceleri avlanan, ağının ipliklerine asılarak avını sabırla bekleyen, ağına düşen sinek ve benzeri haşaratı sımsıkı sararak kanını emen örümcek Câhiz’e göre hârikulâde bir mahlûktur. Çünkü yavruları, kendilerine herhangi bir şey öğretilmeden doğar doğmaz ağ örmeyi bilir. Örümcek çok ayaklı ve çok gözlü bir hayvandır, akrep gibi zehirlileri de vardır.

Ankebût Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında çeşitli özellikleriyle şiir ve mazmunlara konu olmuştur. Bunun ilk sebebi, Kur’ân-ı Kerîm’de bu adla anılan bir sûrenin bulunuşu, burada Allah’tan başkasını dost edinenlerin halinin, ördüğü ağdan eve (beytü’l-ankebût) güvenerek kendini emniyette zanneden örümceğe benzetilmesi (bk. el-Ankebût 29/41) ve bu teşbihin bir darbımesel halinde zikredilmesi; diğeri ise örümceğin, hicret esnasında Hz. Peygamber’in müşriklerin takibinden kurtulmak için Hz. Ebû Bekir’le birlikte girdiği mağaranın ağzını ağı ile kapatıp müşriklerin oradan uzaklaşmasını sağlamasıdır (bk. Müsned, I, 348). Bu ikinci özelliğiyle örümceğe İslâm edebiyatlarında ve özellikle İslâmî Türk edebiyatında, siyer kitaplarında ve hicretnâmelerde bulunan müstakil parçalarda, ayrıca tevhid ve na‘tlarda yer verildiği görülmektedir. Nitekim Nahîfî’nin Hicretnâme’sinde şu beyitlere rastlanmaktadır: “Ettiğinde gārı müşerref ol mâh/Eyledi mestûr anı hıfz-ı ilâh/Pîşgeh-i gāra gelüp ankebût/Oldu ber-âverde-i târ-ı büyût”. Âyette zikredildiği şekilde bir darbımesel halinde ise ankebûta atasözlerinde, beyit ve mısralarda tesadüf edilmektedir.

İslâm tarihindeki bazı önemli vak‘alarda da örümcekten bahsedildiği görülmektedir. Kazvînî ve Demîrî’nin naklettiği bu vak‘alardan biri, Hz. Peygamber’in İslâm düşmanı Hâlid b. Süfyân’ı öldürmekle görevlendirdiği Abdullah b. Üneys el-Cühenî’nin vazifesini başarıyla yaptıktan sonra kendisini takip edenlerin elinden, girdiği mağaranın ağzının bir örümcek tarafından kapatılması sayesinde kurtulmasıdır (bk. Vâkıdî, II, 533). Ayrıca Hz. Peygamber’in torunlarından Zeyd b. Ali’nin Emevîler’le yaptığı bir

savaşta öldürüldükten sonra Kûfe'de çıplak olarak asıldığında (bk. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, s. 142-144) avret mahallinin örümcekler tarafından ağ örülerek örtüldüğü rivayet edilmektedir (bk. İbn Asâkir, VI, 656). Demîrî'ye göre Hz. Dâvûd Câlût'tan saklandığı zaman bir müddet ağzı örümcek tarafından kapatılmış bir mağarada kalmıştı. Bu tür rivayetler de İslâm edebiyatlarında çeşitli eserlere ve mazmunlara konu teşkil etmiştir.

Türk edebiyatında örümcekle ilgili olarak "örümcek yuvası" mânasına gelen beytü'l-ankebût, ankebûthâne; "örümcek gibi" demek olan ankebût-âsâ; ışınları örümcek ağına benzediğinden güneş için ankebût-ı zerrîn-târ tabirleri kullanılmaktadır.

Örümcek, ağını süratle ve ustaca ördüğünden "nessâc" (dokumacı) olarak da anılır: "İnâyetinden anun ankebuttur nessâc" (Şeyhî). Ancak örümcek ağı bir mimari ve hendesî şaheser kabul edilmesine rağmen çok zayıf bir binadır. Hafif bir rüzgârla yıkılır. Örümcek çoğunlukla sinekle beraber zikredilmiş ve mazmunlara konu olmuştur. Eflâtun'a izâfe edilen bir sözde, "Dünyada en hırslı yaratık sinek, en kanaatkâr yaratık ise örümcektir. Allah'ın en hırslı ve kararsız yaratığı en kanaatkâr olanına rızık yapması şaşılacak bir şeydir" denmektedir. Mevlânâ'nın, "Ankebûtî mî nemâned bî mekes/Rızk-rârûzî resân per mî dehed" (Örümcek sineksiz kalmaz, Allah onun günlük rızkını kanat takarak ayağına gönderir) beyti de bunu ifade etmektedir.

Hz. Ali'nin, "Evlerinizdeki örümcek ağlarını temizleyiniz, onları olduğu gibi bırakmanız fakirliğe sebep olur" dediği rivayet edilmiştir. Halk arasında yaygın olan bir kanaate göre de örümceklerin yuvaları bozulup ağları temizlenmeli, fakat peygamberin saklandığı mağara ağzını kapatarak onu müşriklerden kurtardığı için kendisi öldürülmemelidir. Ancak Hz. Peygamber'den gelen zayıf bir rivayette öldürülmesinin emredildiği de nakledilmektedir (Ebû Dâvûd, s. 342, 344). Örümcek, yenmesi haram olan hayvanlardandır.

Eski tıpta ve halk hekimliğinde örümceğin, ezilerek ilâç olarak kullanıldığında bulaşıcı hummaya ve diğer bazı hastalıklara iyi geldiği kabul edilmekte, yaralardan akan kanı dindirmek için örümcek ağının yara üzerine bastırıldığı bilinmektedir. Bu sebeple örümcek ve ağının şifalı

olduğuna inanılır. Ayrıca örümcek ağı gümüş eşyanın parlatılmasında da kullanılır.

Gök cisimlerinin yerlerini tesbite yarayan bir astronomi aleti olan usturlabın ana parçasının en üstüne yerleştirilen bir levhanın adı da ankebûttur (geniş bilgi için bk. USTURLAP).

BİBLİYOGRAFYA

Dihhüdâ, Lugatnâme, "'ankebût" md.; Müsned, I, 348; Vâkıdî, el-Megāzî, II, 533; Ebû Dâvûd, el-Merâsîl (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1408/1988, s. 342, 344; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Makātilü't-tâlibiyyîn (nşr. Ahmed Sakr), Kahire 1949, s. 142-144; Câhiz, Kitâbü'l-Hayevân (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1357-67/1938-47 → Beyrut 1388/1969, V, 409-416; İbn Asâkir, Târîhu Dımaşk, VI, 656; İbn Manzûr, Muhtasaru Târîhi Dımaşk, IX (nşr. Nesîb Neşşâvî), Dımaşk 1404/1984, s. 159; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, 'Acâ'ibü'l-mahlûkāt, Kahire 1401/1980, s. 298; Demîrî, Hayâtü'l-hayevân, Kahire 1398/1978, II, 90-94; Şeyhî Divanı (nşr. Türk Dil Kurumu), İstanbul 1942, s. 11; Nahîfî, Hicretnâme, Süleymaniye Ktp., Tâhir Ağa, nr. 304/2; E. Kemal Eyüboğlu, On Üçüncü Yüzyıldan Günümüze Kadar Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler, II, İstanbul 1975, s. 5, 77, 354; J. Ruska, "Ankebût", İA, I, 453; C. A. Nallino, "Usturlâb", İA, XIII, 68; "Ankebut", TDEA, I, 141-142; A. Ahmadı # R. G. Tuck, "Arachnids", EIr., II, 245-246.

Mustafa Uzun

ANKEBÛT SÛRESİ

سورة العنكبوت

Kur'ân-ı Kerîm'in yirmi dokuzuncu sûresi.

Mekke devrinde nâzil olmuştur. Bazılarına göre hicretten önce Mekke'de nâzil olan son sûredir. Altmış dokuz âyettir. Fâsılası (ر، ن، م) harfleridir.

Sûre, ismini kırk birinci âyette geçen ve "örümcek" anlamına gelen el-ankebût kelimesinden alır. Bu âyette Allah'tan başkasına güvenenlerin durumu, ördüğü ağa güvenen örümceğin haline benzetilir ve ağdan ibaret olan örümcek evinin evlerin en çürüğü olduğu açıklanır. Müminlerin Allah'a güvenmeleri, O'nun emirleri doğrultusunda hareket etmeleri gerektiğine dikkat çekilir.

Bir önceki Kasas sûresinde (âyet 85) Hz. Peygamber'in, bu sûrede ise (âyet 56) müminlerin hicretine işaretler bulunmaktadır. Bu durum, her iki sûrenin hicret sırasında yakın aralıklarla nâzil olduğuna delil sayılmaktadır. Ayrıca ele alınan konuların başlangıç ve sonucu açısından da iki sûre arasındaki mâna ilişkisi dikkat çekmektedir. Önceki sûrenin son âyetlerinde en güzel âkıbetin takvâ ehline ait olduğu müjdelenir; bu sûrenin ilk âyetlerinde ise takvâ ehli olmanın yolları gösterilir; yalnızca "iman ettik" demenin kâfi gelmeyeceği, inanmanın insana birtakım sorumluluklar yüklediği, yüce hedeflere ulaşmanın azim ve irade, sabır ve sadakat, samimiyet ve gayrete bağlı bulunduğu önemle hatırlatılır.

Başında hurûf-i mukattaa* bulunan sûrelerin hepsi vahiy ve nübüvvetin ispatıyla ilgili âyetlerle söze başladığı halde yalnızca üç tanesi, Meryem, Rûm ve Ankebût sûreleri bu genel üslûbun dışında kalır. Meryem sûresi Hz. Zekeriyyâ'nın, Rûm sûresi, uğradığı mağlûbiyetten sonra Bizans'ın yakın bir gelecekte kazanacağı zaferin müjdesiyle başlamaktadır. Bu sûre ise müminlerin birtakım fitne ve belâlara uğratılıp imtihana çekileceklerini bildiren âyetlerle başlar ve kendisinden sonra yine başında "elif-lâm-mîm" bulunan diğer üç sûre ile birlikte bir grup oluşturur. Bu sûreler grubunun

ortak konusu, Arabistan gibi çorak bir bölgeden yeni bir dinin ve yeni bir ümmetin meydana çıkmak üzere olduğunu haber vermektir.

Ankebût sûresi birbiriyle ilişkili çeşitli konuları ihtiva etmektedir. İlk âyetlerde (1-9) insanların yalnızca "iman ettik" demekle kurtulamayacakları, müminlerin dünya hayatında inançları uğruna çektikleri sıkıntılarının da birer imtihan olduğu, böylece gerçek müminlerle münafıkların ortaya çıktıkları, daha önceki peygamberler ve onlara inananların da çok zorlu belâlara uğratıldıkları ve imtihana çekildikleri, eskiden beri din yolunda kuvvetlilerin zayıfları ezmeye kalkıştıkları, çeşitli tuzaklarla ve yalan vaadlerle onları dinlerinden döndürmeye çalıştıkları, müminlere amellerinin daha güzeli ile karşılık verileceği, kâfirlere ise uydurdukları şeylerden dolayı hesap sorulacağı bildirilmiştir. Bu ilk âyetlerin arkasından münafıklardan söz edilmiş ve onları bekleyen acı sona işaret edilmiştir (âyet 10-13). Daha sonra (âyet 1422), inanmak istemeyenlerin her zaman peygamberlere düşman oldukları ve onları göçe zorladıkları, fakat sonuçta kâfirlerin ilâhî cezaya çarptırıldıkları, nitekim yeryüzünde görülen şehir harabeleri ve o eski görkemli yapıların, gerçeklere kulak tıkayan, azgınlık yapıp yoldan çıkan ve bu yüzden helâk olan inkârcı kavimlerden geriye kalmış ibretli eserler olduğu ifade edilmiş; Allah'ın yaratılışı tekrar tekrar yenileyerek vücuda getirdiğine ve O'nun hükmünden kaçıp kurtulmanın mümkün olmadığına dikkat çekilmiştir. Hz. Nûh, Hz. İbrâhim, Hz. Lût gibi bazı peygamberlerin kıssalarına temas edilen âyetlerde (23-44) ise aklı olanların ibret alacağı olaylar ve acı sonuçları gözler önüne serilerek müminlere güven ve ümit verilmiş, imansızlara ve zalimlere de başlarına gelecek felâketler ve musibetler hatırlatılmıştır.

Allah'ın vahiy yoluyla insanları aydınlatması, onları kötü yollardan ve bilgisizliğin karanlığından korumak içindir. Müminler kitabı okuyarak ve ibadet edip namaz kılarak arınırlar, ruhen yükselip olgunlaşırlar. Ehl-i kitap olanlar, müşrikler gibi inatçı ve inkârcı değillerdir. Onlar kitap ve vahyin ne olduğunu bilir ve anlarlar. Peygamber, Kur'an'dan evvel herhangi bir kitap okumuş değildir, üstelik yazı yazmayı da bilmiyordu. Kur'an'da iman edenler için hem rahmet, hem de öğüt vardır (âyet 45-51).

Bâtıl ve anlamsız şeylere inanıp Allah'ı inkâr edenler zarara uğrayacaktır.

Allah huzurunda her şey gün gibi açığa çıkacaktır. Kâfirler, Hz. Peygamber'den azabın kendilerine hemen gelmesini istediler. Halbuki azabın muayyen bir vakti vardır ve onlara ansızın gelecektir. Herkes ölümü tadacak ve Allah'ın huzurunda hesap verecektir. Müminlerin, yurtlarından ayrıldıkları takdirde geçim sıkıntısı ve açlık korkusuna kapılmaları için bir sebep yoktur. Çünkü Allah kullarından dilediğine rızkı bol bol verir, dilediğine de darlaştırır. Gökten yağmur indirip ölü toprağa can veren de O'dur (âyet 52-63).

Allah'a ve âhiret gününe iman edenler bu dünyanın geçici olduğunu bildikleri için daima Hakk'ın rızâsını gözetirler, âhiret hayatına önem verirler. Onlar darda kaldıkları zaman Allah'a yalvaran, rahata kavuştukları anda Allah'ı bırakıp puta tapanlara benzemezler. Allah'a karşı yalan uydurandan ve gerçek kendisine açıklandıktan sonra onu inkâr edenden daha zalim bir kimse olamaz (âyet 64-68).

Ankebût sûresi, Allah'a inanan ve Allah yolunda sıkıntılara göğüs geren gerçek müminlerin Allah'ın himayesinde olduklarını ve Allah katında yüksek bir mevkiye sahip bulunduklarını müjdeleyen âyetle sona erer.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kesîr, Tefsîr, V, 307-340; Aynî, Umdetü'l-kārî, Kahire 1392/1972, XV, 367-386; Süyûtî, Tenâsüku'd-dürer fî tenâsübi's-süver (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1406/1986, s. 109; a.mlf., el-İtkān, I, 20; Âlûsî, Rûhu'l-me'ânî, VI, 392-425; Elmalılı, Hak Dini, V, 3761-3792; Ömer Rıza Doğrul, Tanrı Buyruğu, İstanbul (1955) 1980, I, 451-461; Kasımî, Mehâsinü't-te'vîl, Beyrut 1398/1978, XIII, 135-163; Muhammed Tâhir b. Âşûr, Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr, Tunus 1984, XXI, 199-261; XXII, 5-37; Seyyid Kutub, Fî Zılâli'l-Kur'ân, Beyrut 1405/1985, V, 2717-2752; J. Ruska, "Ankebût", İA, I, 453; a.mlf., "'Ankabūt", EI² (İng.), I, 509; Zuhûr Ahmed Azhar, "el-'Ankebût", UDMİ, XIV/II, s. 320-321.

Emin Işık

ANLAŞMA

(bk. SULH)

ANNÂBE

(bk. BÛNE)

ANNÂZÎLER

بنو عناز

İran-Irak sınırındaki bölgede 991-1117 yılları arasında hüküm süren bir İslâm hânedanı.

Arapça anz (keçi) kelimesinden türeyen annâz “keçi tüccarı veya çobanı” anlamına gelir. Bazı tarihçiler hânedanın aslen Şâzencan aşiretine mensup olduğunu ve bu aşiret arasında böyle bir kelimenin bilinmediğini ileri sürerek kelimenin ayyâr şeklinde okunması gerektiğini iddia etmişlerdir.

Hânedanın kurucusu olan Ebü’l-Feth Muhammed b. Annâz 991-1010 yılları arasında Hulvân’da hüküm sürmüştür. 997’de Dakuka’yı da ele geçiren Ebü’l-Feth 1002’de Mezyedîler’e karşı düzenlenen bir sefere katıldı, daha sonra Büveyhî veziri Amîdülcüyûş Ebû Ali Hasan b. Ebû Ca‘fer’in hizmetine girdi. 979-1014 yılları arasında Hemedan ve Dînever bölgesine hâkim olan Bedr b. Hasanveyh, Hulvân ve Karmîsîn’i (Kirmanşah) zaptedince, Beredân Kalesi ve Dicle’nin doğu yakasındaki bazı şehirlerin hâkimi Râfi‘ b. Makn’ın yanına sığındı. Bedr, Râfi‘in üzerine asker sevkedince de Bağdat’a Amîdülcüyûş’un yanına gitti (1006). Vezir onu iyi karşıladı, kendisine hil‘at giydirdi ve yardım edeceğine söz verdi. Ebü’l-Feth 1010’da Hulvân’da öldü, yerine oğlu Hüsâmüddevle Ebü’ş-Şevk Fâris (1010-1046) geçti. Ancak kardeşlerinden Mühelhil Şehrizor’da, Sürhâb da Bendenîcîn’de bağımsız olarak hüküm sürdüler.

Hüsâmüddevle Ebü’ş-Şevk’in otuz altı yıl devam eden emirlik dönemi, hânedan üyeleri ve komşu emîrlerle mücadele içinde geçmiştir. İlk olarak Mezyedîler’e karşı başlatılan bu mücadele kısa bir müddet sonra yerini barışa bıraktı ve iki aile arasındaki münasebetler zamanla daha da gelişti. Bedr b. Hasanveyh’in 1014’te öldürülmesinden sonra harekete geçen Ebü’ş-Şevk, Şemsüddevle’nin Rey’de bulunmayışından faydalanarak Karmîsîn’i ele geçirdi. Lur (Lor) ve Şâzencan kabileleri de onun kontrolü altına girdi. Büveyhîler’den Şemsüddevle Hemedan’a döndü ve bir savaş sırasında esir aldıkları Bedr’in torunu Tâhir b. Hilâl’i serbest bırakarak

buna tepki gösterdi. Şemsüddevle, Ebü’ş-Şevk’e karşı harekete geçtiyse de İbn Sinâ’nın da şahit olduğu Karmîsîn yakınlarında vuku bulan savaşta yenildi. Tâhir derhal Ebü’ş-Şevk’in üzerine yürüdü ve onu Hulvân’a geri çekilmeye zorladı. Daha sonra iki aile arasında barış sağlandı ve akrabalık kuruldu. Fakat Ebü’ş-Şevk hiç beklenmedik bir zamanda hücum ederek Tâhir’i öldürdü (406/1015-16).

Daha sonra Ebü’ş-Şevk, Hemedan’ı kuşatıp Dînever ve Esedâbâd’a hücuma geçen ve Musul’u ele geçiren Oğuzlar’a karşı seferber oldu. Büveyhîler’den Celâlüddevle’nin yardımıyla onları durdurdu (1029). Ertesi yıl Ukaylîler’i yendi ve Dakūkā’yı zaptetti. 430’da (1038-39) ise tekrar Karmîsîn’i, Hulencân ve Erenbe kalelerini işgal etti. 1040’ta Ebü’ş-Şevk’in Dînever valisi olan oğlu Ebü’l-Feth ile kardeşi Mühelhil arasında vuku bulan savaşta Ebü’l-Feth mağlûp oldu ve esir düştü. Bu gelişmeler üzerine Ebü’ş-Şevk kardeşine karşı harekete geçti. Mühelhil, Hemedan hâkimi Alâüddevle b. Kâkeveyh’ten yardım istedi. Alâüddevle de Dînever, Karmîsîn ve diğer bazı yerleri kuşattı. Ebü’ş-Şevk kardeşi Sürhâb’ın da Dakuka’yı muhasara ettiğini öğrenince Büveyhî Celâlüddevle’den yardım istedi. Ancak bu yardım gerçekleşmedi. Ebü’ş-Şevk ile Mühelhil arasındaki mücadele Celâlüddevle’nin müdahalesiyle bir müddet durakladı. Fakat Mühelhil Ebü’l-Feth’i serbest bırakmayı reddedince düşmanlık yeniden alevlendi ve Ebü’ş-Şevk 1040 ve 1042’de tekrar kardeşinin üzerine yürüdüyse de hiçbir sonuç elde edemedi.

Büveyhî Celâlüddevle 1043’te ölünce Annâzîler Selçuklular’ın tehdidiyle karşılaştılar. Tuğrul Bey, İbrâhim Yınal kumandasındaki Selçuklu ordusunu Annâzîler üzerine sevketti. Hemedan valisi şehri terketmek zorunda kaldığı gibi Ebü’ş-Şevk de Dînever’den Karmîsîn’e kaçtı ve daha sonra Sîrvân Kalesi’ne sığındı. Mühelhil Selçuklular’a karşı kardeşiyle anlaşmasına rağmen İbrâhim Yınal’ın ilerlemesini durduramadı. İbrâhim Yınal Hulvân ve Mâhîdeşt’i ele geçirip Hulencân’a saldırdı. Ebü’ş-Şevk bundan kısa bir süre sonra Sîrvân’da öldü (Ramazan 437/Nisan 1046).

Annâzîler bu defa Mühelhil’in etrafında toplandılar. Fakat Sa‘dî b. Ebü’ş-Şevk amcasına darıldığı için İbrâhim Yınal’a katılmaya karar verdi ve ona mektup yazıp bu isteğini bildirdi. O da bunu kabul etti ve babasına ait şehirlere hâkim olmasını sağlayacağına söz verdi. Sa‘dî Şâzencân aşiretine

mensup bir toplulukla İbrâhim Yınal'a katıldı ve Hulvân'da onun adına hutbe okuttu (Ağustos 1046). Sa'dî burada birkaç gün kaldıktan sonra Mâhîdeşt'e döndü. Bunun üzerine Mühelhil Hulvân'ı işgal ederek İbrâhim Yınal adına okunmakta olan hutbeye son verdi. Sa'dî daha sonra Oğuzlar'ın yardımıyla Hulvân'a hâkim oldu ve amcasının üzerine yürüdü, fakat esir düştü. Ancak Sürhâb'ın âsi oğlu Sa'dî'yi bir müddet sonra serbest bıraktı. İbrâhim Yınal gönderdiği kuvvetlerle Aralık 1047'de Sürhâb'ın topraklarını da ele geçirdi. Oğuzlar daha sonra Bâcisrâ'dan iki fersah uzakta karargâh kurmuş olan Sa'dî'ye baskın düzenlediler. Sa'dî ve adamları perişan bir halde dağıldılar. Oğuzlar Deskere, Bâcisrâ, Hâruniye, Kasr-ı Sâbûr ve o yöredeki diğer kasaba ve köyleri yağmaladılar. Sa'dî önce Deyâlî'ye, daha sonra Dübeys b. Mezyed'in yanına gitti ve orada kaldı. İbrâhim Yınal Annâzîler'in önemli kalesi Sîrvân'ı bir süre kuşattıktan sonra zaptetti. Mühelhil Sultan Tuğrul Bey'e itaat arzedince (1050) Tuğrul Bey Annâzîler'i yeniden yerleştirdi. Buna göre Mühelhil Sîrvân, Dakuka, Şehrizor ve Samgan'da, Sürhâb Diz-i Mâhkî'de, Sa'dî ise Râvendân'da hüküm sürecekti.

Sa'dî 440 (1048-49) yılında İbrâhim Yınal'dan eman* alınca Dübeys b. Mezyed'den ayrılıp onun yanına hareket etti. Bu arada Deskere'yi ele geçirdi, Bağdat'tan gönderilen kuvvetleri mağlûp ettikten sonra Ba'kūbâ yakınlarındaki kasaba ve köylere kadar ilerledi ve hutbeyi İbrâhim Yınal adına okuttu. 1053'te amcası Mühelhil'i mağlûp etti ve oğluyla beraber esir aldı. Bunun üzerine Büveyhî hükümdarı el-Melikü'r-Rahîm, Sa'dî'ye karşı asker sevkettiyse de hiçbir sonuç elde edemedi.

Mühelhil'in esir düşmesi üzerine Bedr Sultan Tuğrul Bey'in yanına giderek babasının serbest bırakılması için yardım istedi. Tuğrul Bey de Sa'dî'den yanında rehin tuttuğu oğluna karşılık Mühelhil'i salıvermesini teklif etti. Ancak Sa'dî bu teklifi reddederek el-Melikü'r-Rahîm'e tâbi oldu. Bunun üzerine Tuğrul Bey, İbrâhim b. İshak ve Saht-Kemân kumandasında gönderdiği orduyla Sa'dî'ye ağır bir darbe indirdi. Sa'dî perişan bir halde Rûşen-Kubâd Kalesi'ne çekildi (445/1053-54). Mühelhil muhtemelen bu sırada ölmüştür. Oğuzlar 1054'te kaleyi kuşattılarsa da bir sonuç alamadılar.

Tuğrul Bey'in 18 Aralık 1055'te Bağdat'a girmesi ve Büveyhî hâkimiyetine son vermesinden sonra kaynaklar Annâzîler hakkında bilgi vermezler.

Ancak İbnü’l-Esîr 495 (1101-1102) senesi olaylarından bahsederken Mühelhil’in torunu Sürhâb b. Bedr’in bu yıl Huftîzgān Kalesi’ni ele geçirdiğini ve Salgurlu Türkmenleri’nden Karabuli ile yaptığı savaşta mağlûp olup yirmi adamıyla bir dağa kaçtığını ve Türkmenler’in, Dakuka ile Şehrizor hariç, bütün ülkesini ele geçirdiklerini kaydeder. Sürhâb b. Bedr daha sonra tekrar Huftîzgān’a hâkim oldu. Onun Şevval 500’de (Haziran 1107) ölümü üzerine yerine oğlu Ebû Mansûr geçti.

İbnü’l-Esîr Annâzîler’in 130 yıl hüküm sürdüklerini kaydeder ki buna göre Ebû Mansûr, 511 (1117) yılında yıkılan bu hânedanın belki de son emîridir. Ancak VI. (XII.) yüzyılın ikinci yarısında Afşarlar’a tâbi olarak Hûzistan’da hüküm süren Şümle ile Lûristan’da hüküm süren Sürhâb b. Annâz’ın bu hânedana mensup oldukları kabul edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, IX, 159, 173, 174, 182, 196, 197, 198, 206-207, 291, 306-307, 355, 359, 375-377, 394, 398, 401-406, 408-410, 415, 418, 446, 450; X, 283, 351; Müneccimbaşı, Sahâifü’l-ahbâr, İstanbul 1285, II, 503; C. E. Bosworth, The Medieval History of Iran Afghanistan and Central Asia, London 1977, V, 80, 82; a.mlf., “The Political and Dynastic History of the Iranian World, A.D. 1000-1217”, CHIr., V, 24, 42, 112; Erdoğan Merçil, Fars Atabegleri Salgurlular, Ankara 1975, s. 32; “Fâris”, İA, IV, 469; V. Minorsky, “‘Annāzids”, EI² (İng.), I, 512-513; K. M. Ahmad, “‘Annazids”, EIr., II, 97-98.

Abdülkerim Özaydın

ANNE

(bk. ANA BABA)

ANS (Benî Ans)

بنو عنس

Yemen’in Necid bölgesinde yaşayan bir Arap kabilesi.

Mezhic’in bir kolu olan ve Kahtânîler’e mensup bulunan Ans kabilesinin kurucusu Ans b. Mâlik’in (Mezhic) nesebi Kehlân b. Sebe’e dayanır. Yemen Necd’inde Beynûn ve çevresinde yaşayan bu kabilenin müslüman oluşuna dair kaynaklarda bilgi yoktur. Yalnız Ans kabilesinden Rebîa b. Revâ’nın Medine’ye gelip Hz. Peygamber ile görüştükten sonra müslüman olduğu ve yurduna dönmek üzere Medine’den ayrıldıktan birkaç gün sonra yolda vefat ettiği bilinmektedir. Bu kabilenin mensup olduğu Mezhicoğulları’nın da İslâmiyet’i kabul edişine dair bilgi verilmemektedir. Mezhic’in kollarından olan Murâd ve Zübeyd kabilelerinin İslâm’a girişleri anlatılırken Ferve b. Müseyk el-Murâdî’nin Mezhic’in kollarına vali, Hâlid b. Saîd b. Âs’ın da zekât âmili olarak tayinlerinden söz edilmesi, Ans kabilesinin onlarla birlikte İslâmiyet’i kabul ettiklerini hatıra getirmektedir.

Ans kabilesi ilk devir İslâm tarihinde bazı mensupları dolayısıyla meşhur oldu. Mekke devrinde müslüman olan Yâsir ile oğlu Ammâr bu kabilenin Yâm koluna, San‘a’da peygamberlik iddiasında bulunan Esved el-Ansî ise Mâlik koluna mensup idiler. Yine bu kabileden olan Yezîd b. Hür el-Ansî, Dımaşk’ta Muâviye ve oğlu Yezîd’in sâhibü’ş-şurtası idi. Ans’ın oğlu Azîz’in soyundan gelenler Şam’a yerleştiler ve zaman zaman siyasette aktif rol oynadılar. Mervân b. Hakem’i iktidara geçmeye davet edenler Ansîler’dir. Kabileden bazı grupların Endülüs’e giderek Yahsub Kalesi çevresine yerleştikleri de bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakāt, I, 342-343; İbn Habîb, el-Muhabber (nşr. Ilse Lichtenstadter), Haydarâbâd 1361/1942 → Beyrut, ts. (Dârü’l-Âfâkı’l-cedîde), s. 373; İbn Düreyd, el-İştikāk, s. 415; İbn Hazm, Cemhere, s. 405-406; Bekrî, Muʿcem, I, 298; Sem‘ânî, el-Ensâb, IX (nşr. Muhammed Avvâme # Riyâzî Murâd), Dımaşk 1979 → Beyrut 1401/1981, s. 79-81; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 508; Kehhâle, Muʿcemü kabâ’ili’l-‘Arab, Beyrut 1968, II, 847-848; M. Âsım Köksal, İslâm Tarihi, İstanbul 1981, X, 169-171; Mustafa Fayda, İslâmiyetin Güney Arabistan’a Yayılışı, Ankara 1982, s. 58-59, 108-110, 116-118.

Mustafa Fayda

ANSİKLOPEDİ

Çeşitli alanlarda bilgi edinme ihtiyacına özlü şekilde cevap veren bir müracaat eseri türü.

Ansiklopediler hazırlandıkları devirlerdeki ilim, kültür, sanat ve teknik gibi çeşitli dalların tamamı veya belli bir bölümüyle ilgili şahıs, eser, coğrafî bölge ve müesseselerin tanıtımı veya kelime, kavram, olay ve konuların izahı gibi her türden bilgiye belli bir sistem içinde yer verirler. Alfabetik veya sistematik düzenlemeleriyle farklı konulara ait bilgileri kısa zamanda bulmaya yarayan ve konular arasındaki bağıntıları da belirten ansiklopediler özellikle günümüzde, çok defa birden fazla ilim adamının sistemli ve uzun süren çalışmaları sonucunda ortaya çıkan hacimli ve kuşatıcı mahiyetteki büyük eserlerdir.

Latince encyclopaedia kelimesi Yunanca enkyklios paideiadan gelmekte olup "bilgi dairesi, bilgi çemberi, genel eğitim ve öğretim" gibi bir anlam taşımaktadır (en- "-de" kyklios "daire", paideia "bilgi"). Bu kelime, eski Yunan ve Roma'da herkesin hayata atılmadan önce öğrenmesi gereken genel bilgileri ifade ediyor ve bu bilgi dairesinin içine de septem artes liberales (yedi serbest sanat) denilen gramer, retorik, diyalektik, aritmetik, geometri, astronomi ve mûsiki giriyordu.

1531'de Thomas Eliot tarafından İngilizce'de, Fransız yazar François Rabelais vasıtasıyla da encyclopédie şeklinde Fransızca'da kullanılan (1532) ve daha sonra da diğer Avrupa dillerine geçen kelime, ilk defa yine XVI. yüzyılda Paul Scalich'in bir eserine isim olarak verilmiştir. Bununla birlikte kelimenin bir yayın türünün ortak adı olarak kullanılması ve eserlere isim olarak verilmesi, XVIII. yüzyılda Diderot ve arkadaşlarının Encyclopédie'yi yayımlamalarından sonraki tarihlere rastlar. Ansiklopedi kelimesinin günümüzdeki mânasına kavuşması XVIII. yüzyılı bulmakla birlikte ansiklopedik mahiyetteki eserlerin ortaya çıkışı çok daha eski devirlere uzanmaktadır.

1. İlkçağ ve İlk Ansiklopedik Eserler. İnsanın ve içinde yaşadığı kâinatın

niçin ve nasıl yaratıldığı, insanın mahiyet ve mânasının ne olduğu, gayesinin ne olması gerektiği gibi konular İlkçağ'larda felsefenin temel hareket noktalarını oluşturuyordu. Bu sorulardan yola çıkan filozoflar, aynı zamanda kendi dönemlerindeki bütün ilimleri bir araya getirmek ve bu sayede tefekkür ile ilim arasında bir bağlantı kurmak amacındaydılar. Filozofların bu amacı ile insanın neyi bildiğini veya bilebileceğini görmek arzusu birleştiğinde, o devrin bütün ilimlerini içine alan ansiklopedi sayılabilecek kıymetli eserler meydana gelmekteydi. Bu türden eserlerin ilk örneklerinin Yunan öncesi devirlerde Mısır, Mezopotamya, Hint ve Çin medeniyetlerinde mevcut olduğu ileri sürülebilirse de bilinen ilk örnek, milâttan önce yaklaşık 370 yılında Eflâtun'un yeğeni Speusippos tarafından kaleme alınmış olan Similitudes'tir. Tabiat tarihi, matematik, felsefe gibi konuları ihtiva eden bu eserden sonra kayda değer bir başka çalışma, milâttan önce 149'da ölen Romalı devlet adamı ve hatip Cato'nun oğluna yazdığı mektuplardan oluşan Praecepta ad filium'dur; bugün kayıp olan bu eser Romalılar'ın ansiklopedik eser sahasındaki ilk ürünüdür. Yine Romalılar'ın önemli teşebbüslerinden biri olan ve ilk resimli ansiklopedi kabul edilen Disciplinarum libri IX ise milâttan önce 50'li yıllarda Marcus Terentius Varro tarafından, muhtevası gramer, lojik, retorik, geometri, tıp, mimari, aritmetik, astronomi ve müzik olmak üzere dokuz konu üzerine yazılmıştır. İlkçağ'ların en önemli ansiklopedik eseri ise yine Romalı bir bilgin ve devlet adamı olan Plinius (ö. 79) tarafından otuz yedi kitap ve 2500 bölüm halinde yazılan Historia naturalis'tir. Eskiçağ'ın Doğu'da yazılan ilk ansiklopedik eseri, 220 yıllarında Çin imparatorunun emriyle kaleme alınan Huang Ian'dır; ancak bu eser günümüze kadar ulaşmamıştır.

2. Batı'da Ansiklopedik Eserler. 476 yılında Batı Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra eski Yunan-Roma ilim ve felsefesinin ansiklopediler alanındaki etkileri, Romalı devlet adamı Cassiodorus'un Institutiones divinarum et seacularium litterum'u ve Aziz Isidoro'nun (ö. 636) Etymologiae'sı gibi eserlerle bir süre daha devam etti. Bu süre zarfında Batı, diğer sahalarda olduğu gibi ansiklopediler alanında da karanlık bir çağa girdi ve XIII. yüzyıla kadar bu alanda kayda değer bir gelişme gösteremedi. Bununla birlikte X. yüzyılda Bizans İmparatoru VII. Constantine'in (ö. 959) tâlimatıyla meydana getirilen ve Excerpta Peiresciana, Excerpta Historica... ve Le Livre des cérémonies gibi bazı parçaları 1900'lü yıllarda yayımlanan ansiklopedi bir imparatorun emriyle

yazılması, XI. yüzyılda Mikhail Psellos'un (ö. 1096) yazdığı De Omnifaria doctrina soru cevap şeklinde hazırlanması, yine aynı asırda kaleme alınan Suidas adlı ansiklopedik sözlük Batı'da ilk defa alfabetik sisteme göre düzenlenmiş eser olması ve başrahibe Herrad'ın (ö. 1195) derlediği Hortus deliciarum ise bir kadın yazarın eseri olması açılarından ansiklopedi tarihi içinde önemli bir yere sahiptirler. Yine XII. yüzyılda St. Omerli Lamber'in 1120'de derlediği Liber floridus, ilmî konulardan çok metafizik ve büyücülük konularını ihtiva etmekteydi. Bu asrın en başarılı eseri ise Honorius Inclusus'un yazdığı Imago mundi oldu. Üç bölümden meydana gelen eserin birinci bölümünde coğrafya, astroloji ve astronomi, ikinci bölümünde kronolojik metot, üçüncü bölümünde ise tarih konuları yer almaktaydı.

İslâm âleminin, eski Yunan ilim ve felsefesini daha da geliştiren yorumlarla ortaya koyduğu o zamanın astronomi, coğrafya, botanik, zooloji ve tıp gibi müsbet ilimleriyle felsefe alanındaki bilgileri XIII. yüzyılda tekrar Batı'ya dönmeye başladı. Skolastik felsefe ile aklın ve ilmî düşüncenin çatışması şeklinde geçen bu asırda meydana getirilen ansiklopedik eserler arasında en başarılı olanı Beauvaisli Vincent'in Speculum majus adlı kitabıdır (1244). Seksen ana bölüm ve yaklaşık 10.000 alt bölümden meydana gelen bu eser uzun süre çok etkili oldu ve birçok dile çevrildi. Speculum majus'tan önce ve sonra, Ortaçağ'da irili ufaklı daha pek çok eser kaleme alınmış olmakla birlikte, Yunan-Roma devri ansiklopedik eserlerinden sonra kayda değer ilk çalışma ancak XVI. yüzyılda gerçekleştirilebilmiştir. Chartreux tarikatı papazlarından Gregorius Reisch (ö. 1553) tarafından yazılan Margarita Phylosophica adlı bu eser, zamanın bütün ilimlerini, Ortaçağ'daki bütün trivium (dilbilgisi, belâgat, mantık) ve quadrivium (geometri, astronomi, matematik, müzik) öğretim dallarını ve bunların en önemli temsilcilerinin isim ve resimlerini ihtiva etmekteydi; bu eser bir yüzyılda on altı defa basılmıştır (Adıvar, İlim ve Din, s. 100). Bütün bunlara rağmen, Plinius zamanından XVIII. yüzyıla gelinceye kadar yani Rönesans da dahil olmak üzere Ortaçağ boyunca Batı'da meydana getirilen ansiklopedik eserler, büyük çoğunlukla dinî emirlerin baskısından kurtulamayan, müşahede ve tecrübeden çok eskilerden kalma kaidelere dayanan bir metotla yazıldıkları için, faydalı yerleri bulunmakla birlikte bugünkü mânada ansiklopedi sayılabilecek eserler değillerdi (TA, Önsöz, s. II).

Batı modern mânada ansiklopedilerin ilk örneklerini ancak XVII. yüzyıldan itibaren vermeye başlamış, özellikle Francis Bacon'ın (ö. 1626) ilimleri yeni ve sağlam bir şekilde sınıflandırması ansiklopediler alanındaki bu gelişmelerde çok etkili bir rol oynamıştır. Johann Heinrich Alsted'in Encyclopaedia'sı (I-II, 1630), Janos Apaczai Cseri'nin Magyar Encyclopaedia'sı (1653-1655), Louis Moréri'nin alfabetik olarak düzenlediği Le Grand Dictionnaire Historique (1674) adlı eseri, Antoine Furetière'nin Dictionnaire Universel des Arts et Sciences (I-III, 1690) isimli ansiklopedik sözlüğü, Pierre Bayle'nin Dictionnaire Historique et Critique'i (I-II, 1697) ve John Harris'in Lexicon Technicum'u (1704) XVII. yüzyıl ansiklopedilerinden bazılarıdır. XVIII. yüzyılın başlarına gelindiğinde İngiliz bilgini Ephraim Chambers'in meşhur Cyclopaedia'sının yayımlandığı görülür: Cyclopaedia or an Universal Dictionary of Arts and Sciences (1728). İki büyük ciltten oluşan bu eserin en önemli özelliği ve ansiklopediler tarihi açısından taşıdığı asıl değeri, Diderot ve arkadaşlarının hazırladıkları Encyclopédie'ye kaynak ve temel teşkil etmesidir. Çünkü genel yöneticiliğini 1747'den itibaren Denis Diderot'nun yaptığı, devrin birçok ünlü yazar ve ilim adamının katkısıyla meydana getirilen Encyclopedie'nin hazırlık çalışmaları, 1743'te Chambers'in Cyclopaedia'sının Fransızca'ya tercümesiyle başlamıştır. İngiliz John Mills ve Alman G. Sellius'un çalışmalarıyla 1745'te tercümesi tamamlanan bu eserin önce beş cilt halinde yayımlanacağı ilân edilmişti. Ancak yayım işini üstlenmiş olan Andre Le Breton ile Mills'in arasının açılması üzerine Le Breton bu sefer Sellius ile anlaştı ve eserin on cilt olarak genişletilmesine karar verildi. Böylece Cyclopaedia'dan başka bazı kaynaklardan da tercüme yapılmaya başlandı ve daha sonra işin içine telif de girdi. Bu çalışmalara 1745'te D'Alembert ve Malves ile 1746 başlarında Diderot da katıldı. 1747'de idareyi Diderot'nun devralmasından sonra 1751'de Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers adı altında ilk cilt çıktı. Mahkemeler, toplatmalar, sert ve saldırgan eleştiriler, din adamları ve devlet yönetimi ile çatışmalarla dolu yirmi bir yıllık bir yayın döneminin sonunda Encyclopédie, on yedisi metin on biri levhalar olmak üzere toplam yirmi sekiz cilt halinde tamamlandı. Daha sonra Charles Joseph Panckoucke'un bu esere yaptığı dördü metin biri levhalardan oluşan beş ciltlik ekin 1776-1777 arasında Paris'te yayımlanması ve Pierre Mouchon'un iki ciltlik indeksinin de eklenmesiyle (Amsterdam 1780) bu büyük eser otuz beş cilde çıkmış oldu. Bu arada 1732-1750 yılları arasında

Johann Heinrich Zedler'in, başlangıçta on iki cilt olması tasarlanan, ancak altmış dört cilt olarak tamamlanan Universal-Lexicon'u çıkarılmıştı. 1768'de ise İskoçlar'ın değerini günümüze kadar koruyan meşhur Encyclopaedia Britannica'sının yayımına başlandı. Üç ciltlik birinci basımı 1771'de tamamlanan Encyclopaedia Britannica zaman içerisinde devamlı surette kendini yenileyerek cilt sayısını arttırmış, birçok dile çevrilmiş ve kendinden sonra çıkan birçok ansiklopediyi de etkilemiştir. XVIII. yüzyılın önemli bir başka ansiklopedisi de Panckoucke ve Agasse'in birlikte hazırladıkları 196 ciltlik Encyclopédie Méthodique'tir (1782-1832). Böylece XVIII. yüzyılın sonlarına gelindiğinde Batı'da ansiklopediler sahasında iyi bir alt yapı ve bundan sonraki çalışmalara yol gösterecek önemli örnekler ortaya çıkmış oldu.

XIX. yüzyılda ansiklopediler, bütün dünyada olduğu gibi Batı'da da hızla artmaya ve daha çok millî bir yapı kazanmaya başladı. Bu asırda bir yandan Encyclopédie ve Encyclopaedia Britannica gibi büyük örneklerden ilham alan birtakım taklitçi ansiklopediler ortaya çıkarken diğer yandan kendinden sonraki çalışmaları önemli ölçüde etkileyecek derecede değerli ansiklopediler de yayımlandı. Abraham Rees'in The New Cyclopaedia'sının (I-XLIV, 1802-1820) yayımına başlanmasından hemen sonra Almanya'da çıkarılmaya başlanan Friedrich Arnold Brockhaus'un meşhur Konversations-Lexikon'u bunlardan biridir. 1809-1811 arasında sekiz cilt olarak yayımlanan bu ansiklopedinin ilk altı cildini Renatus Gotthelf Löbel'in (1799) Konversations-Lexikon'u meydana getirmekteydi. Daha çok Brockhaus adıyla bilinen eser, birinci baskısının yapılmasından sonraki sekiz yıl içerisinde dört baskı daha yaptı ve cilt sayısı ona yükseldi. Britannica gibi Brockhaus da kendinden sonra yayımlanan birçok ansiklopediye tesir etti ve birçok dile çevrildi. XIX. yüzyılda yayımlanan bir başka ansiklopedi Encyclopaedia Metropolitana'dır. 1817-1845 arasında yirmi sekiz cilt olarak yayımlanan eser Samuel Taylor Coleridge'in yaptığı sistematik plana dayanmaktaydı. Yayımcı tarafından kısmen değiştirilen plana göre ansiklopedi dördü metin, biri indeks olmak üzere beş bölümden meydana gelecekti (bk. Collison, s. 243-299). Coleridge'in o dönemde pek yaygın kullanılmadığı halde sistematik düzenlemeyi seçmesi ve planının orijinalliği gibi sebeplerle ansiklopedi tarihinde önemli bir yere sahip olan Metropolitana, ticarî ve idarî açılardan pek fazla başarı gösteremedi. Metropolitana'nın başlangıcından bir yıl sonra (1818) çıkarılmasına

başlanan, Johann Samuel Ersch ve Johann Gottfried Gruber'in birlikte hazırladıkları Algemeine Enzyklopädie 1889'da 167 cilt çıktıktan sonra tamamlanmadan kaldı. Amerika'da 1829-1833 arasında on üç cilt olarak ilk baskısı yayımlanan The Encyclopedia Americana ise Brockhaus ve Britannica kadar yaygın olmamakla birlikte XIX. yüzyılın önemli ansiklopedileri arasına girmiş ve günümüze kadar etkinliğini devam ettirmiştir. Yine bu asırda Almanya'da Josef Meyer'in hazırladığı Der Grosse Conversations-Lexikon (1840-1855, kırk altı cilt, altı cilt ek), Macaristan'da Egyetemes Magyar Encyclopaedia (I-XIII, 1860-1876) gibi daha çok millîlik özellikleri göze çarpan önemli ansiklopediler yayımlandı. Fransa'da Ephraim Chambers ile herhangi bir ilişkisi bulunmayan Chambers's Encyclopaedia (I-X, 1860-1868) çıkarken aynı yıllarda Pierre Athanase Larousse'un yayımlamaya başladığı Grand Dictionnaire Universal du XIXe siécle adlı ansiklopedi bütün dünyada büyük bir ün kazandı. 1865'te yayımına başlanan bu ansiklopedi 1876 yılında on beş cilt olarak tamamlandı, 1878 ve 1888 yıllarında da ekler çıkarıldı. Bu eserden sonra XX. yüzyıla kadar yayımlanan diğer önemli ansiklopediler arasında Fransa'da Mercelin Berthelot başkanlığında çıkarılan La Grand Encyclopédie (I-XXX, 1886-1902); Rusya'da, daha çok yayımcısı Granat Enstitüsü'nün ismiyle bilinen Entsiklopedicheskii Slovar (I-VIII, 1895); Polonyalılar'ın 1892'de on üç cilt halinde çıkardıkları Wielka Encyklopedia Powszechna; Danimarka'da yayımlanan Salmonsens Konversations Leksikon (IXIX, 1893-1911) ve Bulgarlar'ın 1899-1907 yılları arasında çıkardıkları ve tamamı üç cilt olan Enciklopedicaeski Reçanik sayılabilir.

XX. yüzyılın başlarında Ruslar, S. N. Yuşakov'un çalışmalarıyla Bolşaya Entsiklopedya (1900-1909, yirmi cilt, iki cilt ek) adında bir ansiklopedi ve hemen ardından da Bolsaya Sovetskaya Entsiklopedya (1926-1947, altmış cilt, bir cilt ek) adıyla bir başka ansiklopedi daha çıkardılar. 1888-1909 arasında Çekler'in yirmi sekiz ciltlik Ottov Slovnik Naucanyà ve 1925-1933 arasında da yedi ciltlik Masarykuv Slovnik Naucanyà adlı ansiklopedileri yayımlandı. Yunanistan'da Megalé Helleniké Enkyklopaideia (I-XXIV, 1926-1934); Romanya'da Enciclopedia României (I-IV, 1938-1943) ve Enciclopedia Cugatarea (1940); İtalya'da Mussolini'nin de desteğiyle Enciclopedia Italiana (I-XXXVIII, 1929-1939); Portekiz'de Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasilieira (I-XXXVIII, 1935-1937); Belçika'da Encyclopédie Belge (1934); Yugoslavya'da

Enciklopedija Jugoslavije (I-VIII, 1955); Avustralya'da iki ciltlik The Australian Encyclopedia (1925-1926); Kanada'da The Encyclopedia of Canada (1935-1949, altı cilt, bir cilt ek) ile Encyclopedia Canadiana (I-X, 1957-1958) ve Amerika'da Collier's Encyclopedia (I-XX, 1950-1951) yayımlandı. Bu asırda Fransızlar XIX. yüzyıldaki ansiklopedilerine Encyclopédie Française'i (I-XX, 1935-1966) eklerken Encyclopaedia Universalis (1968-1975) gibi milletleraras iş birliği ile hazırlanan ansiklopediler de meydana getirildi.

Günümüz Batı dünyasında ansiklopedi yayımcılığı son derece gelişmiş, sayılamayacak kadar irili ufaklı pek çok ansiklopedi çıkarılmıştır. Bunlardan, özellikle İslâm âlemi açısından önemli bir yere sahip olan Encyclopaedia of Islam (1913-1936, dört cilt, bir cilt ek) Almanca, Fransızca ve İngilizce olmak üzere üç dilde yayımlanmıştır. Hollanda'nın Leiden şehrinde E. J. Brill adında bir yayınevi tarafından neşredilen eser İslâm âleminin coğrafya, etnografya ve biyografya gibi konularını ihtiva etmektedir; 1960 yılından itibaren de ikinci yayımına (new edition) başlanmıştır. Bu ansiklopedi, sahasında yazılmış ilk ve tek eser olması ve sahip bulunduğu ilmî mevki sebebiyle büyük bir rağbet görmüş, tercüme, tâdil ve ikmal yoluyla hazırlanan Türkçe neşrinden (İslâm Ansiklopedisi, IXIII, 1940-1988) başka 1933 yılında Arapça olarak Mısır'da (Dâiretü'l-maârifi'l-İslâmiyye) ve 1959 yılında da Urduca olarak Pakistan'da (Urdu Dâire-i Maârif-i İslâmiyye) yayımlanmasına başlanmıştır. Bu son iki tercümenin yayımı da aslının ikinci yayımı gibi halen devam etmektedir. Bundan başka, Routledge and Kegan Paul isminde bir İngiliz yayın şirketi tarafından da editörlüğünü Ehsan Yarshater'ın yaptığı Encyclopaedia Iranica adlı bir başka ansiklopedinin daha yayımına başlanmıştır (1982).

3. İslâm Âleminde Ansiklopedik Eserler. Hicrî I. (VII.) yüzyıl, İslâmî ilimlerin doğuş devridir. İlk ilmî çalışmalar, Kur'ân-ı Kerîm'in doğru ve eksiksiz olarak anlaşılması ihtiyacından kaynaklanır. Böylece bir taraftan bu ihtiyacın etkisiyle gelişen gramer ve lugat çalışmaları kıraat ve tefsir gibi Kur'an ilimlerinin doğuşuna zemin hazırlarken diğer taraftan Hz. Peygamber'in hadislerinin Kur'an'dan sonra en büyük rehber olması keyfiyeti de hadis, siyer ve ilmü'r-ricâl alanlarındaki çalışmalara zemin hazırlamıştır (bk. Furat, VII/1-2, s. 300). İslâm dininin esaslarından bahseden akaid ilminin, nüvesini Kur'an hükümleriyle Hz. Peygamber'in

kanun koyuculuk vasfının (teşrî‘) teşkil ettiği fıkıh ilminin ve çekirdeğini Hz. Peygamber'in derunî hayatının oluşturduğu tasavvuf ilminin de ilk fikrî hazırlıkları bu döneme rastlar. Hicrî I. ve hatta II. yüzyıllarda dinî ilimlerin daha ziyade telkin ve sözlü rivayete dayandığı dikkati çekmektedir. Ancak bu durum hadis tedvîni ve rivayeti açısından böyle değildir; çünkü önceleri hadislerin yazılmasına karşı çıkıldığı ve şifahî rivayetlere büyük önem verildiği halde I. yüzyılın başlarından itibaren hadislerin yazıldığı bilinmektedir. Ayrıca bu yüzyılda yazılan nahve dair eserler ile II. yüzyıl başlarında var olduğu bilinen tefsir, siyer ve ilmü'r-ricâle dair eserleri de göz ardı etmemek gerekir. Fakat bütün bu eserler henüz ansiklopedik mahiyette değildir.

Hicrî II. yüzyılın ikinci yarısından itibaren özellikle III. yüzyılda İslâmî ilimlerin çok geliştiği ve birçok değerli eserin vücuda getirildiği görülür. Bunların büyük çoğunluğu biyografik bilgiler veren ve genellikle alfabetik düzenlenmiş olan eserlerdir. Tabakat* türü denilen bu eserlerden ilki Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748-49) Tabakatü ehli'l-ilm ve'l-cehl'idir. Bundan başka, işlediği konuların genişliği açısından önem taşıyan İbn Sa‘d'ın (ö. 230/845) kaleme aldığı et-Tabakatü'l-kübrâ'nın da burada zikredilmesi gerekir. İslâm ilim ve medeniyeti tarihi boyunca sayısız denecek kadar çok örneklerine rastlanan bu biyografik eserlerin kendi sahalarında birer "meşhur adamlar ansiklopedisi" sayılmaları mümkünse de (Furat, a.y., s. 301) bunları İslâm âlemindeki ilk ansiklopedik eserlerin hazırlayıcıları olarak nitelendirmek daha doğru olacaktır; çünkü bu eserlerin aslında birer biyografik çalışma oldukları bilinmektedir. Ansiklopedilerin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan etkenler arasında, Emevîler devrinden başlayarak özellikle Abbâsî Halifesi Me'mûn zamanında (813-833) zirveye ulaşan, eski Yunan kaynaklarının tercüme ve tetkiki faaliyetlerinin de sayılması gerekir. Bu faaliyetler sonucu İslâm âlemi tıp, eczacılık, zooloji, baytarlık, kimya, botanik, matematik ve astronomi gibi sahalarda büyük gelişmeler kaydetmiştir. İlk ansiklopedilerin ortaya çıkışı, İslâmî ilimler sahasındaki çalışmalara müsbet ilimler alanındaki bu faaliyetlerin de eklenmesinden sonraya rastlar. Bu türden eser telif edenlerin başında Câhiz (ö. 255/868) gelmektedir. İçerisinde İslâmî ilimlerden başka edebiyata, tarihe, madenlere ve hayvanlar âlemine dair bilgiler bulunan ve hayvanlara ait bilgilerin diğerlerine nazaran fazla olması sebebiyle daha çok "hayvanlar ansiklopedisi" mahiyetinde görülerek Kitâbü'l-Hayevân adıyla anılan eseri

ile edebiyatın hemen her konusunda bilgiler ihtiva eden el-Beyân ve't-tebyîn, Câhiz'in bu alandaki en önemli çalışmalarıdır. Bu iki eserde kısmen de olsa kendini hissettiren, bütün bilgileri bir araya toplama ve kültürlü olabilmek için gereken malzemenin tamamını verme amacının daha bâriz bir şekilde Câhiz'in çağdaşı İbn Kuteybe (ö. 276/889) tarafından gerçekleştirildiği görülür. Devrinin en büyük ediplerinden biri olan ve yazdığı eserlerle dil, edebiyat, hadis, fıkıh, tarih ve mezheplere dair zamanının bütün bilgilerini derlediğini gösteren İbn Kuteybe'nin 'Uyûnü'l-ahbâr adındaki ansiklopedisi, aynı zamanda devrin "edep" telakkisini de aksettirmektedir. İbn Kuteybe bu eserinde yer verdiği konuları şu başlıklar altında toplar: Saltanat ve idare, harp, şahsiyet, karakterler, ilim ve edebiyat, zühd, halifelerin nazarında zâhidler, mev'izalar, kardeşlik, ihtiyaçlar, yemekler, hanımlar.

İslâm âleminin ilk ansiklopedisi olarak kabul edilen 'Uyûnü'l-ahbâr'dan sonra ansiklopedik eser telifinin kısa zamanda büyük boyutlara ulaştığı görülmektedir. Batı'nın karanlık günler yaşadığı bu devirden itibaren İslâm âleminde lugat, ferheng, kamus, mu'cem, tabakat, tezkire, tuhfe, menâkıb, ensâb, fihrist, kenz, sefîne, keşşâf vb. genel adlarla, yalnızca bir eserde bir defa kullanılan süslü ve secili birçok özel ismin altında sayısız denecek kadar çok ansiklopedik eser vücuda getirilmiştir. Ansiklopedik bilgi veren bu eserler yayın türleri açısından ele alındıklarında tabakat, tezkire, tuhfe, menâkıb ve ensâb gibi isim taşıyanlarının genellikle biyografik; lugat, ferheng, mu'cem, kāmus, keşşâf vb. kelimelerle adlandırılanların sözlük türü ve fihrist adı verilenlerinin ise daha çok bibliyografik eserler oldukları görülmektedir. Gerçek mânada birer ansiklopedi olmamakla beraber "ansiklopedik mahiyetteki eserler" grubuna giren bu çalışmaların yanı sıra, yukarıda sıralanan veya bunlardan başka kelimelerle adlandırılmış, devrindeki bütün ilimlerle yahut belli bir ilim dalıyla ilgili bütün bilgileri içine alan gerçek ansiklopediler de oldukça bol sayıda mevcuttur. Meselâ Câhiz ve İbn Kuteybe ile aynı asırda yaşamış olan Ebû Hanîfe ed-Dîneverî'nin (ö. 282/895) Kitâbü'n-Nebât adlı eseri altı ciltlik bir botanik ansiklopedisi, yine aynı çağın müelliflerinden Müberred'in (ö. 285/898) el-Kâmil fi'l-luga isimli eseri ise nesir ve nazım olarak edebiyatın bütün konularını içine alan bir edebiyat ansiklopedisi idi. Tıp, kimya, botanik, zooloji, fizik ve felsefe ile ilgili çalışmalarda bulunan büyük âlim Râzî (ö. 313/925), el-Hâvî adında büyük bir tıp ansiklopedisi yazmıştı. Asıl

şöhretine tıpla ilgili çalışmalarıyla ulaşan ve XVII. yüzyıla kadar Batı'da tıbbın tartışma götürmez otoritesi olarak kabul edilen Râzî'nin bu eserinde Süryânî, Hint ve Grek tabiplerinin elde ettikleri bilgiler de dahil tıp alanında bilinenlerin tamamı yer almaktaydı. Câhiz, Dîneverî, Müberred ve Râzî'nin eserleriyle örneklenen bu önemli "konu ansiklopedileri"nin ardından ansiklopedi alanında son derece verimli bir çağa giren İslâm âleminde IV. (X.) yüzyılda meydana getirilen eserlerin daha çok "genel konulu ansiklopediler" olduğu ve bu eserlerde ilimlerin tasnifi ve tarifi konusundaki çalışmaların ayrıca dikkati çektiği görülür. Ancak bu asrın önemli müelliflerinden İbn Abdürabbih'in (ö. 328/940) yirmi beş bölümden oluşan altı ciltlik el-'İkdü'l-ferîd adlı eseri, bu tasnif ve tarif düşüncesinden çok III. (IX.) yüzyılda hâkim olan "edep" telakkisinin etkisinde kalmıştır.

IV. (X.) yüzyılın ilk yarısında ilimlerin tasnifi alanında yazılan en önemli eser Türk filozofu Fârâbî'nin (ö. 339/950) İhsâ'ü'l-'ulûm ve't-ta'rîf bi-agrâzıhâ adlı kitabıdır. İlimleri beş ana başlık (fasıl) altında toplayan filozofun bu eseri İslâm ve Batı Ortaçağı'nda büyük bir ün yaptı. İslâm âleminde İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ'dan başlayarak yazılmış olan bütün ansiklopedik eserlere belli ölçüde tesir etmiştir. Batı'da ise Beauvais'li Vincent ve Roger Bacon başta olmak üzere birçok ilim adamı bu eserden yararlanmıştır. Ayrıca İhsâ'ü'l-'ulûm, Gérard de Crémone tarafından De Scientiis adıyla Latince'ye çevrilmiş ve Batı'da yıllarca el kitabı olarak okunmuştur. Bugün ise hemen bütün Batı dillerine çevrilmiş durumdadır. Fârâbî'den sonra ilimlerin tasnifi açısından önemli bir başka eser de Hârizmî'nin (ö. IV/X. yüzyılın sonları) Mefâtîhu'l-'ulûm adlı eseridir. İki bölümden oluşan bu eserin birinci bölümünde fıkıh, kelâm, nahiv, kitâbet, şiir, aruz ve ahbâr; ikinci bölümünde ise felsefe, mantık, tıp, hesap, hendese, astronomi, astroloji, mûsiki, mekanik ve kimya konuları yer almaktadır. Gene bu yüzyılın ikinci yarısında dikkati çeken bir başka âlim de İbn Furay'un'dur. Onun Kitâbü Cevâmi'i'l-'ulûm adını taşıyan eseri iki bölümden müteşekkil olup bunlardan birincisinde Arap lisanı, kitâbet, edep, hesap ve hendese; ikincisinde ise felsefî ilimler, kimya, sihir, rüya tabirleri ve astronomi konuları yer almaktadır. IV. (X.) yüzyılda ansiklopedi alanındaki en önemli çalışmalardan biri de İbnü'n-Nedîm'in (ö. 995) el-Fihrist adlı ünlü eseridir. Eser daha çok bibliyografya türüne benzemekte ise de ilimlerin tasnifi, tarifi ve her ilmin önemli müellifleri hakkında çok değerli bilgiler ihtiva etmesi sebebiyle genel ve kuşatıcı mânada büyük bir

ansiklopedi niteliği kazanmıştır. el-Fihrist on bölümden meydana gelir: 1. Diller, alfabeler; 2. Nahiv ve dil âlimleri; 3. Ahbâr ve neseb âlimleri, kâtipler, nedimler, mugannîler; 4. Râviler, şairler; 5. Kelâm ilmi, kelâmcılar, zâhid ve mutasavvıflar; 6. Fakihler, muhaddisler; 7. Filozoflar, mantıkçılar, mühendisler, mûsikişinaslar, matematikçiler, müneccimler, tabipler; 8. Hurafeciler, büyücüler, muhtelif konular (fal, binicilik, silâhlar, baytarlık, kokular, zehirler vb.); 9. Harrânîler'in (Sâbiîler) ve Keldânîler'in (Bâbilliler) mezhepleri, Hint mezhepleri; 10. Kimyacılar. IV. (X.) yüzyılın önemli ansiklopedik çalışmalarından bir diğeri de İhvân-ı Safâ topluluğunun risâleleridir. Resâ'ilü İhvâni's-Safâ adındaki bu risâleler, sadece dönemin bütün ilimlerini ihtiva etmekle kalmayıp aynı zamanda felsefî bir görüşe de dayanmaktaydı. Eserin, bu tarihe kadar adı geçen diğer ansiklopedilerden farklı bir başka yönü de bir tek kişinin değil bir topluluğun ürünü olmasıydı. Elli iki risâleden oluşan bu ansiklopedi dört bölümden ibarettir: 1. Riyâzî ve tâlimî kitaplar, 2. Tabiat ilimleri, 3. Psikolojik ve aklî ilimler, 4. İlâhî ilimler. Bunlardan birinci bölüm kendi içinde on dört, ikinci bölüm on yedi, üçüncü bölüm on, dördüncü bölüm ise on bir alt bölüme ayrılmıştır. İhvân-ı Safâ'nın risâlelerin düzenlenmesinde uygulanan bu tasniften ayrı olarak kendi içerisinde alt bölümlere ayrılan üç ana bölümden oluşan bir de ilimler tasnifi vardır (bk. S. Hüseyin Nasr, s. 51-54).

İlimlerin tasnifi, tarifi ve tenkidi konularıyla ilgili çalışmaların V. (XI.) yüzyılda da devam ettiği görülmektedir. Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin (ö. 414/1023) Risâle fi'l-'ulûm adlı eseri bunlardan biridir. Aynı asrın ve İslâm âleminin büyük filozoflarından İbn Sînâ da (ö. 428/1037) tasnif konusuyla ilgilenmiş ve bu konuda er-Risâle fî aksâmi'l-'ulûmi'l-'akliyye adlı eserini yazmıştır.

İbn Sînâ'nın ansiklopedik iki ünlü eseri daha vardır. Bunlardan birincisi, felsefe ve ilimler ansiklopedisi mahiyetinde olan ve on altı bölümden oluşan eş-Şifâ'dır. İkinci eseri ise büyük bir tıp ansiklopedisidir ve bu eser muhteva ve tasnif bakımlarından Râzî'nin el-Hâvî'sinden daha üstün bir yere sahiptir. el-Kānûn fi't-tıb adını taşıyan bu büyük eser beş büyük bölümden (kitap) meydana gelir: Birinci kitap tıbbın kaidelerinden, ikinci kitap müfret ilâçlar, hususiyetleri, tesirleri ve kullanış tarzlarından, üçüncü kitap vücuttaki organlardan ve hastalıklarından, dördüncü kitap ayrı ayrı

bütün hastalıklardan, beşinci kitap ise mürekkep ilâçlardan bahseder. Aynı asrın büyük âlimlerinden Bîrûnî'nin (ö. 442/1051) Kitâbü't-Tahkīk, ve el-Âsârü'l-bâkıye 'ani'l-kurûni'l-hâliye adlı eserleri de ansiklopedik eserlerdendir. Kitâbü't-Tahkīk, iki bölümden ve seksen "makale"den oluşup Hindistan'ın coğrafyası, dinleri, mezhepleri, dilleri, yazarları, eserleri, örf ve âdetleri, kronolojisi, kısacası hemen her şeyinden bahseder. Bîrûnî'nin diğer eseri el-Âsârü'l-bâkıye ise eski kavimlerin sosyal yapıları, dinleri, astronomi ve takvimler gibi konular üzerinedir.

VI. (XII.) yüzyılın hemen başlarına gelindiğinde İslâm âleminde ansiklopedik faaliyetlerin, Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. 502/1108) yirmi beş bölümden oluşan Muhâdarâtü'l-üdebâ'ı ve aynı devrin büyük âlimlerinden Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) onar kitaplık dört ciltten oluşan İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn adlı eserleriyle örnekler vermeye devam ettiği görülmektedir. Yine bu asırda, Abbâsî Halifesi Muktefî-Billâh devrinde (1136-1160) Alp Kutluğ adına kaleme alınmış, otuz altı ana bölüm altında yüz babdan oluşan Bahrü'l-fevâ'id adlı ansiklopedi ile Ebû Âmir Muhammed el-Belevî'nin (ö. 559/1164) Unmûzecü'l-'ulûm adlı eserine rastlanmaktadır. Bu eserin ardından Hârizmşah hükümdarı adına kaleme alınan felsefe, tıp ve tabii ilimlere ait konuları ihtiva eden Farsça Zahîre-i Hârizmşâhî adlı ansiklopedi gelmektedir. Zeynelâbidîn Ebü'l-Fazl İsmâil el-Cürcânî (ö. 530/1136) tarafından yazılan bu eseri Farsça Yevâkītü'l-'ulûm takip eder. Yazılış tarihi yaklaşık VI. (XII.) yüzyılın ortalarına rastlayan eser, şer'an merdud olmayan otuz ayrı ilimden çeşitli meseleleri ihtiva etmektedir. Unmûzecü'l-'ulûm gibi Endülüs'te kaleme alınan ve adından bir ansiklopedi olduğu anlaşılan Muhammed el-Vâdîâşî'nin (ö. 596/1199) Câmiu'l-'ulûm adlı eseri hakkında pek fazla bir şey bilinmemektedir. İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1200) Kitâbü'l-Müdhiş adlı ansiklopedik eseri Kur'an ilimleri, dil, hadis ilimleri, tarih ve mev'izalar olmak üzere beş bölümden oluşmaktadır. Bu asrın ikinci yarısında kaleme alınan ansiklopedilerden Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1209) Hadîkatü'l-envâr adlı eseri, altmış ilim dalında bilgi ihtiva etmek suretiyle en fazla ilme yer veren ansiklopedi olmuştur. Yâkūt el-Hamevî'nin (ö. 626/1228) Muʿcemü'l-büldân adlı coğrafya ansiklopedisi ise bugün dahi kullanılan önemli bir eserdir.

Fahreddin er-Râzî'nin talebesi Şemseddin Ebü'l-Abbas eş-Şâfiî'nin (ö.

637/1240) tefsir, hadis, fıkıh, edep, tıp, hendese ve hesap ilimlerini ihtiva eden Yenâbî‘u’l-‘ulûm veya Ekālîmü’t-te‘âlîm fi’l-fünûni’s-seb‘a adlı eseri ile VII. (XIII.) yüzyıl ansiklopedileri başlar. Tasnifi dağınık olmakla birlikte kelâm, hukuk, tasavvuf, tarih, siyaset, psikoloji, coğrafya, madenler, defineler, tıp ve nevâdir gibi sahalarda bilgiler ihtiva eden Zekeriyyâ el-Kazvînî’nin (ö. 682/1283) Müfîdü’l-‘ulûm’u genel ansiklopediler arasında sayılabilecek bir başka eserdir. Kazvînî’nin ‘Acâ’ibü’l-mahlûkat adlı kitabı da o devrin coğrafya tarihi ve kozmografyası üzerine yazılmış bir ansiklopedi mahiyeti taşımaktadır. İslâm âleminde ilimlerin tasnifi, tarifi ve tenkidi meselesi bu asır âlimlerini de meşgul etmiş, edip ve âlimlerden Ebû Ali es-Selmâsî bu konuda eş-Şerîfe fî tekāsîmi’l-‘ulûmi’l-yakīniyye adlı eserini kaleme almıştır.

VIII. (XIV.) yüzyıl boyunca da telifi artarak devam eden ansiklopedik eserlerin başlıcaları Kutbüddîn-i Şîrâzî’nin (ö. 710/1311) Dürretü’t-tâc’ı, Reşîdüdin Fazlullah-ı Hemedânî’nin (ö. 716/1316) Câmi‘u’t-tevârîḫ’i, İbn Abdullah ed-Devâdârî’nin (ö. 731/1331) Kenzü’d-dürer ve câmi‘u’l-gurer’i, Ahmed en-Nüveyrî’nin (ö. 732/1332) Nihâyetü’l-ereb fî fünûni’l-edeb (bu eser aynı zamanda Târîhu’n-Nüveyrî adıyla da bilinir) adlı eseri ve Ubeydullah b. Mes‘ûd b. Tâcüşşerîa’nın (ö. 747/1346) Ta‘dîlü’l-‘ulûm’udur. Yine aynı asrın bir başka ansiklopedisi İbn Fazlullah el-Ömerî’nin (ö. 749/1349) yirmi yedi ciltten oluşan Mesâlikü’l-ebsâr fî memâliki’l-emsâr’ı olup bu hacimli eseri Hamdullah-ı Kazvînî’nin (ö. 750/1349) genel coğrafya ansiklopedisi Nüzhetü’l-kulûb takip eder. Yine bu yüzyılda onu ansiklopedilerinin yanı sıra bütün ilimleri ihtiva eden eserlerin de eksilmediği dikkati çekmektedir. Şemseddin el-Âmülî’nin (ö. 750/1349) Nefâ’isü’l-fünûn fî arâ’isi’l-‘uyûn adlı eseri bunun en güzel örneklerindendir. Dokuz ana grup altında yetmiş civarında alt bölüm ile devrindeki naklî ve aklî bütün ilimleri toplamayı hedefleyen bu eserden sonra da usul ve fıkıh sahasındaki çalışmaları ile tanınan Necmeddin Tarsûsî’nin (ö. 758/1357) el-Unmûzec adlı yirmi iki bölümden oluşan ansiklopedisi gelir. Bu asırda da ilimlerin tasnifi konusunun terkedilmediği görülmektedir. Şehâbeddin Ahmed el-İskenderânî’nin (ö. 795/1393) Risâle fî ‘adedi’l-‘ulûm’u bu sahada yazılan önemli eserlerden biridir.

VIII. (XIV.) yüzyıldan sonra İslâm âleminde, ilmî faaliyetlerin yavaşlamasına paralel olarak ansiklopedik eserlerin de yavaş yavaş azaldığı

dikkati çekmektedir. Ancak ansiklopedik mahiyette eserlerin tamamen kaybolduğunu ve ilmî faaliyetlerin tamamen durduğunu söylemek yanlıştır. İslâm dünyasında ve bilhassa Osmanlılar'da ansiklopedik bilgiler ihtiva eden birçok eser kaleme alınmıştır ve büyük çoğunluğu tezkire, tabakat veya fehrese* türünden olan bu biyografik veya bibliyografik eserlerin birçoğu bugünkü anlamda ansiklopedilere çok yaklaşmaktadır. Şöhreti geniş sahaya yayılmış büyük bir âlim olan Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) yirmi bir bölüm halinde tertip ettiği Makālîdü'l-'ulûm adlı eseri bunların ilkidir. Bu eserin hemen ardından İslâm âleminin en değerli ansiklopedilerinden biri olan Subhu'l-a'şâ gelir; Kalkaşendî'nin (ö. 821/1418) kaleme aldığı yedi "makale"den oluşan eser, aslında inşâ ilminin usul, kaide ve çeşitlerini izah etmeyi hedeflemiş ise de yüksek seviyeli bir kâtibin bilmesi gereken bilgilerin tamamını vermesi sebebiyle aynı zamanda genel bir ansiklopedi hüviyeti kazanmıştır. Râzî'nin Hadîkatü'l-envâr'ındaki altmış ilme kırk ilim daha ilâve ettiğini bildiren Molla Fenârî (ö. 839/1435), böylece 100 ilim dalını ihtiva etmiş olan eserine Unmûzecü'l-'ulûm adını vermiştir. Bu eserin, Molla Fenârî'nin oğlu Mehmed Şah Çelebi tarafından Râzî'nin eserinden alınmış bir kitap olduğu da ileri sürülmektedir (Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, s. 17-18). IX. (XV.) yüzyılın başka bir değerli ansiklopedisi Muhammed el-İbşîhî'nin (ö. 850/1446) seksen dört bölümde edebin her konusundan bahseden el-Müstetraf adlı eseridir.

İsfahânî'nin (ö. 879/1474-75) Dânişnâme-i Cihân ve Molla (Sarı) Lutfî'nin (ö. 900/1494) el-Metâlibü'l-ilâhiyye gibi eserlerinin ardından İslâm âleminde ansiklopedik çalışmaların iyice seyrekleşmeye başladığı görülür. Bununla birlikte XIX. yüzyıla gelinceye kadar geçen üç asır içinde kaleme alınmış Süyûtî'nin (ö. 911/1505) on dört ilim şubesinden bahseden el-Usûlü'l-mühimme li-'ulûmi cemme adlı ansiklopedisi ile Şeyh Ahmed el-Mısrî'nin (ö. 960/1553) el-Kānûn fi'd-dünyâ'sını, Taşköprizâde'lerin, Muhammed Emin b. Sadreddin Şirvânî'nin (ö. 1036/1626), Kâtib Çelebi'nin (ö. 1067/1657) ve Erzurumlu İbrâhim Hakkı'nın (ö. 1194/1780) ansiklopedik eserlerini unutmamak gerekir. Bunlardan el-Kānûn fi'd-dünyâ, Kadı Abdurrahman tarafından 1575'te Türkçe'ye çevrilmiş olup coğrafya, astronomi, tıp, tarih, fıkralar ve remizler gibi konuları ihtiva etmektedir. Taşköprizâde İsâmeddin Ahmed Efendi (ö. 968/1561) tarafından Arapça olarak kaleme alınan Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde adlı

ansiklopedik eser, müellifin oğlu Taşköprizâde Kemâleddin Mehmed (ö. 1030/1621) tarafından bazı ilâvelerle birlikte Mevzûâtü'l-ulûm adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Bundan başka, Taşköprizâde İsâmeddin Ahmed Efendi'nin yine Arapça yazdığı eş-Şakā'iku'n-nu'mâniyye fî 'ulemâ'i'd-devleti'l-'Osmâniyye adlı biyografik eseri büyük önem taşımaktadır. Bu eser yazılmasından kısa süre sonra Mehmed Mecdî Efendi (ö. 999/1591) tarafından Hadâiku'ş-Şakāik adı altında yeni bilgilerle genişletilerek Türkçe'ye çevrilmiştir (995/1587). Şirvânî'nin elli dört ilim dalında ansiklopedik bilgiler ihtiva eden el-Fevâ'idü'l-hâkāniyye adlı eserinden sonra Kâtib Çelebi'nin Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn isimli kitap ve yazar ansiklopedisini zikretmek gerekmektedir. İçerisinde 14.500 kadar kitap ve risâle ile 10.000 kadar müellif hakkında bilgi bulunan bu eser yirmi yılda meydana getirilmiştir. Bu tarihten sonra bazı önemli eserlere yazılmış zeyillerin ve tercümelerin dışında, Erzurumlu İbrâhim Hakkı tarafından kaleme alınan Mârifetnâme değerli bir ansiklopedik eser hüviyeti taşımaktadır. Tasavvufî görüşün hâkim olduğu bu eserde aritmetik, geometri, astronomi, mineraloji, botanik, zooloji, anatomi, coğrafya ve fizik gibi ilim dallarından seçilmiş önemli konular yer almaktadır.

İslâm âleminde XIX. yüzyıla gelindiğinde ansiklopedik eserlerin iyice azaldığı, ancak bu asrın ikinci yarısından itibaren bazı güzel örneklerin ortaya çıkmaya başladığı görülür. Fakat bu eserlerin büyük çoğunluğu Batı ansiklopedilerinin tesirindedir. Arapça'da ansiklopediler için bu devirden itibaren enkyklios paideianın kelime karşılığı olan dâiretü'l-maârif teriminin kullanılmaya başlanması, metot ve muhteva itibariyle modern Batı ansiklopedilerine ayak uydurma gayretinin ilk belirtilerindendir. Arapça'da daha sonraları ansiklopedi anlamında mevsû'a ve bazan da ma'leme kelimelerinin kullanıldığı görülmekte ise de daha çok dâiretü'l-maârif terimi yaygınlaşmıştır. Bu asırda, İslâm âlemindeki ansiklopedi telifi çalışmalarının en önemlisi Butrus el-Bustânî'nin (ö. 1883) Dâ'iretü'l-ma'ârif'idir. Müellif, ilk cildini 1876'da Beyrut'ta bastırdığı ansiklopediyi ölümüne kadar ancak altı cilde çıkarabilmiştir. Butrus el-Bustânî'nin ölümünden sonra oğlu Selîm el-Bustânî yedinci ve sekizinci ciltleri ilâve etmiş, daha sonra öteki oğulları ve akrabalarının, özellikle Osmanlı Devleti Âyan Meclisi âzalarından ve nâzırlarından Süleyman el-Bustânî'nin gayretleriyle eser on bir cilde çıkarılmıştır. Fakat 1900 yılında Mısır'da yayımlanan bu son cilt de Arap alfabesi sırasıyla "ayın" harfinden ileriye

gidememiştir. Bustânî'lerin yarım kalan bu eserinden sonra Muhammed Ferid Vecdî'nin derlediği Dâ'iretü ma'ârifi'l-karni'l-'ışrîn yayımlanmış ve ilk baskısı 1910-1918 yılları arasında Mısır'da yapılan on ciltlik eserin ikinci baskısı 1923-1925 arasında, üçüncü baskısı ise Beyrut'ta 1971 yılında yapılmıştır.

XX. yüzyılda İslâm âleminde ansiklopedi telifi çalışmalarının nisbeten artmaya başladığı söylenebilirse de aralarında ciddi ve köklü müesseseler tarafından neşredilmiş, Batı'nın büyük ansiklopedileri ile mukayese edilebilecek derecede orijinal, sürekli ve kapsamlı olanların sayısı yok denecek kadar azdır. Bunların önemli bir kısmı ise ya tercüme veya başka bir şekilde yabancı bir ansiklopediyi esas almak yoluyla hazırlanmış eserlerdir. Bu yüzyılda İslâm âleminde neşredilen ansiklopedilerden Dâ'iretü'l-ma'ârifi'l-İslâmiyye, Leiden'de çıkarılan Encyclopaedia of Islam'ın Arapça tercümesidir. Mısır'da 1933 yılından beri yayımlanmakta olan eserin şimdiye kadar on beş cildi neşredilmiş olup henüz tamamlanmamıştır. Albert Rîhânî tarafından hazırlanan el-Mevsû'atü'l-ʿArabiyye ise 1955 yılında bir cilt olarak neşredilmiştir. Ali Ekber Dihhudâ'nın hazırladığı Lugatnâme, Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi tarafından 1956'dan itibaren fasiküller halinde yayımlanmış ve 1979'da 222 fasikül olarak tamamlanmıştır. Urdu Dâ'ire-i Ma'ârif-i İslâmiyye adlı ansiklopedi ise Pencap Üniversitesi tarafından 1959 Temmuzunda Lahor'da altmış dörder sayfalık aylık fasiküller halinde yayımlanmaya başlamış olup neşri halen devam etmektedir. Eserin hazırlanmasında Encyclopaedia of Islam'ın ilk baskısı esas alınmış, fakat Arapça ve Türkçe neşirlerinden de istifade edilmiştir; bazı yeni ilâve maddeler de bulunmaktadır. Muhammed Şefik Gurbal tarafından neşredilen el-Mevsû'atü'l-ʿArabiyye el-müyessere'nin birinci baskısı (Kahire 1965) bir cilt, ikinci baskısı (Kahire 1972) iki cilttir. Yine bu yüzyıldaki ansiklopediler arasında Mevsû'atü'l-fıkhi'l-İslâmî (I-XVI, Kahire 19661980, henüz ilk harfi tamamlanmamış durumdadır), Ensiklopedi Indonesia (haz. Hassan Shadily, I-VII, Jakarta 1980-1984), Küveyt Evkaf ve Din İşleri Bakanlığı'nın neşrettiği el-Mevsûatü'l-fıkhiyye (IXX, Küveyt 1980-1989, neşri devam ediyor) ve başkanlığını Abdülhâdî Hâşim'in yaptığı bir heyet tarafından hazırlanarak Şam'da 1984 yılında dört cilt olarak basılan Mevsûatü'l-Filistîniyye'yi sıralamak gerekir. Ayrıca Tahran'da aynı isimli bir kuruluş tarafından 1989 yılında Kâzım Mûsevî Bocnurdî'nin baş editörlüğü altında ilk cildi

yayımlanan Dâ'iretü'l-ma'ârif-i Bozorg-i İslâmî ile Ürdün Kraliyet Akademisi İslâm Medeniyeti Araştırmaları Merkezi tarafından Amman'da hazırlık çalışmaları yürütülen Mevsû'atü'l-hadârati'l-İslâmiyye adlı ansiklopedi çalışmasını da ilâve etmek gerekir. Bu son ansiklopedinin 1989 yılında 212 sayfalık bir örnek fasikülü yayımlanmış olmakla birlikte asıl yayına henüz başlanmamıştır.

4. Türkiye'de Ansiklopediler. Türkiye'de ansiklopedilerin ortaya çıkışı XIX. yüzyılın sonlarına rastlar. Osmanlı müelliflerinin daha çok tezkire ve tabakat türünde kaleme aldıkları eserlerden farklı olarak bugünkü mânada bir ansiklopedi teşebbüsü Ali Suâvi tarafından başlatılmıştır. Ali Suâvi, Paris'te 1869 yılından itibaren çıkarmakta olduğu Ulûm gazetesinin 1 Rebîülâhir 1287 (1 Temmuz 1870) tarihli 21. sayısından itibaren Kāmûsü'l-ulûm ve'l-maârif adı altında resimli ve on altışar sayfalık ek fasiküller vermeye başladı. Beş fasikül yayımlandıktan sonra Almanlar'ın Paris'i kuşatmaları sebebiyle gazetenin kapanması üzerine ansiklopedinin yayımı da durmuş oldu. Son fasikül 3 Cemâziyelâhir 1287 (31 Ağustos 1870) tarihli 25. sayının eki olup "atabeg" maddesinde kalmıştır. 1882-1883 yılları arasında yayımlanan Yağlıkçızâde Ahmed Rifat Efendi'nin Lugat-ı Târihiyye ve Coğrafiyye isimli eseri, Türkçe'de tamamlanmış ilk ansiklopedi olması bakımından ayrı bir önem taşımaktadır. Her biri yaklaşık 300'er sayfalık yedi ciltten meydana gelen bu eserde sadece tarih ve coğrafya konularına değil aynı zamanda icatlara, makinelere, fizik, kimya ve botanik gibi müsbet ilimlere de yer verilmiştir. 1888 yılında, Kurmay Yüzbaşı Ahmed Nâzım ve Topçu Yüzbaşı Mehmed Rüşdü tarafından Katre adında bir ansiklopedinin on iki sayfalık örnek fasikülü yayımlanmış, fakat sonra asıl yayına geçilememiştir. Sekiz sayfalık fasiküller halinde çıkartılarak üç yılda tamamlanması planlanan ansiklopedinin önsözünde ise 658 maddeden oluşan "A" harfinin tamamının yazıldığı bildirilmiş ve asıl amacın Muhît-i Kebîr adında kırk elli ciltlik bir ansiklopedi hazırlamak olduğu ve Katre'nin buna bir giriş teşkil edeceği açıklanmıştır. Aynı yıl büyük yazar ve lugatçı Şemseddin Sâmi'nin Kāmûsü'l-a'lâm adlı meşhur tarih ve coğrafya ansiklopedisinin yayımına başlandı. Başlangıç tarihinden itibaren düzenli bir şekilde her on beş günde bir forma halinde çıkan, bir yandan basılırken bir yandan da yazımı devam eden ve böylece on bir yılda tamamlanan Kāmûsü'l-a'lâm, her biri 700-800 sayfa civarında altı ciltten oluşmaktadır. 1899 yılı başlarında tamamlandığında devrin matbuatında

büyük hadise olmuş, her taraftan gelen tebrik ve takdir yazıları ile karşılanmıştır. Kāmûsü'l-a'lâm'ın yayımına başlanmasından iki yıl sonra, Meclisi Kebîr-i Maârif âzasından Mehmed Süreyyâ Bey Sicill-i Osmânî adlı eserinin neşrine başladı. Eser Osmanlılar devrinde yaşamış 20.000 civarında şahsın biyografisini ihtiva etmektedir. İkinci ve üçüncü ciltlerinin basım tarihi 1894 olan eserin dördüncü cildinin tarihi yoktur. Yine 1890 yılında Seyyid Abdülzâde Mehmed Tâhir ve Serkis Orpilyan tarafından Mahzenü'l-ulûm adında bir ansiklopedinin yayımına başlandı. Ancak altı bölüm halinde planlanan bu teşebbüs de 339 sayfalık birinci ciltten öteye gidemedi. Daha sonra, 1893-1899 arasında dört küçük cilt (1212 sayfa) olarak yayımlanan Kolağası Ali Cevad'ın Memâlik-i Osmâniyye'nin Târih ve Coğrafya Lugatı adındaki ansiklopedisi gelir. İki bölümden oluşan bu eserin üç ciltlik birinci bölümünde, o devirde Osmanlı idaresi altında bulunan yerleşim merkezlerinin tabii, beşerî ve iktisadî coğrafyası ile idarî yapısı hakkında kısa bilgiler yer almaktadır. İkinci bölümü (dördüncü cilt) Osmanlı devlet adamları ve şairlerinin biyografilerine ayrılmış olan eserin sonunda da padişahların resimleri bulunmaktadır. Bu arada, 1897 yılında matematikçi Sâlih Zeki'nin, 400 sayfalık birinci cildin çıkarılmasından sonra yarım kalan Kāmûs-ı Riyâziyyât adlı ansiklopedisinin yayımına başlandı. Matematik ve astronomi alanındaki terimler ile önemli âlimlerin biyografilerini ihtiva eden bu eserden başka Sâlih Zeki'nin yine yarım kalmış Âsâr-ı Bâkıye (I-II, 1911) isimli bir başka ansiklopedisi daha vardır. Müellifin ölümünden iki yıl sonra Kāmûs-ı Riyâziyyât'ın tamamlanması için yeniden neşrine başlandıysa da birinci ciltten öteye gidilemedi.

Dördü tamamlanmış, beşi yarım kalmış belli başlı dokuz ansiklopediyi geride bırakarak girilen XX. yüzyılda da Muhîtü'l-maârif adlı ilk teşebbüsün yine yarım kalmış olduğu görülmektedir. İlk genel konulu ansiklopedi denemesi olması sebebiyle ayrı bir öneme sahip olan bu eser Maarif Meclisi âzası Emrullah Efendi tarafından hazırlanmaktaydı. 1900 yılında 639 sayfalık ilk cildinin neşredilmesinden sonra devam edemeyen bu ansiklopedinin son maddesi "Asur Nazir-Habal"dır. Muhîtü'l-maârif'te dikkati çeken önemli bir husus, her konunun sadece özüne değil bulunabilen her noktasına dair bilgilere yer vermek istemesidir. Bu durum yetmiş sekiz sayfalık bir "at", otuz iki sayfalık bir "elif" maddesi gibi hacim ve muhteva açısından diğer maddelere oranla son derece nisbetsiz maddelerin ortaya çıkmasına ve eserin yer yer kuru bilgi yığını haline

dönüşmesine sebep olmuştur. Emrullah Efendi Meşrutiyet'in ilânından sonra maarif nâzırı olduğu zaman ansiklopedi işine tekrar el attı ve bu defa tek başına değil, kendisinin başkanlığında dokuz şubeye ayrılan 132 ilim adamı ve yazardan oluşan bir kurul ile işe başladı. Beyazıt Kütüphanesi'nde yapılan bir toplantı ile tesbit edilen bu kurulların çalışmalarıyla ortaya çıkarılan esere Yeni Muhîtü'l-maârif adı verildi. Ancak bu eser de birinci ciltten sonra yayımlanamadı; 1911'de çıkan bu cilt 752 sayfa olup son maddesi "Asuriye" idi. Yine 1900 yılında Mâbeyn-i Hümâyun mütercimlerinden Mehmed İzzet tarafından hazırlanan ve değişik bir muhtevaya sahip olan Rehberi Umûr-i Beytiyye'nin yayımına başlandı. Eser çocuk bakımı, yemek pişirme, biçki-dikiş örnekleri ve çiçek yetiştirme vb. konularda pratik bilgiler ihtiva etmekteydi. Adından da anlaşılacağı üzere bir ev ve aile ansiklopedisi olan bu eser 1908'de çıkarılan üçüncü ciltte ve "çim" harfinde kaldı. 1911'de madde başlıkları Fransızca, metni Türkçe olarak yayımına başlanan Rızâ Tevfik Bölükbaşı'nın Mufassal Kāmûs-ı Felsefe adlı ansiklopedik sözlüğü de üçüncü ciltte ve "classification des sciences" maddesinde kaldı. Emrullah Efendi'nin 132 kişilik kurul denemesinden sona 1913 yılında Türkiye'de ikinci defa bir kurul çalışması planlandı. Ali Reşad, Ali Seydi, Mehmed İzzet ve L. Feuillet'nin başında bulundukları bu kurulun hazırladığı ansiklopedinin adı Musavver Dâiretü'l-maârif idi ve birinci cildi 1913, ikincisi 1917'de neşredilen bu eser de daha "elif" harfini bitiremeden kaldı. Bursalı Mehmed Tâhir'in 1914'te basılan üç ciltlik eseri Osmanlı Müellifleri ise bir ansiklopedi olmaktan çok kendinden sonraki ansiklopedilere kaynak teşkil edecek biyobibliyografik bir çalışmaydı. 1600 kadar kitabın tahlili ve müelliflerinin hal tercümelerini ihtiva eden bu eserden sonra savaş yılları başladı. Balkan Savaşı'nı takip eden I. Dünya Savaşı ve Millî Mücadele yıllarında ansiklopediler alanında pek fazla bir şey yapılamadı.

1927 yılına gelindiğinde Çocuk Ansiklopedisi yayımlanmaya başladı. Dört cildi çıktıktan sonra 1928'de harf inkılâbı sebebiyle ara verilen ansiklopedinin son fasikülünde Ocak 1929'dan itibaren yeni harflerle tekrar başlayacağı bildirilen yayımı ancak 1937 yılında gerçekleştirilebildi. Sabiha Zekeriya (Sertel), Faik Sabri (Duran) ve Mehmet Zekeriya (Sertel) tarafından hazırlanan ilk seri Çocuk Ansiklopedisi, Arap harfleriyle yayımlanan son ansiklopedi ve adında "ansiklopedi" kelimesini kullanan ilk ansiklopedi olması, ayrıca Cumhuriyet devrinin de ilk ansiklopedisini teşkil

etmesi sebepleriyle özel bir yere sahiptir. Bu tarihten önce ansiklopedik eserlere kamus, lugat, dâiretü'l-maârif, muhîtü'l-maârif, kāmusü'l-ulûm ve'l-maârif ve mahzenü'l-ulûm gibi isimlerin verildiği Türkçe'de, bundan sonra ansiklopedi kelimesi yaygın olarak kullanılmaya başladı.

Harf inkılâbından sonra yayımına başlanan ilk ansiklopedi, Yunus Nadi Abalıoğlu, M. Zekeriya Sertel ve M. Turhan Tan başta olmak üzere altı kişilik bir heyet tarafından çıkarılan Hayat Ansiklopedisi'dir (I-X, 1932-1936). Compton's Pictured Encyclopaedia (I-VIII, 1922) esas alınıp American Educator (I-X, 1919) adlı bir başka ansiklopediden de istifade edilerek hazırlanan bu ansiklopedinin Türk tarihi ve coğrafyasına dair maddeleri yayın kurulu tarafından ilâve edilmiştir. Hayat Ansiklopedisi ile İbrahim Alâeddin Gövsa'nın Meşhur Adamlar (IIV, 1933-1938) ve Türk Meşhurları Ansiklopedisi (1945), İbnülemin Mahmud Kemal İnal'ın Son Asır Türk Şairleri (1930-1942, on iki cüz) ve Osmanlı Devrinde Son Sadrazamlar (1940-1953, on dört cüz) adlı biyografik eserler hariç bu devredeki diğer değerli ve orijinal ansiklopedik yayın teşebbüslerinin başarıyla sonuçlandıklarını söylemek mümkün değildir. Meselâ Mustafa Reşit Belgesay'ın Hukuk Ansiklopedisi 1933 yılında sadece bir fasikül, Sadeddin Nüzhet Ergun'un Türk Şairleri adlı eseri 1935-1946 yılları arasında dört cilt (son maddesi "Fâizî"dir), M. Fuad Köprülü'nün Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi 1935 yılında altmış dört sayfalık bir fasikül ve Abdülkadir İnan ile M. Şakir Ülkütaşır'ın birlikte hazırladıkları Türkoloji Ansiklopedisi Üzerine Bir Kalem Deneyi isimli çalışmaları ise 1938 yılında sadece on altı sayfalık bir forma yayımlandıktan sonra yarım kalmışlardır. Bu arada eski Çocuk Ansiklopedisi iki cilt halinde tam olarak ve Yeni Çocuk Ansiklopedisi adıyla 1937'de tekrar yayımlandı.

1940'lı yıllarda devlet de ansiklopedi yayıncılığına başladı. Leiden'de 1913-1936 yılları arasında yayımlanan Encyclopaedia of Islam'ın "Türkçe'ye tercümesi, tâdili, ikmali ve bazı maddelerinin telifi suretiyle" hazırlanan İslâm Ansiklopedisi'nin ilk fasikülü 1940 yılının Kasım ayında çıkarıldı. Maarif Vekâleti'nin kararı üzerine İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde kurulan bir heyet tarafından neşre hazırlanan ansiklopedi, ikisi ikişer ciltten oluşan on üç cilt halinde ve ancak 1988 yılında tamamlanabildi. Aslı müsteşrikler tarafından hazırlandığı için içerisinde İslâmiyet'e, Türklüğe karşı yapılmış maksatlı tarizler ve iftiralar bulunan bu

ansiklopedinin ilk fasikülü piyasaya çıktıktan sonra devrin ileri gelen din âlimlerinden İsmâil Hakkı İzmirli, Kâmil Miras, Ömer Rıza Doğrul ve Eşref Edip tarafından İslâm-Türk Ansiklopedisi adı altında yeni bir ansiklopedinin yayımına başlandı (1941). Gerçek bir telif ve ilmî çalışma mahsulü olan ve ilk elli fasikülü birinci cildi oluşturan bu eser 70. sayıda "Abdülgani" maddesi ile son buldu (1948).

1942'de Maarif Vekâleti Grand Mémento Larousse adlı Fransız ansiklopedisinin tercüme ve yayımına başladıysa da fizik bölümü 8. fasikülde, 1943'te çıkarılan coğrafya bölümü ise 2. fasikülde kaldı. 1943 yılında Maarif Vekâleti bu defa millî bir ansiklopedi yayımlamaya başladı. İlk dört cildi İnönü Ansiklopedisi adıyla yayımlanan eserin adı 1951'de Türk Ansiklopedisi'ne çevrildi. Devletçe hazırlanan ilk genel konulu ansiklopedi olması bakımından ayrı bir öneme sahip bulunan eser, kırk üç yıllık bir yayım hayatından sonra, planlanan pek çok maddesi terkedilerek, bırakılanlar da daha kısa yazılarak 1986 yılında otuz üç cilt halinde tamamlandı. Yine 1943 yılında Maarif Vekâleti tarafından özel konulu bir ansiklopedinin yayımına başlandı: Sanat Ansiklopedisi. Celal Esat Arseven tarafından çoğunlukla Fransız sanat ansiklopedilerinden faydalanılarak hazırlanan bu değerli ansiklopedi 1954 yılında beş cilt olarak tamamlandı. Mehmed Zeki Pakalın'ın hazırladığı Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü de (I-III, 1946-1956) yine Milli Eğitim Bakanlığı tarafından yayımlandı.

İzmir'de yayımlanan Ticaret ve İktisat Ansiklopedisi (1944) birinci fasikülden sonra, İstanbul'da Ebüzziya Matbaası'nın çıkarmaya başladığı Fen ve Sanat Halk Ansiklopedisi (1944-1946) ise 16. fasikülden sonra yayım hayatına son vermek zorunda kaldı. Yine 1944'te, adında ansiklopedi kelimesi bulunmakla birlikte daha çok bir dergi hüviyetinde olan Aylık Ansiklopedi'nin yayımına başlandı. Bu eser Fransızlar'ın Larousse Mensuel'i örnek alınarak Server İskit'in başkanlığında devrin ileri gelen fikir, sanat ve ilim adamları tarafından iki seri halinde hazırlandı. 1 Mayıs 1944'te yayımlanmaya başlanan birinci seri 15 Nisan 1949 tarihli 60. fasikül ile beş cilt olarak tamamlandı. İki aylık bir aradan sonra aynı yılın Temmuz ayında yayımına başlanan ikinci seri ise 1 Haziran 1950 tarihli 12. sayıdan itibaren yarım bırakıldı. 1945'te Mehmet Akın Tuzlalıoğlu tarafından yayımlanmaya başlanan Avcılık ve Atıcılık Ansiklopedisi de

ikinci fasikülden sonra devam edemedi. Reşad Ekrem Koçu tarafından hazırlanan İstanbul Ansiklopedisi'nin yayımı ise 1946 yılında başladı ve 1947'de çıkarılan ikinci ciltten sonra durdu. On yıllık bir aradan sonra ansiklopediyi neşre yeniden başlayan Reşad Ekrem Koçu ölümüne kadar (1975) on bir cilt çıkardı. İki ciltlik ilk serinin son maddesi "asesbaşı", ikinci serinin son maddesi ise "Gökçınar"dır. Aslan Tufan Yazman ve İsmet Alkan'ın 1946'da yayımlamaya başladıkları İktisat ve Ticaret Ansiklopedisi 1960 yılında çıkarılan 11. ciltle tamamlandı. 1947'de İbrahim Alâeddin Gövsa, Resimli Yeni Lugat ve Ansiklopedi adını taşıyan başka bir ansiklopedinin yayımına başladı. Ancak bu eser, yazarın 1949'da ölmesi üzerine, Server İskit ve Sadun Galip Savcı'nın başında bulundukları bir kurul tarafından beş cilt olarak tamamlandı. 1949'da İsmail Hakkı Tonguç'un İş Eğitimi Esasına Göre Hazırlanmış Öğretmen Ansiklopedisi'nin yayımına başlandı, fakat aynı yıl çıkarılan üçüncü fasikülden sonra bu eser de devam edemedi. 1950-1960 yılları arasında çıkarılan ansiklopedik eserlerin başlıcaları olarak da Mustafa Namık Çankı'nın Büyük Felsefe Lugatı (IIII, 1954-1959); M. E. Üzümeri, S. Dinçer ve S. Kazancı'nın birlikte hazırladıkları Türkiye Ansiklopedisi (I-VI, 1956-1958); Mithat Sertoğlu'nun Resimli Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi (1958) ve Afşin Oktay ile Kemal Bağlum'un hazırladıkları Biyografiler Ansiklopedisi (1959) sayılabilir.

1960'a kadar yayımlanan belli başlı ansiklopediler bir bütün olarak incelendiği takdirde bunların ilmî, teknik ve ticarî açılardan büyük başarı sağladıkları söylenemez. Yayımlanan ansiklopedilerin büyük çoğunluğu ya tamamlanamamış veya çok uzun bir yayın hayatından sonra ve bunun getirdiği birtakım olumsuzluklarla birlikte ancak tamamlanabilmiştir. Yine büyük çoğunluğu fertlerin şahsî gayretleriyle meydana getirilmeye çalışılan eserlerden oluşmakta, devletin hazırlamaya giriştiği iki önemli ansiklopedi ise o yıllarda tamamlanamamış bulunmaktadır. Bununla birlikte, bir kısmı yarım kalmış da olsa yayımlanan eserlerin tamamının devirlerinde belli bir boşluğu doldurmuş olduklarını, hatta bunlardan özellikle sosyal ilimlerle ilgili olanların temel müracaat eserleri arasındaki yerlerini hâlâ koruduklarını kabul etmek gerekir. Ancak yine de 1960'lı yıllara gelindiğinde, ihtiyaç duyulan herhangi bir konuda kısa zamanda ve öz olarak okuyucuya bilgi verebilecek, geniş halk kitlelerine hitap eden genel ve kuşatıcı mahiyette bir ansiklopedi mevcut değildir. Şubat 1961 yılında

Hayat Yayınları tarafından fasiküller halinde yayımına başlanan Hayat Ansiklopedisi bu ihtiyacı karşılamaya çalışmış ve bunda da büyük ölçüde başarılı olmuştur. Üç yılda altı cilt halinde yayımlanan bu ansiklopediden sonra Hayat Yayınları, iki ciltlik Hayat Aile Ansiklopedisi ile bir ciltlik Küçük Hayat Ansiklopedisi'ni ve 1964 yılında da ilkokul çocuklarına yönelik bir başka ansiklopedi olan Resimli Bilgi'yi yayımladı. 1962 yılında, başında Sadi Kazancı'nın bulunduğu bir heyet tarafından Türk Hukuk Ansiklopedisi adıyla iki ciltlik bir eser yayımlandıysa da "âyise" maddesiyle biten II. ciltten sonrası çıkmadı. Arkın Kitabevi tarafından 1968-1972 yılları arasında fasiküller halinde yayımlanarak on bir ciltte tamamlanan Cumhuriyet Ansiklopedisi, 15.000'e yakın madde ve 20.000 civarında renkli resim, fotoğraf, şema ve haritayı ihtiva etmektedir.

1969 yılında ciddi bir organizasyon ile Türkiye'nin ilk büyük ansiklopedisi ve ansiklopedik lugatı yayımlanmaya başladı. Meydan Gazetecilik ve Neşriyat Limited Şirketi'nin fasiküller halinde çıkardığı bu ansiklopedi MeydanLarousse Büyük Lugat ve Ansiklopedi adını taşımaktadır. Eser aslında Grand Larousse Encyclopedique (I-X, 1960-1964) adlı Fransız ansiklopedisinin bir tercümesidir. Ancak Fransızca'dan Fransızca'ya olan lugat düzenlemesi Türkçe'den Türkçe'ye durumuna çevrildi; ayrıca Fransızlar'ı ilgilendiren bazı maddeler kısaltılarak veya çıkartılarak esere Türkiye, Türklük ve İslâmiyet'le ilgili maddeler ilâve edildi veya mevcutların hacmi arttırıldı. Böylece meydana getirilen ansiklopedi 1973 yılında ve on iki büyük cilt olarak tamamlandı. 1974 ve 1985 yıllarında iki ek cildi yayımlanan MeydanLarousse Türk ansiklopedi yayıncılığında bir dönüm noktası teşkil eder. Bundan sonra Türkiye'de özellikle ticarî açıdan başarılı ansiklopedilerin yayımlanmaya başladığı ve bunların daha çok münferit şahısların eseri olmayıp yayıncı müesseselerin bir araya getirdiği çeşitli ilim adamlarının ortak eseri oldukları görülmektedir. Kaynak Kitaplar'ın Hürriyet Gazetesi ile iş birliği yaparak yayımladığı Türkiye 1923/1973 Ansiklopedisi (I-IV, 1973-1974), Gelişim Yayınları'nın çıkardığı Gelişim Genel Kültür Ansiklopedisi (I-VIII, 1976-1979), Dergâh Yayınları tarafından hazırlanan Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi (ilk fasikül Mart 1976'da çıktı, 1990'da VII. cildi yayımlandı, devam ediyor), Anadolu Yayıncılık tarafından yayımlanan Yurt Ansiklopedisi (I-XI, 1981-1984) ile Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi (I-X, 1983-1985), Görsel Yayınlar tarafından çıkarılan Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi (I-VI, 1982),

İletişim Yayınları'nın çıkardığı Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi (I-VI, 1982), aynı yayınevinin Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi (I-X, 1983-1986), Ötüken Neşriyat'ın yayımladığı Yeni Türk Ansiklopedisi (I-XII, 1985), büyük ölçüde Fransızlar'ın Grand Dictionnaire Encyclopédique Larousse (I-X, 1982-1986) adlı ansiklopedilerinin çevirisi niteliğinde olan ve Gelişim Yayınları tarafından çıkarılan Büyük Larousse (I-XX, 1986), yine büyük ölçüde Encyclopaedia Britannica'nın tercümesiyle hazırlanarak Ana Yayıncılık ve Encyclopaedia Britannica'nın iş birliğiyle yayımlanan Ana Britannica (ilk fasikülü Kasım 1988'de çıktı, devam ediyor) ve İngiltere'de 1960'tan bu yana yayımlanan Children's Britannica'nın 1988'deki 14. baskısı esas alınarak Ana Britannica'yı yayımlayan müesseselerce hazırlanan Temel Britannica (ilk fasikül 19 Aralık 1988'de çıktı, devam ediyor) gibi birçok ansiklopedinin özel yayın şirketleri tarafından çıkarıldığı görülmektedir. Bu arada şahsî çalışmalar neticesinde çıkarılan ansiklopediler de bulunmaktadır: Çağatay Uluçay'ın Türk Ansiklopedisi (1961), Sami Öngör'ün Devletler ve Ülkeler Ansiklopedisi (1967), M. Nihat Özön ve Baha Dürder'in hazırladıkları Türk Tiyatro Ansiklopedisi (1967), Yılmaz Öztuna'nın Türk Musikisi Ansiklopedisi (I-II, 1969), Cem Atabeyoğlu'nun Spor Ansiklopedisi (1972), Cemil Sena'nın Filozoflar Ansiklopedisi (I-IV, 1974-1976), Atilla Özkırımlı'nın Türk Edebiyatı Ansiklopedisi (I-IV, 1982) bunlardan bazılarıdır. Ayrıca Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı'nın kararı üzerine İslâm Ansiklopedisi Yayın Kurulu tarafından İslâm Ansiklopedisi'nin İstanbul baskısı esas tutularak yeniden telif, kısaltma, düzeltme ve tamamlama suretiyle hazırlanan ve ilk fasikülü 1974 yılında yayımlanan Küçük Türk-İslâm Ansiklopedisi (2. fasikül 1978, 3. fasikül 1980, 4. fasikül 1981, daha sonra çıkmadı) ile Dergâh Yayınları tarafından 1981'de I. cildi yayımlanan fakat daha sonra devam edemeyen İslâmî Bilgiler Ansiklopedisi adlı iki değerli çalışma daha bulunmaktadır.

Görüldüğü üzere Türkiye'de özellikle XX. yüzyılda ansiklopedi sayısında hızlı bir artış kaydedilmiş, hemen her alanda irili ufaklı birçok örnek verilmiştir. Ancak yayımlanan ansiklopedilerin önemli bir kısmının yarım kaldığı veya çok uzun sürelerde zorla bitirildiği, tamamlananların büyük bir kısmının daha sonra kendini yenileyemediği ve yeni baskılarla devam edemediği, dolayısıyla ilmî ve ticarî açıdan büyük bir başarı kazanamadığı, başarı kazananların ise hemen hepsinin yabancı bir ansiklopedinin tercüme

veya bir ölçüde Türkiye şartlarına göre adapte edilmesi suretiyle hazırlanmış olduğu dikkati çekmekte ve bu durumdan Türkiye'nin, kültür ve medeniyette eriştiği seviyenin bir göstergesi olacak tarzda tamamen kendi mahsulü bir ansiklopediye duyduğu ihtiyacın henüz karşılanamamış olduğu anlaşılmaktadır.

Kalabalık bir ilim adamı kadrosu tarafından hazırlanan Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi İslâmî ilimler, Türk ve İslâm tarihi, sanatı, edebiyatı, kültürü ve medeniyeti gibi sahalarda bu ihtiyacı karşılamak amacıyla 7 Kasım 1988 tarihinden itibaren yayın hayatına başlamış bulunmaktadır.

5. Günümüz Ansiklopedilerinin Temel Özellikleri. Bugün bütün dünyada hızlı bir artış gösteren ansiklopedik eser telifi ve yayımı çalışmalarının XIX. yüzyıldan itibaren daha çok millî bir yapı kazandığı dikkati çekmektedir. Çünkü XVIII. yüzyılda milletlerin ve şahısların hayatına şekil veren önemli faktörlerden biri haline gelen milliyetçilik sebebiyle medeniyetlerin milliyetlere göre düşünülmesine başlanmış ve edebiyatçılar, filozoflar, ilim adamları, sanatçılar daha çok milliyetçi fikirleri dile getirmişler ve millî diller birinci derecede önem kazanmıştır. Bu milliyetçilik akımına bağlı olarak da her ülke kendine has genel konulu bir ansiklopedi hazırlama yoluna gitmiş ve bu ansiklopedilere "millî ansiklopediler" denilmiştir. Amerikalılar'ın Encyclopaedia Americana'sı, İngilizler'in Encyclopaedia Britannica'sı, Fransızlar'ın Encyclopedie Française'i, İtalyanlar'ın Enciclopedia Italiana'sı, Avustralyalılar'ın The Australian Encyclopedia'sı ve bizdeki Türk Ansiklopedisi bu kabil eserlerdendir. Genel konulu ansiklopediler ile sosyal ve kültürel sahalarda yazılmış özel konulu ansiklopediler hariç tutulduğunda, ilmî ve teknik konuları ihtiva eden ansiklopedilerin özellikle uzmanlara yönelik olanlarında millîlik vasfının daha az dikkati çektiği, hatta bunların bir ölçüde evrensellik niteliğine sahip oldukları görülmektedir.

Son yüzyılda ansiklopedileri önemli ölçüde etkileyen gelişmelerden biri, çeşitli alanlarda elde edilen bilgilerin ve yayın sayısının ölçüsüz denilecek kadar çoğalması, yeni ilim şubelerinin teşekkül etmesi, bir ilim dalında elde edilen bilgilerin diğer ilimleri de ilgilendirmeye başlaması, ilimlerin ve bu bilgi yığınının kontrol altına alınmasının gün geçtikçe zorlaşması ve bütün

bunların zorlamasıyla ihtisaslaşmanın daha da fazla önem kazanmasıdır. Bu gelişmelerin ansiklopediler alanındaki birinci etkisi, ansiklopedileri belli bir ilim dalı ile sınırlansalar da tek bir kişi tarafından değil, ancak bir grup çalışması ile ortaya çıkarılabilen eserler hüviyetine büründürmüş olmasıdır. Bu durum, ayrı ayrı şahıslar tarafından kaleme alınan maddeler arasında dil, üslûp, imlâ, transkripsiyon, kısaltmalar vb. açılardan bir standartlığın sağlanması zaruretini de beraberinde getirmiştir. Ansiklopedilerin çoğunlukla aynı ülkeye mensup ilim adamları tarafından hazırlandığı göz önünde tutulduğunda, XIX ve XX. yüzyıl ansiklopedilerinin, yayımlandıkları devirde ve ihtiva ettikleri konular çerçevesinde o ülkenin sahip olduğu ilmî potansiyelin disiplinli ve planlı çalışma yolunda katettiği mesafenin en iyi göstergesi olduğu söylenebilir.

Özellikle XX. yüzyılda bilgi üretimi ve yayın sayısındaki hızlı artış, ansiklopedilerin ihtiva ettikleri bilgilerin belli bir zaman sonra eskimesi ve geçerliğini kaybetmesi, hatta yeni elde edilmiş bazı bilgilerden veya yeni meydana gelmiş bazı gelişmelerden zamanında haberdar olunamaması yüzünden daha maddelerin telifi merhalesinde eski veya eksik bilgilerle yola çıkılması durumunu doğurmuş, aynı şekilde yayın süresi normalden fazla uzayan ansiklopediler de henüz son maddeleri yayımlanmadan ilk maddeleri açısından eskimiş duruma düşmüşlerdir. Bu problemler ansiklopedilerin, belli zaman aralıklarında ekler çıkarmak veya genişletilmiş yeni baskılar yapmak suretiyle kendilerini yenilemelerini gerektirmiş, bu gereklilik ise iyi bir ansiklopedinin ancak güçlü bir kütüphane ve dokümantasyon merkezine sahip, kalıcı ve ciddi müesseseler tarafından hazırlanabileceği fikrini iyice yerleştirmiştir. Yine XIX ve XX. yüzyıl ansiklopedilerinde sistematik düzenlemeden çok alfabetik sıralama yolunun tercih edildiği ve konu sınırlarının gittikçe daraltılarak belli bir ilme veya daha küçük bilgi gruplarına kadar inildiği, ilmî çerçevenin geniş tutulduğu durumlarda ise her ilme veya konuya ayrılan yerin tabii olarak azaldığı dikkati çeken diğer özelliklerdir.

6. Ansiklopedi Türleri. Ansiklopediler kapsadıkları konular, düzenleniş biçimleri, hitap ettikleri okuyucu kesimi ve hazırlanış şekilleri gibi açılardan çeşitli gruplara ayrılırlar. Yine ansiklopedileri yazıldıkları dil ve yayımlandıkları ülkelere göre tasnif etmek ve hatta bibliyografya verenler-vermeyenler, maddeleri imzalı olanlar-olmayanlar gibi gruplara ayırmak da

mümkündür.

Ansiklopediler ihtiva ettikleri konulara göre genel konulu ansiklopediler ve özel konulu ansiklopediler olarak ikiye ayrılır. Bunlardan genel konulu ansiklopedilerde konu sınırlaması yoktur ve tesbit ettikleri oranlar dahilinde her konudan bahsederler. Bu özelliklerinden dolayı genel konulu ansiklopedilerin madde sayısı diğerlerine göre daha fazla, ancak maddelerde verilen bilgiler daha sathî ve geneldir. Bu türe örnek olarak Encyclopaedia Britannica, Encyclopedia Americana, Türk Ansiklopedisi ve Meydan Larousse gibi ansiklopediler sayılabilir. Özel konulu ansiklopediler ise belli bir veya birkaç ilim dalı ile ilgili bilgilere yer verirler. Bu sebeple madde sayıları genel konulu ansiklopedilere göre daha az, ancak maddeler hakkında verilen bilgiler daha ayrıntılıdır. Bu tür ansiklopedilere örnek olarak Encyclopaedia of Islam ve tercümeleri, Encyclopaedia of Religion and Ethics (1908-1926), The Catholic Encyclopedia (1907-1918), Encyclopaedia Judaica (1971-1972), Encyclopaedia of the Social Sciences (1930-1935), Sanat Ansiklopedisi, Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi ve Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi sayılabilir. Daha çok uzmanlara yönelik olan özel konulu ansiklopedilerin genel okuyucu kitlesine hitap edenleri de bulunmaktadır: Gelişim Hayvanlar Ansiklopedisi (I-X, 1981-1983) ve Yurt Ansiklopedisi (I-XI, 1981-1984) gibi.

Ansiklopediler düzenleniş biçimlerine göre de alfabetik ve sistematik olarak ikiye ayrılırlar. Her iki türün de kullanım açısından kolay ve zor olan yanları vardır. Meselâ alfabetik ansiklopedilerde, her ne kadar maddeler arasında “bakınız” ve “ayrıca bakınız” gibi göndermeler yapılsa da konuların birbirine olan bağlantısı kaybolmaktadır. Bununla birlikte ansiklopedilerde daha çok alfabetik sıralamanın tercih edildiği görülür. Sistematik olarak düzenlenmiş ansiklopediler ise konuların birbiriyle olan münasebetlerini daha açık biçimde göstermekte, ancak aranılan bilginin kısa zamanda bulunmasını zorlaştırmaktadırlar. Bunlardan başka, bu iki türün faydalı taraflarını bir noktaya kadar birleştirmek amacıyla, kendi içerisinde sistematik olarak düzenlenmiş büyük hacimli maddelerin alfabetik olarak sıralandığı veya daha başka karma düzenlemelerin ve bilgiye kısa zamanda ulaşmayı sağlayan sistemlerin uygulandığı ansiklopedik eserlere de rastlanır. Ayrıca kronolojik olarak düzenlenmiş ansiklopedik eserler de vardır; ancak bu son şekil, ansiklopediden çok

ansiklopedik bilgi veren biyografik eserlerde görülür.

Ansiklopediler hitap ettikleri okuyucu zümresine göre başlıca iki gruba ayrılır. Herhangi bir ayırım gözetmeden herkese hitap edenlere, hitap ettiği okur kesimi açısından genel ansiklopediler denilir. Bunlar daha çok genel konulu ve sathî bilgi veren ansiklopediler olmakla birlikte aralarında özel konulu ansiklopediler de bulunabilir. Uzmanlık ansiklopedileri ise ihtiva ettikleri konuların uzmanlarına hitap eden özel konulu ansiklopedilerdir. Bunların dışında hitap ettikleri yaş gruplarına göre ansiklopediler çocuk ansiklopedileri, gençlik ansiklopedileri gibi türlere ayrılırlar.

Hazırlanış biçimlerine göre de üç gruba ayrılması mümkün olan ansiklopediler içinde tamamı yeni ve telif olarak hazırlananlara telif ansiklopediler, kısmen tercüme edilip kısmen ekleme, çıkarma ve bazı değişiklikler yapılarak hazırlananlara adapte ansiklopediler, tamamı veya tamamına yakın bir kısmı bir başka dilden tercüme edilmek suretiyle hazırlananlara ise tercüme ansiklopediler adı verilir.

BİBLİYOGRAFYA

Fârâbî, İlimlerin Sayımı (trc. Ahmed Ateş), İstanbul 1986, s. 50-51; Rypka, HIL, tür.yer.; A. Süheyl Ünver, Şarkta Ansiklopedik Eserler Üzerine/Sur les ouvrages encyclopédiques en orient (ayrıbasım), İstanbul 1935; L. N. Malclès, Les Sources du Travail Bibliographique, Gèneve 1950-58, I, 212-213; R. Collison, Encyclopaedias: Their History Throughout the Ages, London 1964; Constance M. Winchell, Guide to Reference Books, Chicago 1967, s. 81-83; Enver el-Cündî, Muhammed Ferîd Vecdî, Kahire 1974, s. 63; A. J. Walford, Walford’s Guide to Reference Material, München 1977-82, III, 104-122; Adıvar, İlim ve Din, s. 27-31, 100; a.mlf., Osmanlı Türklerinde İlim, s. 17-18; Nihat Keklik, Felsefenin İlkeleri, İstanbul 1982, s. VII, IX, X, tür.yer.; Abdüssettâr el-Halvacî, Medhal li-dirâseti’l-merâci, Riyad 1403/1983, s. 17-38; Cemil Meriç, Işık Doğudan Gelir, İstanbul 1984, s. 11-65; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, I, 463-477; Türkiye’de

Dergiler Ansiklopediler (1849-1984), İstanbul 1984, s. 219-247; Seyyid Hüseyin Nasr, İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş (trc. Nazife Şişman), İstanbul 1985, s. 51-54; Mehmet Bayrakdar, İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi, Ankara 1985, s. 21-27; M. Mâhir Hammâde, el-Mesâdirü'l-ʿArabiyye ve'l-muʿarrebe, Beyrut 1986, s. 66-82; I. Milli Kitap Fuarı (İstanbul 16-25 Ekim 1987), Ankara 1987, s. 107-172; Ayhan Aykut, Türkiye'de Ansiklopediciliğin Doğuşu ve Gelişmesi (yüksek lisans tezi, 1989), İÜ Ed.Fak. (DİA Ktp., nr. 9666); Nâsirüddin el-Esed, "el-Mevsûʿât", el-Müʾtemerü's-senevî es-sâdis li'l-mecmai'l-melikî li-buhûsi'l-hadârati'l-İslâmiyye (Amman 16-21 Huzeyrân 1987, 25 sayfa basılmamış bildiri); Muhammed Hamîdullah, "Orduca İslâm Ansiklopedisi", İTED, II/2-4 (1960), s. 278-280; Ch. Pellat, "Les Encyclopédies dans le Monde Arabe", Journal of World History, IX, Neuchatel 1965-66, s. 631-658; M. Abdüsselâm Kifâfî, "el-Edebü'l-Mevsûʾî inde'l-ʿArab fi'l-ʿusûri'l-vüstâ", Mecelletü'l-Kitâbi'l-ʿArabî/Arabic Book Journal, sy. 46, Kahire 1969, s. 15-26; Tarif Khalidi, "Islamic biographical dictionaries a preliminary assessment", MW, LXIII/1 (1973), s. 53-65; İbrahim Hafsi, "Recherches sur le genre Tabaqat' dans la littérature Arabe", Arabica, XXIII/3, Leiden 1976-77, s. 227-265; XXIV/1, s. 1-41; XXIV/2, s. 150-186; Mahmut Gündüz, "İslâm'da İlk Ansiklopediler", Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni, XXV/1, Ankara 1976, s. 5-36; Ahmet Subhi Furat, "Arap Edebiyatında İlk Ansiklopediler", İTED, VII/1-2 (1978), s. 299-309; a.mlf., "İslâm Edebiyatında Ansiklopedik Eserler (h. IV-IX/m. X.-XV. asırlar)", a.e., VII/3-4 (1979), s. 211-232; Malak Abiad, "Origine et développement des dictionnaires biographiques Arabes", BÉO, XXXI (1979), s. 815; H. Mahmut Şakiroğlu, "Tamamlanması Pek de Beklenmeyen İki Büyük Ansiklopedimiz: İslâm Ansiklopedisi ve Türk Ansiklopedisi", TT, X/60 (1988), s. 61-64; TA, I-XXII; İA, I, s. I-XXI; Ömer Faruk Akün, "Şemseddin Sâmî", İA, XI, 411-422; Herbert S. Hirshberg, "Encyclopedia", EAm., II, 316-317; Rd. Mck v.dğr., "Encyclopaedia", EBr., VIII, 363-378; Giovanni Scognamillo # Sami N. Özerdim, "Ansiklopedi", TDEA, I, 143-145.

Ayhan Aykut

ANT

(bk. YEMİN)

ANTÂKÎ, Ali b. Muhammed

علي بن محمد الأنطاكي

Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. İsmâîl el-Antâkî et-Temîmî (ö. 377/987)

Kıraat âlimi.

299'da (911-12) Antakya'da doğdu. Burada İbrâhim b. Abdürrezzâk'tan arz* ve semâ* yoluyla kıraat öğrendi. 950'de annesiyle birlikte hacca gitti. Hac dönüşü Şam'da hocasının vefatını öğrenince Antakya'ya dönmekten vazgeçip Kahire'ye gitmeye karar verdi ve oraya yerleşti. Uzun süre Kahire'de kıraat okuttu. Endülüs Hükümdarı MüstansırBillâh'ın ricası üzerine Endülüs'e giderek (963) Kurtuba'ya yerleşti ve 29 Rebîülevvel 377 (29 Temmuz 987) tarihinde orada vefat etti.

Kıraat ilminde Endülüs'ün önde gelen âlimlerinden biri olan Antâkî, Şâfiî fıkhında ve hesab*da da bilgi sahibiydi. Otuz yıl kadar derslerine devam ettiği hocası İbrâhim b. Abdürrezzâk'tan başka Muhammed b. Nadr b. Ahrem, Ahmed b. Muhammed b. Haşîş, Muhammed b. Ca'fer el-Bağdâdî, Ahmed b. Sâlih el-Bağdâdî'den ders almıştır. Kendisinden kıraat ilminde faydalananlar arasında meşhur Endülüslü tarihçi İbnü'l-Faradî, Ebü'l-Ferec el-Heysem b. Ahmed es-Sabbâğ, İbrâhim b. Mübeşşir, Utbe b. Abdülmelik, Ubeydullah b. Seleme b. Hazm gibi âlimler bulunmaktadır. Bunlardan Ubeydullah b. Seleme'nin meşhur kıraat âlimi Ebû Amr ed-Dânî'nin hocası olduğu dikkate alınırsa, Antâkî'nin Dânî'nin kaynakları arasında birinci sırada yer aldığı anlaşılır. Yedi kıraat imamından biri olan Nâfi'in râvisi Verş'in kıraatini el-Usûl fî kırâ᾽ati Verş adlı eserinde tesbit eden Antâkî'nin Risâle fi'l-vakf (Tunus, Zeytûniye Ktp., I/167) adlı bir başka eseri de vardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Faradî, Târîhu ulemâi'l-Endelüs, Kahire 1966, I, 316; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II, 308-309; Zehebî, Marifetü'l-kurrâ˒ (Beşşâr), I, 342-343; Sübkî, Tabakat, III, 468; İsnevî, Tabakatü'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Abdullah el-Cübûrî), Bağdad 1390-91, I, 83; İbnü'l-Cezerî, Gayetü'n-nihâye, I, 564; Makkarî, Nefhu't-tîb, III, 144; Brockelmann, GAL Suppl., II, 980.

Emin Işık

ANTÂKÎ, Dâvûd b. Ömer

(bk. DÂVÛD-i ANTÂKÎ)

ANTÂKÎ, Yahyâ b. Saîd

يحيى بن سعيد الأنطاكي

Ebü'l-Ferec Yahyâ b. Saîd b. Yahyâ el-Antâkî (ö. 458/1066)

Hıristiyan Arap tabip ve tarihçisi.

Saîd b. Bıtrîk'in yeğenlerinden olup tahminen 370'ten (980) önce Kahire'de doğdu. Hayatının ilk otuz beş veya kırk yılını Mısır'da geçirdikten sonra 1014 yılında Bizans hâkimiyetindeki Antakya'ya yerleşerek ileri bir yaşta orada öldü.

Yahyâ b. Saîd bir tabip olmasına rağmen daha çok amcası Saîd b. Bıtrîk'in Nazmü'l-cevher adlı tarihine zeyil olarak yazdığı Kitâbü Zeyli't-târîẖ adlı eseriyle tanınmıştır. Müellif bu eserinde başlangıçta 326-397 (938-1006) yılları arasındaki olayları ele almış, fakat daha sonra bulduğu yeni kaynaklar ve ek bilgilerle bunu geliştirerek 405 (1014) tarihine kadar getirmiştir. Antakya'ya yerleştikten sonra 1014'ten sonraki olayları da ilâve ederek eserini üç ayrı telif safhasında tamamlamıştır. Eserin günümüze kadar ulaşan yazmalarından hiçbiri 425 (1034) tarihini geçmemektedir. Fakat Azîmî 458 (1065-66) yılında meydana gelen olayları anlatırken kitabın söz konusu yılda sona erdiğini ifade eder.

Antâkî, Saîd b. Bıtrîk'in metodunu takip etmiş, eserini yıllara göre değil tahta çıkış sırasıyla önce Abbâsî, sonra Fâtımî halifelerine ve ülkelere göre düzenlemiş, Mısır, Suriye ve Bizans İmparatorluğu'ndaki olaylar hakkında geniş bilgi vermiştir. Kuzey Afrika'da meydana gelen hadiselere ise sadece ilk Fâtımîler dolayısıyla temas etmiştir. Antâkî yalnız müslüman yazarların eserlerinden değil Bizans ve hıristiyan kaynaklarıyla Antakya'da gördüğü yerli kaynaklardan da faydalanmış, tarihleri çok defa hicrî ve İskender takvimleriyle vermiştir. Kitâbü Zeyli't-târîh, IV-V. (X-XI.) yüzyıllarda Suriye, Mezopotamya ve Bizans tarihi için önemli bir kaynaktır. Özellikle Fâtımîler devrinde Mısır tarihi, bu dönemdeki hıristiyanların yaşayışı ve kilise tarihi bakımından da büyük bir önem taşımaktadır.

V. R. Rosen Kitâbü Zeyli't-târîẖ'in özetini Rusça tercümesiyle birlikte bir mukaddime ve fihrist ekleyerek yayımlamıştır (L'Empereur Basile Le Bulgaroctone. Extraits des Annales de Yahya d'Antioche, St. Petersburg 1883). Arapça tam metni ise Nazmü'l-cevher'le birlikte L. Cheikho, B. Carra de Vaux ve H. Zayyat tarafından neşredilmiştir (Corpus scr. chr. or. ser., III, t. II, VII, Paris 1906-1909). Ayrıca J. Kratchkosky ve A. Vasiliev eseri Fransızca'ya çevirerek Arapça metniyle beraber yayımlamışlardır (Histoire de Yahya-İbn-Sa'id d'Antioche, continuateur de Sa'id-İbn-Bitrig, Patrologia Orientalis içinde, XVIII/5, Paris 1924, XXIII/3, 1932).

Yahyâ b. Saîd'in tıp alanında bilinen yegâne eseri Şerhu Mesâili Huneyn b. İshâk, olup bunun tek nüshası Rabat Kettânî koleksiyonunda bulunmaktadır (nr. 396). Eser üzerinde henüz ciddi bir inceleme yapılmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Usaybia, Uyûnü'l-enbâ, Kahire 1299, I, 239; II, 86, 87; A. M. Vasiliev, Vizantiyai Arabi, St. Petersburg 1900, II, 58 vd.; Serkîs, Muʿcem, I, 47-48, 493; Brockelmann, GAL, I, 148; Suppl., I, 228; Sezgin, GAS, I, 338; III, 251; G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Litteratur, Vatican 1960, II, 49-50; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, XIII, 200; Fr. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 138; E. Honigmann, Bizans Devleti'nin Doğu Sınırı (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, s. LXIII; Şâkir Mustafa, et-Târîhu'l-ʿArabî ve'l-müʾerrihûn, Beyrut 1980, II, 448; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VIII, 147; Azîmî, Târîẖ (Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler: h. 430-538, nşr. Ali Sevim), Ankara 1988, s. 82 ve Arapça metin s. 14; "Antâkî", İA, I, 456; M. Canard, "al-Antakı", EI² (Fr.), I, 531-532.

Ramazan Şeşen

ANTAKYA

Akdeniz bölgesinde Hatay ilinin merkezi olan şehir.

Kızıldeniz'den başlayan Şeria nehri yatağı ve Âsi nehri yatağı ile Güney Anadolu'ya uzanan çöküntüde Âsi nehri kıyısında, denizden 440 m. yüksekliğindeki Habîbünneccâr dağının eteklerinde yer alır. İlkçağ'larda ve özellikle RomaBizans imparatorlukları döneminde Akdeniz havzasının en büyük şehirlerinden biri, olimpiyat oyunlarının düzenlendiği, kalabalık nüfuslu, 12 km. uzunluğunda muazzam surları bulunan önemli bir ticaret ve sanayi merkezi olarak dikkati çeker. Kur'ân-ı Kerîm'de iki yerde, "karye" ve "medîne" kelimeleriyle (el-Kehf 18/77, 82; Yâsîn 36/13, 20) bu şehre işaret edildiği söylenmektedir (bk. Kurtubî, XI, 24; XV, 14; Elmalılı, V, 3267; VI, 4015, 4017). İslâm öncesi dönemde Antiochia olarak geçen şehrin ismi İslâmî dönemde Antâkiye (ÂiKEğUΔA) şekline dönüşerek bu güne ulaşmıştır.

İslâm Öncesi Dönem. Antakya yöresinde Yontma Taş devri ortalarına ait bazı kalıntılar bulunmuş, Amik ovası tümülüslerinde milâttan önce 8000 yıllarına ait yerleşme izleri tesbit edilmişse de, antik Antakya'nın sellerin sürüklediği döküntülerin altında 11 m. kadar derinlikte gömülü olması sebebiyle, burada henüz çok eski yerleşme izlerine rastlanamamıştır. Şehrin kuruluşu İskender zamanına kadar gider ve efsaneler içine karışır. Ancak şehri asıl kuran ve ismini veren kişi, İskender'in ölümünden sonra imparatorluğu paylaşan kumandanlarından Seleukos'tur. Seleukos, rakibi olan ve payına Frigya ile Anadolu düşen İskender'in diğer kumandanlarından Antigonos'u yendikten sonra, onun Samandağı'nda kurduğu şehirle Amik gölü güneyinde inşa edip kendi adını verdiği şehri yıkıp yerlerine Samandağı'nda Selucia Pieria ile babası Antiochos adına Antiochia'yı kurdu. Seleukos, ayrıca bu sonuncu adı taşıyan en az on altı şehir daha kurduğu için burası Âsi üzerindeki Antiochia veya Defne yakınındaki Antiochia şeklindeki tariflerle diğerlerinden ayrılırdı. Seleukos'un ölümünden sonra onun yerine geçen halefleri tarafından Selevki Devleti'nin (Seleukoslar) başşehri haline getirilen Antiochia, Âsi nehrinin sol yakasında dağ ile ırmak arasında uzun dikdörtgen şeklinde bir

şehirdi. Bugün Âsi'ye paralel olarak uzanan ve şehrin ortasından geçen cadde (Suveyka), o sıralarda sur dışında kalıyordu. İki mahalleden oluşan şehrin Halep yoluna doğru olan kısmında Makedonyalılar ve Yunanlılar, güneybatı tarafında ise yerli halkla bir miktar yahudi oturuyordu. Nehir yatağı içindeki ada II. Seleukos tarafından milâttan önce 236'da imar edilerek üçüncü bir iskân mahalli daha oluşturuldu. Bugün hâlâ ada diye bilinen bu yer, zamanla, etrafından dolaşan nehir kolunun dolmasıyla kenara bitişmiş olmalıdır. III. Antiochos (m.ö. 227-187) adayı surla çevirdi. Ayrıca bu sırada, Roma'ya yenilen Hannibal şehre gelerek onu savaşa ikna etmeye çalıştı. Büyük Antiochos diye bilinen bu hükümdar zamanında şehirde bir kütüphane kurularak başına Eğribozlu şair Euphorion getirildi. Şehrin asıl büyük gelişmesi, Epiphanes lakabıyla şöhret kazanan IV. Antiochos zamanında (m.ö. 175-163) gerçekleşti; böylece Antiochia yeni bir imara sahne oldu, sur dışındaki cadde ile dağ arasında kalan kesimde onun lakabıyla anılan (Epiphania) dördüncü bir mahalle kuruldu. Antiochia dört mahalleli (tetropolis) şehir oldu. IV. Antiochos gençliğinde Roma'da rehine olarak kaldığından Antiochia'da Roma gelenek ve âdetleri yaygınlık kazandı. Bu sıralarda şehirde Âsi'ye boşalan bir kanalizasyon şebekesi tamamlandığı gibi ayrıca Defne'den şehre kemerlerle su getirildi. Başşehir olması dolayısıyla serbest bir idareye sahip olan şehirde belediye adına bronz para, hükümdar adına gümüş para basılmaktaydı.

IV. Antiochos'un ölümünden sonra sarsıntı geçiren Selevki Devleti, bir ara Ermeni Tigrans'ın ve milâttan önce 69'da Roma'nın egemenliği altına girdi. Ancak Roma bir süre Selevkiler'i uydu devlet olarak tutmayı uygun gördü. Bu sırada şehirde bir İtalyan kolonisi bulunuyordu. Defne-Antiochia arasında yazlıklar ve villalar yaptırıldı, ayrıca bu dönemde adada bir de sirk kuruldu. Milâttan önce 64'te Pompei şehre girince Selevki Devleti'ne son verilerek doğrudan Roma hâkimiyeti tesis edildi. Pompei şehir halkına bazı imtiyazlar tanıdı, halkı yönetime ısındırmak için milâttan önce 69'daki zelzelede harap olan şehri onarttı. Böylece şehir Roma'nın Suriye eyaletinin merkezi haline geldi. İç savaşlar sırasında şehir halkı Pompei'ye karşı Sezar'ın tarafını tuttu. Buraya gelen ve dokuz gün kadar şehirde kalan Sezar halkın imtiyazını yeniledi, yukarı mahallelere su getirtti, bir anfiteatr yaptırttı. Onun ölümünden sonraki iç savaşta, milâttan önce 40-39 yıllarında Antiochia kısa bir müddet Partlar'ın hâkimiyeti altına girdi. Roma'da ilk imparatorlar devrinde şehirdeki imar faaliyetleri devam etti. Tiyatrolar

yapıldı ve bunlar nüfus artışı sebebiyle zaman zaman genişletildi, sirk ve hipodrom onarıldı, eyalet merkezi olduğu için yeni hükümet binaları inşa edildi. Milâttan sonra 35'te depremle sarsılan şehir, Claudius (4154) zamanında ve ardından 115'te şiddetli zelzeleyle tekrar tahrip olduysa da derhal imar edildi. Romalılar ayrıca şehir surlarını da genişlettiler; özellikle imparator olmadan önce burada bulunan Tiberius surları büyüttü. Sur içi kuzeydoğuda Soğuksu adlı yerden başlıyor ve şimdiki jandarma kışlasının bulunduğu sel yatağına kadar uzanıyordu. Surlar, güney tarafta Habîb en-Neccâr'ın ibadete çekildiği mağara dolayısıyla bu isimle anılan üç bölüm gibi görünen dağın tepelerinden dolaşarak yamaçtan dik bir inişle Parmenius (Hacıkrüş) denilen sel yatağına inip tekrar dik bir yamacı tırmanarak kuzeydeki kitle olan Silpius (Habîbünneccâr dağının İlkçağ'lardaki adı) tepesine yükseliyordu. Silpius kitlesinin vadiye bakan yamacında St. Pierre'in ibadet ettiği kilise-mağara vardı; mağaranın ön yüzü Haçlılar zamanında gotik bir tarzda örülmüştü. Bunun sol tarafındaki kayada bulunan ve Charnion denilen kabartma heykel, şehri vebaya karşı korumak için yapılmış bir tılsımdı. Şehir ortalama 1.5 km. eninde ve 3.5 km. boyunda idi ve bugünkü sur içi şehrin beş katıydı.

I. Sapur zamanında 256-260 yıllarında Sâsânîler tarafından zaptedilen ve halkı İran'a sürülerek Cündişâpûr'a yerleştirilen Antiochia'yı Palmira (Tedmür) Emîri Odena (Uzeyne) geri aldı. Odena'nın ölümünden sonra eşi Zenobia (Zeyneb) Suriye'de bir fırsatı değerlendirip müstakil bir devlet kurmak istediyse de esir edilerek Roma'ya götürüldü. Antiochia Hıristiyanlık tarihinde önemli bir yere sahiptir. Kudüs'e yakın büyük ve zengin bir yerleşim merkezi olması, Anadolu ve Yunanistan'a uzanan yolların kavşağında bulunması sebebiyle Kudüs'ten gönderilen havâriler burada toplanıyorlar ve Hıristiyanlığı yaymak üzere Anadolu'ya ve Yunanistan'a gidiyorlar, dönüşlerinde yine buraya geliyorlardı. Şehir Kudüs'ün tahribinden sonra Hıristiyanlığın merkezi oldu. Burada çeşitli ayrılıkçı mezhepler doğdu; hatta kendilerine, "gentile" dedikleri halktan ayırmak için "hıristiyan" adını vermeleri ilk defa burada gerçekleşmişti. Yahudi cemaatinden olmayanlar arasında Hıristiyanlığın yayılması da yine bu şehirde başladı. IV. yüzyılda metropolitlik, V. yüzyılda patriklik merkezi oldu. Hatta Antakya patrikliği İstanbul ve İskenderiye patrikleri seviyesindeydi. Bugün Katolik ve Ortodoks muhtelif cemaatlerin Antakya patrikleri bulunmakla beraber bunların hiçbiri Antakya'da oturmamaktadır.

İznik Sinodu (din işleri kurulu) öncesinde de şehirde defalarca sinodlar toplanıp dinî kararlar almışlardır.

Bizanslılar zamanında da önemini koruyan Antiochia İran seferleri için bir üs olarak kullanıldı. 525'te yanan, 526'da da depremle sarsılan şehir 528'de büyük bir zelzeleye daha mâruz kaldı; halkın çoğu öldü, şehir tamamıyla harap oldu. Ardından 540'ta Enûşirvân şehri alarak yağmaladı, her tarafı ateşe verdi, halkını İran'a göç ettirdi. 542'de veba salgını, 551, 557 ve 577'de de depremler şehri tekrar sarstı. Ada 458 zelzelesinde yıkılmış ve terkedilmişti. 611-628 yıllarında tekrar Sâsânîler'in işgali altında kaldı. Hatta Suriye'yi kurtarmak üzere harekete geçen İmparator Herakleios 622'de şehir surları önünde mağlûbiyete uğradı. 628'de İran kuvvetlerince boşaltılan şehir bundan sonra antik hüviyetini kaybetmeye başladı ve yeni bir döneme girdi.

İslâmî Dönem. İranlılar tarafından boşaltıldıktan sonra yeniden Bizans hâkimiyetine giren Antakya, Bizans kuvvetlerinin 636'da İslâm orduları karşısında yenilgiye uğradığı Yermük Savaşı'nın ardından Ebû Ubeyde b. Cerrâh idaresindeki İslâm kuvvetleri tarafından kuşatıldı. Kuşatma uzun sürdü, Hz. Ömer'in tavsiyesi üzerine şehre zarar verilmemek maksadıyla çatışmaya girilmedi, nihayet halkın bir dinar ve bir cerîb (hububat ölçeği) cizye ödemesi şartıyla şehir teslim oldu (638). Ebû Ubeyde'nin ayrılması üzerine şehir halkı ayaklandıysa da İyâz b. Ganm ve Habîb b. Mesleme'nin gönderilmesiyle şehir eski antlaşma üzerinden yeniden itaat altına alındı. Bir başka ayaklanma da Amr b. Âs tarafından bastırılmıştı. Fetih sonrası muhtemelen şehrin nüfusu azaldı. Bir kısım halk şehri terketti. Hatta bu sebeple şehrin yeniden iskânı için faaliyette bulunuldu. Nitekim Belâzürî, Muâviye'nin Antakya'ya kırk iki cemaat yerleştirdiğini belirtir (İbnü'l-Adîm, s. 145). Ayrıca yine Muâviye ve Velîd b. Abdülmelik dönemlerinde buraya nüfus nakli yapıldı. Antakya İslâm hâkimiyetinde bir serhat şehri (sagr) özelliğini kazandı, bir askerî üs ve meydana gelebilecek saldırıları durduracak savunma noktası haline geldi. Abbâsîler döneminde Kilikya'nın merkezi oldu. Me'mûn ve Mu'tasım zamanlarında bölgeye Türk idareciler gönderildi. IX. yüzyılda Abbâsî Devleti'nin gerilemesi üzerine şehir 877'de Ahmed b. Tolun'un idaresi altına girdi, ardından da İhşîdîler'in eline geçti. Daha sonra, hâkimiyetlerini Kuzey Suriye ve Kilikya'ya kadar uzatan Hamdânoğulları'ndan Ebü'l-Ali Hasan (Seyfüddevle) 944'te Antakya'yı

aldı. Fakat Bizans İmparatoru II. Nikephoros Phokas Suriye'ye açtığı bir sefer sırasında 968'de şehri almayı başardı. Onun yerine geçen ve faaliyetlerini Suriye ve Filistin'e kadar uzatan Jean Tzimiskes Antakya Kalesi'ni yeniden tahkim ettirdi. Şehir 1084 yılına kadar bir asırdan fazla Bizans hâkimiyetinde kaldı. Bu dönemde şehrin ticarî önemi sürdü. Bizans'ın ham ipeği, ipekli kumaşları, diba, keten bezleri, ehil hayvanları Halep'e gönderiliyor, Uzakdoğu malları da Basra ve Fırat üzerinden şehre geliyordu. Bizanslılar tarafından ticarî imtiyaz tanınan Venedikli tüccarlar da Antakya'da ticaret yapıyorlardı.

Antakya daha sonra bölgede faaliyet gösteren Selçuklular'ın akınlarına hedef oldu. 1075 yılı sonları ile 1076 başlarında Kuzey Suriye'de görünen Kutalmışoğlu Süleyman Şah Halep, Selemiye ve Antakya'yı alma teşebbüsünde bulundu. Antakya Kalesi'ni kuşattı ise de 20.000 altın ödenmesi şartıyla bir süre sonra kuşatmayı kaldırdı. 1083'te Alparslan'ın oğlu Tutuş Antakya üzerine yürüdü, ancak şehri alamadı. Bu sırada Musul Ukaylî Emîri Şerefüddevle Müslim'e haraç ödeyen Antakya'yı Bizans adına Ermeni Philaretos Brachamios idare ediyordu. Hatta Bizans'ın zaafından istifade ile Maraş, Urfa, Malatya ve Sümeysât'ı (Samsat) ele geçirerek müstakil bir devlet kurmuştu. Ancak kısa bir süre sonra 12 Aralık 1084'te Kutalmışoğlu Süleyman Şah şehri ele geçirdi, bir müddet direnen kale ise 12 Ocak 1085'te düştü. Süleyman Şah şehir halkına iyi davrandı, Mar Cassianus Kilisesi'ni camiye çevirdi; buna karşılık iki yeni kilise yapılmak üzere bir araziyi hıristiyan halka tahsis etti. Onun Antakya'yı alması üzerine Ukaylî Emîri Müslim harekete geçip Antakya üzerine yürüdü ise de yapılan savaşta mağlûp oldu. Süleyman Şah'ın ölümünden sonra Melikşah buraya Yağısıyan'ı tayin etti (1087). Haçlı orduları 21 Ekim 1097'de şehir önlerine geldiklerinde Yağısıyan Antakya emîri bulunuyordu. Şehir Haçlılar'a 3 Haziran 1098'e kadar direndiyse de Yağısıyan'ın kumandanlarından Fîrûz'un ihaneti sonucu zaptedildi, şehir halkı kılıçtan geçirildi. Kuşatmaya yardımcı olan Cenovalılar'a burada bir çarşı, otuz kadar ev, bir kilise, bir çeşme verildi. Haçlılar zamanında Antakya Antikçağ'daki gibi kuzey tarafa doğru gelişmişti. Soğuksu'dan Hacıkrüş ve onun biraz berisindeki bugünkü yerleşme yerine doğru uzanıyordu. Antik dönemde Parmenius adıyla bilinen sel yatağı Hacıkrüş, Haçlılar zamanında Onoptiktes (Eşekboğan) adıyla anılıyordu. Muazzam surlarda ise bu döneme ait beş kapının adı bilinmektedir. Bunlar kuzeyde St. Paul (Bâb

Bulus), Hacıkrüş'te Küçük Demirkapı, Âsi üzerinde Köprü Kapısı, güneyde St. Georges (Bâb Curcus), yerleri belirlenemeyen Porte de Jardins (Bahçeler Kapısı, Bâbü'l-cenâyin) ve Porte du Chien (Köpek Kapısı) idi. Ayrıca bu sırada ismen bilinen beş mahallesi kuzeyde St. Paul, merkeze yakın Amalfililer ve Pizalılar'ın oturduğu St. Sauveur, yerleri belli olmayan Panticellos ve St. Thomas idi. Arap ve Batı kaynaklarında bir "su şehri" olarak anlatılan Antakya Batı ile olan ticarette önemli bir mevkiye sahip oldu. O sırada güçlü bir İslâm devletinin olmayışı, siyasî parçalanma Bizanslılar'ın ve Haçlılar'ın uzun süre buraya hâkim olmalarını sağladı. Moğol istilâsı sırasında Antakya herhangi bir saldırıya uğramadı, hatta Moğollar'ın korkusundan şehre birçok hıristiyan ve müslüman sığındı, nüfus bu yüzden artış gösterdi. Haçlılar Antakya'yı bir prenslik haline getirerek Rober Guiscard'ın oğlu Bohemund'a vermişlerdi. 1268'e kadar buraya birçok Haçlı sülâlesi hükmetti. Bu son tarihte, Kuzey Suriye'deki hıristiyan hâkimiyetine son veren Memlük Sultanı Baybars Antakya'yı kuşatma altına aldı. 18 Mayıs 1268'de yapılan bir genel hücum sonunda surlardan içeri girildi, şehir mücadele ile alındığı için yağmaya izin verildi, ayrıca vaktiyle Haçlılar'ın yaptığı gibi halkın çoğu kılıçtan geçirildi, bir kısmı esir alındı. Şehir ateşe verildi ve tahrip edildi. Bundan sonra Antakya bir daha eski şaşaasına ulaşamadı. Bu büyük tahribat muhtemelen, şehrin Batı dünyasının doğudaki önemli bir siyasî ve iktisadî merkezi, Hıristiyanlığın yayıldığı yer olması özelliklerinden dolayıdır. Baybars büyük bir ihtimalle şehrin hıristiyan dünyasındaki bu imajını yıkmak istemiş olmalıdır. İslâm âleminde Halep'e önem verilmiş ve ticaret yolları burada düğümlenmiş olmasına rağmen Batılılar, Haçlılar'ın doğudan sökülmesinden sonra Memlükler'le ticaret yaparak iktisadî bakımdan kalkındırmamak için ticaret yollarını Ayas'tan Anadolu'ya çevirdiler. Baybars yıktığı şehri sonradan kısmî de olsa imar etti. Zira bunu gösteren ve Baybars'ın bir vakfiye düzenlediği Cündî Hamamı bugün de mevcuttur. Yine ilk Osmanlı tahrir*inde yer alan camilerin Memlükler zamanına ait olması mümkündür. Eski Antakya'dan ise sur kalıntıları, St. Pierre mağara kilisesi ve bunun solunda bulunan Charnion kabartma heykelinden başka bir şey kalmamıştır.

Osmanlı Dönemi. Antakya, Memlük idarî taksimatında Suriye niyâbetini oluşturan vilâyetlerden Halep nâibliğine bağlıydı. Osmanlılar'ın bölgeyi fetihleri sırasında ise bu durumunu koruyordu. Yavuz Sultan Selim'in Mısır

Seferi sırasında Osmanlı hâkimiyetine geçen Antakya (1516), Halep eyaletinin sancaklarından birini teşkil etti ve bu sancağın merkezi oldu. XVI. yüzyılda Antakya şehrinin Halep vilâyetiyle birlikte defalarca sayımı yapıldı. Bu tahrirlere göre şehrin nüfusunda 1527'den 1589'a kadar büyük bir değişme olmadı. 1527'de şehir 1006 hane, 131 mücerred (bekâr) 1537'de 1196 hane, 265 mücerred; 1552'de 1087 hane, 395 mücerred; 1570'te 1074 hane, 387 mücerred; 1589'da ise 1064 hane, 511 mücerred nüfusa sahipti. Bu rakamlara göre evli (hane) nüfus nisbetinde 1537 yılı hariç büyük bir artış olmadığı, mücerred nüfusta az bir artış meydana geldiği anlaşılmaktadır. Mahalle sayısı ise yirmi iki yirmi dört arasında değişmekteydi. Bunlardan Debbûs (Dörtayak), Haraccı Bekir ve Hallâbünnemle (Basaliye) mahalleleri Osmanlı fethinden sonra kurulmuştu. Bugün birçoğu unutulan, bir kısmının da adı değişen mahalleler arasında Dörtayak, Habîbünneccâr, Kastal, Şirince Pınar, Meydan, Mahsen, Câmi-i Kebîr adları hâlâ bilinenleri teşkil eder. Diğer mahalleleri ise Cülâhân, İmranoğlu, Keşkekoğlu veya Habîbünneccâr, Şönbikoğlu, Saha, Paşa, Mukbil, Sofular (Sûfiyân-ı Şeyh Alî-yi Halvetî), Şeyh Hamza (Bıçakçılar), Süveyka-yı İbn Hümmara, Şeyh Kasım, Kanavâtî, Sarı Mahmud, İbn Seb' (Gelik ?), Zeytinoğlu adlarını taşımaktaydı. XVI. yüzyıl boyunca bunların en kalabalıkları Habîbünneccâr (Keşkekoğlu), Cülâhân, Dörtayak, Kanavât ve 1552'den sonra adına rastlanmayan Haraccı Bekir mahalleleriydi. Bütün bu mahalleler sur içinde yer alıyor, XIX. yüzyıl ortalarına kadar sur dışında pek mahalle bulunmuyordu. 1838'de Antakya'yı gezen M. Georges Robinson, sadece köprünün diğer yakasında adı dahi olmayan bir mahalleden bahseder. Burası vaktiyle Selâmet mahallesi denen bugünkü Cumhuriyet mahallesidir.

XVI. yüzyılda gayri müslim nüfusu bulunmayan Antakya önemli bir geçit mevkii durumundaydı. Nitekim köprü başında giren ve çıkan mallardan bac vergisi alınıyordu ve bu vergi XVI. yüzyıl başlarında 4500 akçe iken daha sonra 12.000 akçeye yükselmişti. Ayrıca şehirde, alınan vergilere göre, at ve esir pazarı, mezbaha, boyahane, tabakhane, başhane (hayvan başlarının satıldığı yer) ve iplik pazarı bulunuyordu. Yine ham bez tellâllığı, sade yağ, pekmez, bal, incir, pirinç ve hububat kapanı, kara gümrüğü, ipek dolabından da vergi alınıyordu. Halep'ten şehre gelen yahudi ve hıristiyanlar dolayısıyla meyhane resmi tahsil ediliyordu. XVI. yüzyılda Antakya'da Meydan Hamamı, Cündî Hamamı, Beyseri Hamamı ve Mehmed Paşa vakfı

bir diğer hamam daha bulunuyor, ayrıca şehir içinde ve Âsi nehri üzerinde çeşitli değirmenler yer alıyordu. Değirmenlerin bir kısmı Memlük döneminden kalmaydı. 1570 tahririne göre Antakya'da bir bedesten vardı ve bu yapı içinde 101, dışında da iki dükkâna sahipti. İbn Debbûs mahallesinde ise alt katında yirmi sekiz, üst katında yirmi iki oda ve iki dükkân bulunan bir han vardı. Câfer Ağa vakfı olan Hân-ı Sebîl, yolcu ve hacıların yanı sıra devlet memurlarının da kaldığı oldukça lüks bir konaklama yeriydi. Ayrıca şehirde Cebel-i Ahmer'deki (Kızıldağ) karlıklardan getirilen buz ve kar da satılıyor ve geniş bir alıcı kitlesi buluyordu. Şehir etrafındaki köylerde ise pirinç ziraatı önem kazanmıştı. XVII. yüzyılın sonlarında Antakya'da vakıfları olan cami ve mescid sayısı yirmi sekize ulaşıyordu. Bunlar arasında Habîb Neccâr Camii ve Zâviyesi, Câmi-i Kebîr, Erdebilî Camii, İbn Sûfî Mescidi, Kubbeli Mescid, Yûnus Fakih Camii ve Saru Mahmud, Şönbik, Debâğa (Tabakhâne), Kastal, Meydan, Mukbil, Şuğurluoğlu, Numan, Ağca, Hamamcıoğlu ve Şeyh Necm, Şeyh Haliloğlu, Basaliye ve İmaran gibi bazıları mahalle ismi taşıyan mescidler sayılabilir. Ayrıca Kapıağası Câfer Ağa Muallimhanesi, Fârisiye Medresesi, Ömer b. Ya'kub b. Ahmed b. Mansûr'un Gaziliye Berrâniye Buk'ası, Meydan'da Mağribiye Zâviyesi bulunuyordu.

Antakya'da 1710'da yapılan bir sayımda şehirde çeşitli işlerle uğraşan 1161 esnaf ve bunun dışında 2332 erkek nüfus tesbit edilmişti. Esnaf grupları arasında 293 kişi ile cülâhlar (çulha) başta geliyordu, ayrıca 106 kefşger (ayakkabıcı), otuz dokuz yapı ustası, kırk debbağ, altmış bostancı, altmış sekiz ekmekçi, on yedi çıkrıkçı, otuz üç kasap, on saraç, otuz bakkal, on altı terzi, on üç attar, yirmi yedi kazancı ve kalaycı, on beş kuyumcu bulunuyordu. Bunlar mahallî ihtiyaçları karşılayacak sayıdaydı. Önemli bir ihracat maddesi olan mavi boyalı bezleri özellikle Marsilya'da fakir halk tarafından çok aranıyordu. İplik pazarı havlucu esnafının yeri idi. Aba, kilim dokumacılığı, keçi kılından heybe ve hurç imalâtı yaygındı. Ham ipek önemli bir ihraç maddesiydi. Samandağı yöresinde ipekli, Defne'deki köylerde bez dokuma tezgâhları vardı. Kadınlar hasır dokur, bunları perşembe günü kurulan hafta pazarında sergilerlerdi.

Şehrin nüfusu hakkında bilgi vermeyen Evliya Çelebi burayı sekiz saraylı, mâmur haneleri Âsi nehri tarafında yer alan, müstahkem surlara sahip sulak bir yer olarak tarif eder. Kâtib Çelebi ise Antakya içinde yedi çarşının

bulunduğunu, bunların üçünün üstü kapalı olduğunu, şehrin ortasındaki kilisenin kapısı üzerinde iki çalar saat yer aldığını yazar. Fransız seyyah Tavernier şehri görmeye değer bulmamış, Âsi'nin ulaşıma elverişli olmaktan çıkmasıyla sönük bir yer haline geldiğini belirtmiştir. 1838'de Robinson Antakya'nın nüfusunu 6000 olarak gösterir. 1867'de Cevdet Paşa Antakya'da 8775 müslüman, 1129 gayri müslim nüfusun bulunduğunu yazar.

Antakya eski dönemlerde olduğu gibi Osmanlılar zamanında da sık sık depremlere mâruz kalmıştır. 1615, 1822 ve 1872'de şiddetle sarsılmış, şehir surları kısmen yıkılmış, köprü çatlamış ve birçok insan ölmüştür. Özellikle 3 Nisan 1872'deki deprem halk arasında derin izler bırakmıştır.

Şehrin çevresinde sanayie yönelik en önemli tarım ürünü zeytindi. Zeytin işleyen tesisler de şehirde bulunuyordu. Özellikle sabun imalâthaneleri çok sayıdaydı. Defne tanesi yağından gar sabunu yapılıyordu. Esnaf Cumhuriyet dönemine kadar loncalar halinde teşkilâtlanmıştı. Şehri boydan boya kesen cadde ile nehir arasında kalan kısmın orta yerindeki çarşı, uzun çarşıdan başlar köprüye uzanırdı. Çarşı kuzeye doğru üç paralel cadde ile köprüye ulaşır, en soldaki uzun çarşının devamı olan cadde üzerinde kunduracılar, nalburlar, terziler, neccarlar (marangoz) ikinci paralel caddede tenekeciler, manifaturacılar; sol taraftaki handa ise kuyumcu ve tuhafiyeciler bulunurdu. Attar ve manifaturacılar çarşısı hububat satılan meydana ulaşır, diğer taraftan ikinci bir cadde olarak da saraçlar ve köşkerlerle (yemenici) devam ederdi. Sağ tarafta eski elbise satıcıları, ikinci ve daha geniş caddede demirci esnafı, yine sağda bir cadde üzerinde keçi kılı işleyen esnaf yer alırdı. Kefşger esnafının iş yerlerinin bitiminde çıkrıkçı esnafı, onun önünde sağa açılan cadde üzerinde kilim ve aba dokuyan esnaf, paralel üçüncü caddede yoğurtçu, peynirci, bakırcı ve bıçakçılar vardı. Bıçakçıların karşısında Debbağhane Camii ve ardındaki caddede tabak esnafı bulunuyordu. Köprü çarşısı denen yerde bakkal, manav, kasap, kebapçı esnafı karışık olarak yerleşmişti. Âsi kıyısındaki cadde üzerinde oteller ve kahvehaneler sıralanmıştı. Hükümet Konağı'na doğru uzanan cadde ise şehrin en gözde semti idi. Ayrıca XIX. yüzyılın sonlarında şehirde bir iplik fabrikası kurulmuştu. Yine Süveydiye'de bir liman ve buradan Antakya'ya kadar bir demiryolu yapılmasının ve bunun Anadolu demiryoluna Halep, Birecik, Urfa ve Mardin'e uzatılmasının

düşünüldüğü, ancak uygun görülmediği bilinmektedir. 1870'te Antakya-İskenderun şose yolunun yapımı, 1872'de de İskenderun bataklıklarının kurutulması kararı alınmıştır. Cumhuriyet döneminde Âsi'nin mecrası ıslah edildiğinde setler sökülmüş, nehrin yatağı temizlenmiş ve değirmenler yıkılmıştır.

Antakya I. Dünya Savaşı sonunda 1918 sonbaharında İngilizler tarafından işgal edildi, sonra da Fransız idaresine geçti. 21 Ekim 1921 Ankara Antlaşması ile Fransa, İskenderun sancağı denilen bölgeye idarî muhtariyet vermeyi kabul etti. Ocak 1937'de Paris ve Ankara'da yapılan görüşmelerden sonra iki devletin garantisinde Hatay adıyla bir devlet teşkili kararlaştırıldı. Anayasası Milletler Cemiyeti'nde hazırlandı ve 29 Mayıs 1937'de onaylandı. Türkiye garantör sıfatıyla 5 Temmuz 1938'de Hatay'a askerî birliklerini soktu. 2 Eylül 1938'de Hatay Cumhuriyeti Millet Meclisi açılarak devlet başkanlığına Tayfur Sökmen seçildi. 23 Haziran 1939'da imzalanan antlaşma ile Hatay'ın Türkiye'ye katılması kesinleşti, aynı gün Hatay Millet Meclisi bu doğrultuda karar aldı ve bakanlar kurulu yetkilerini Hatay olağan üstü temsilcisi Cevat Açıkalın'a devretti ve varlığını sona erdirdi. Böylece Hatay vilâyeti ve onun merkezi Antakya şehri Türkiye Cumhuriyeti'nin bir parçası oldu.

Cumhuriyet döneminde Antakya hızlı bir gelişme gösterdi. 1940'ta 28.127 dolayındaki nüfusu 1980'de 94.992'ye, 1985'te 107.821'e yükseldi. Bugünkü şehir Âsi nehrinin her iki yakasında ve her doğrultuda yatay ve dikey bir şekilde büyümektedir.

Antakya şehrinin merkez olduğu Hatay ili, kuzeyde Adana ve Gaziantep illeri ile komşudur; doğuda ve güneyde Suriye toprakları, batıda da Akdeniz kıyıları ile çevrilmiştir. Merkez ilçeden başka Altınözü, Dörtyol, Erzin, Hassa, İskenderun, Kırıkhan, Reyhanlı, Samandağı ve Yayladağı adlı dokuz ilçesi, yirmi beş bucağı, 383 de köyü vardır. Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 1989 yılı istatistiklerine göre Hatay'da il ve ilçe merkezlerinde 176, kasaba ve köylerde ise 497 olmak üzere toplam 673 cami bulunmaktadır. 5603 km^2 genişliğindeki Hatay ilinin 1985 sayımına göre nüfusu 1.002.252, nüfus yoğunluğu ise 185'tir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 107, 397, 422, 454, 497, 1040; TK, TD, nr. 36, 556; Antakya Şer'iyye Sicil Defteri, Antakya Müzesi, nr. 1; Haleb Konsolosluğu Muhabereleri, Paris Archives Nationales, Aff. Etr., B I, nr. 76 ve müteakip ciltler; İskenderun Konsolosluğu Muhabereleri, a.y., nr. 98-99; Kurtubî, Tefsîr, XI, 24; XV, 14; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I, 325, 331-332, 367-387, 438, 474; Makrîzî, Kitâbü's-Sülûk, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4377, I, tür.yer.; İbnü'l-Adîm, Bugyetü't-taleb min târîhi Haleb (nşr. Fuat Sezgin), Stuttgart 1986, s. 145; a.mlf., Zübdetü'l-haleb (nşr. Sâmi ed-Dehhân), Dımaşk 1951-68, I-III, tür.yer.; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlikü'l-ebsâr (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1408/1988, tür.yer.; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, İstanbul 1145, s. 595 vd.; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 52-56; J. B. Tavernier, Les Six Voyages de Turquie en Perse et aux Indes (nşr. S. Yerasimos), Paris 1981, I, 205-206; M. G. Robinson, Voyage en Palestine et en Syrie, Paris 1838; Cuinet, II, 193-197; Elmalılı, Hak Dini, V, 3267; VI, 4015, 4017; Cl. Cahen, La Syrie du Nord a l'Zpoque des Croisades et la Principauté Franque d'Antioche, Paris 1940; P. K. Hitti, Târîhu Sûriye ve Lübnân ve Filistîn (trc. Corc Haddâd-Abdülkerîm Râfik), Beyrut 1959, I-II, bk. İndex; G. Downey, A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest, Princeton 1961; W. Heyd, Yakındoğu Ticaret Tarihi (trc. Enver Ziya Karal) Ankara 1975, bk. İndeks; Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, Ankara 1983, bk. İndeks; S. Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1986-87, I-III, bk. İndex; Streck, "Antakya", İA, I, 456-459; a.mlf. # H. A. R. Gibb, "Antakiya", EI² (İng.), I, 516-517; a.mlf.ler, "Antâkiyye", UDMİ, III, 434-436; J. Hansman, "Antioch", EIr., II, 124-125.

Halil Sahillioğlu

ANTALYA

Akdeniz bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Aynı adı taşıyan körfezin kuzeybatı ucunda yer alan şehir, Antalya ovasının denize dik yarlarla inen 30 m. yükseklikteki düz zemini üzerinde kurulmuştur. Tabii zenginliklerinin yanı sıra tarihî geçmişi ile de bölgenin önemli bir turistik merkezidir. Şehrin ismi, Bergama Kralı II. Attalos'un adına dayanmaktadır. Antik çağlarda Attaleai adıyla anılan şehir, Atalia Adalia, Ortaçağ Batı kaynaklarında Satalia, Arap ve Türk kaynaklarında ise Antâliyye, Adalya şeklinde geçer.

Tarih. Anadolu'nun en eski yerleşme bölgelerinden biri olan Antalya yöresinin tarihi, insanlığın Anadolu'da görülmeye başladığı çağlara kadar uzanır. Antalya'nın ise bu bölgede tabii bir deniz üssü arayan Bergama Kralı II. Attalos tarafından eski bir şehrin bulunduğu yerde yeniden kurulduğu kabul edilir. II. Attalos'un burada bir şehir kurmak zorunda kalması, bölgenin en gelişmiş şehirlerinden olan ve Antalya'nın doğusunda bulunan Side'nin (Arap ve bazı Osmanlı kaynaklarında Eski Antalya) Roma hâkimiyetinde olmasına bağlanır. Milâttan önce I. yüzyıl başlarında Bergama Krallığı toprakları Romalılar'a geçince Antalya ve civarındaki limanların çoğu korsanların (Pamphylia korsanları) nüfuzu altına girdi. Bölgeyi korsanlardan temizleyen Roma Konsülü P. Servilius şehirde Roma hâkimiyetini sağladı ve surları tahkim ettirdi (m.ö. 79). Roma idaresinde Antalya giderek gelişti ve önemli bir ticaret merkezi haline geldi. Bizans hâkimiyeti döneminde de Akdeniz'in faal bir limanı olma özelliğini sürdürdü. Hatta bu özelliği sebebiyle daha VII. yüzyıldan itibaren Arap akınlarına uğradı. 860'ta, Halife Mütevekkil'in donanma kumandanı Fazl b. Karin şehri ele geçirdi. Ancak bu hâkimiyet uzun sürmedi. Türkler'in Anadolu'ya fethi sırasında Süleyman Şah burayı aldı ve şehir 1103'e kadar Selçuklular'ın hâkimiyetinde kaldı. 1103'te Bizans İmparatoru Alexis Komnenos'un kuvvetleri tarafından geri alındı. Bundan sonra Bizans ve Türkler arasında birkaç defa el değiştirdi. 1120'de Yoannis Komnenos burayı tekrar Bizans hâkimiyeti altına aldı. Bu sıralarda şehir önemli bir ithalât ve ihracat limanı durumunda olup Avrupa ve Mısır ticaret

gemilerinin uğrak noktasıydı. Bu sebeple Antalya'da Bizans hâkimiyeti döneminde de bir müslüman tüccar kolonisi mevcuttu. II. Haçlı Seferi sırasında bir müddet Haçlı kuvvetlerine üs vazifesi gördü (1148). 1181'de II. Kılıcarslan'ın bu önemli ticaret merkezini geri alma teşebbüsü başarılı olamadı. Latinler'in İstanbul'u zaptından sonra Bizans İmparatorluğu taksim edilince bu sefer Aldobrandini adlı bir İtalyan'ın eline geçti. Ardından I. Gıyâseddin Keyhusrev kaleyi kuşattı ise de Kıbrıs'tan yardım gelmesi yüzünden burayı zaptedemedi, ancak abluka altına aldı. Nihayet 5 Mart 1207'de Latin idaresinden memnun olmayan Rumlar'ın da desteği ile fethi gerçekleştirdi. Mübârizüddin Ertokuş'u valiliğe ve subaşılığa getirdiği gibi şehre bir kadı, imam, müezzin, hatip tayin etti; ayrıca kalenin surlarını onarttı ve bir de mescid yaptırdı.

"Uç, hudut şehri" anlamında Dârü's-sagr unvanını taşıyan Antalya'nın bu defaki zaptı, buraya yavaş yavaş bir Türkİslâm şehri hüviyeti kazandırmaya başladı; ayrıca iktisadî ve ticarî gelişmeye de yol açtı. Kıbrıslı Latinler'le yapılan ticaret antlaşması bu gelişmede önemli rol oynadı. Ayrıca Antalya Limanı Selçuklu deniz kuvvetleri için de önemli bir üs durumuna geldi. Ancak bir süre sonra Kıbrıs kralının da desteği ile şehirdeki yerli hıristiyan ahalinin çıkardığı isyan sonucu Antalya 1212'de Kıbrıslılar'ın eline geçti; fakat 22 Ocak 1216'da İzzeddin Keykâvus tarafından yeniden fethedilerek valiliği tekrar Mübârizüddin Ertokuş'a verildi. Kale onarıldı, birtakım iktisadî tedbirler alındı, eski rıhtım ve mendirekler tamir edildiği gibi bir de tersane kuruldu. Böylece şehir aynı zamanda Selçuklular'ın Akdeniz donanmasının merkezi oldu ve buradaki valiler de "melikü's-sevâhil", "emîrü's-sevâhil" olarak anıldılar. Hatta bu lakap, daha sonra buraya hâkim olan Tekeoğulları'nın beyleri için de kullanıldı.

Antalya ve civarı, Selçuklu Devleti'nin zayıflaması üzerine Isparta ve Teke bölgesine hâkim olan Hamîdoğulları'nın eline geçti. Ebü'l-Fidâ'nın kaydettiğine göre, Hamîd Türkmenleri'nin beyi Feleküddin Dündar Bey, gezmek için kale dışına çıkan Antalya hâkiminin esir düşmesi üzerine şehri zaptetmişti. Dündar Bey daha sonra Antalya'yı kardeşi Yûnus Bey'e verdi ve böylece Hamîdoğulları'nın Teke kolu ortaya çıkmış oldu. Yûnus Bey'den sonra oğlu Mahmud Bey Antalya'da hüküm sürmeye başladı. Mahmud Bey, 1324'te İlhanlılar'ın Anadolu valisi Demirtaş'ın önünden kaçan ve Antalya'ya sığınan amcası Dündar'ı Moğollar'a teslim ederek

ölümüne sebep oldu. Ancak üç yıl sonra Demirtaş Mısır'a iltica edince, onunla iş birliği yapan Mahmud Memlük sultanına sığınmak zorunda kaldı. Antalya bu defa Mahmud'un kardeşi İstanoz (Korkud-ili) Emîri Hızır Bey'in eline geçti. Bu arada İbn Battûta 1332'de Antalya'ya gelerek o sırada hasta olan Hızır Bey'i ziyaret etmişti. Daha sonra Antalya'ya sahip olan Mübârizüddin Mehmed Bey, Kıbrıslı Latinler'le amansız bir mücadeleye girişti. Bunun üzerine Kıbrıs Kralı Pierre, 24 Ağustos 1361'de şehri ele geçirerek Tekeoğulları'nı geriye çekilmeye mecbur etti. Mehmed Bey'in Antalya'yı tekrar ele geçirme teşebbüsleri uzun mücadeleler sonunda başarıya ulaştı ve 14 Mayıs 1373'te buraya yeniden hâkim oldu. Osmanlı kaynaklarında Teke Bey olarak geçen Mehmed Bey'den sonra bir müddet daha Tekeoğulları'nın hâkimiyetinde kalan şehir, nihayet Yıldırım Bayezid tarafından zaptedilerek muhafızlığı Fîruz Bey'e verildi. Ankara Savaşı'ndan (1402) sonra eski Antalya hâkimi Mehmed Bey'in oğlu Osman Çelebi, Karamanlılar'ın yardımıyla burayı tekrar ele geçirmek istediyse de Osmanlılar'ın Teke Karahisarı subaşısı Hamza tarafından yakalanarak öldürüldü (Ocak 1423). Bundan sonra Antalya ve merkezi olduğu Tekeili'nde Osmanlı hâkimiyeti kesin olarak sağlandı.

Osmanlı döneminde Antalya son bir defa daha yabancı saldırısına uğradı. Uzun Hasan'a yardım maksadıyla hazırlanan, ancak gerçek hedeflerinin Osmanlı ticaretine darbe vurmak olduğu anlaşılan bir Haçlı donanması, 1472'de Antalya üzerine yönelerek burayı kuşattı. Limanı koruyan zincir kırıldı, şehrin dış mahalleleri yakıldı ve eşya depolarındaki baharat ve kıymetli kumaşlar yağmalandı; ancak surlar aşılamadı ve Haçlı donanması geri dönmek zorunda kaldı.

Osmanlı hâkimiyeti döneminde Tekeili adlı sancağın merkezi olan Antalya'da Osmanlı hânedanına mensup şehzadeler de idareci olarak bulundular. Nitekim Yıldırım Bayezid Tekeili'ni oğlu Îsâ Çelebi'ye vermişti. Ayrıca II. Bayezid'in oğlu Korkut, Teke sancağı beyi olarak 1502'den 1509'a kadar Antalya'da oturmuş ve saltanat mücadelesini buradan sürdürmüştü. Bu mücadele esnasında bir ara Mısır'a geçmiş, ancak daha sonra yeniden Antalya'ya dönmüş, tam bu sıralarda Teke bölgesinde patlak veren Şahkulu Baba Tekeli İsyanı ile uğraşmak zorunda kalmıştı. Şahkulu İsyanı Tekeili bölgesinde, dolayısıyla Antalya yöresinde büyük tahribata yol açtı. Kıbrıs harekâtı sırasında, 19 Haziran 1570'te

Kaptanıderyâ Piyâle Paşa ve Lala Mustafa Paşa birkaç parça gemi ile buraya gelerek asker sevki için Antalya İskelesi'nin müsait olup olmadığını kontrol ettiler (BA, KK, Ruus, nr. 221, vr. 3b). Kıbrıs'ın fethinden sonra ise Osmanlılar'a karşı koyan Kıbrıslı hıristiyanların 300 kadarı adadan sürülerek Antalya'ya iskân edildi. XVII. yüzyılın ortalarında devletin içinde bulunduğu karışık durumdan faydalanmak isteyen ve Abaza Hasan Paşa isyanını fırsat bilen mutasarrıf Körbey Mustafa Paşa'nın isyanı şehri de etkisi altına aldı. İsyanı bastırmak üzere Antalya'ya karadan ve denizden kuvvetler sevkedildi. Nihayet Körbey Mustafa'nın Antalya halkı tarafından hükümet kuvvetlerine teslim edilmesiyle isyan bastırılmış oldu (1659). Bundan sonra XIX. yüzyıl başlarına kadar şehirde önemli bir hadise meydana gelmedi. Ancak II. Mahmud döneminde, daha önce öldürülen Kadı Abdurrahman Paşa'nın mallarını geri vermeyen mütesellim* İbrâhim Bey'in Antalya Kalesi'ne kapanması üzerine buraya kuvvetler sevkedildi. Antalya denizden ve karadan kuşatıldı, sonunda şehre girilerek İbrâhim Bey yakalanıp öldürüldü. Şehir ve civarı 29 Nisan 1919'da Mondros Mütarekesi uyarınca İtalyanlar tarafından işgal edildi. İki yıl kadar süren bu işgal, 1 Haziran 1921'de İtalyanlar'ın şehri boşaltmaya başlamasıyla sona erdi. Antalya Cumhuriyet döneminde aynı adlı ilin merkezi oldu.

Ekonomi, Nüfus, Fizikî ve Kültürel Yapı. Antalya Bizans döneminde Batı'ya açık bir liman durumundaydı ve bilhassa Venedikli tüccarlar burada faaliyet gösteriyorlardı. Hatta Venedikliler Selçuklu hâkimiyeti sırasında da hiçbir güçlükle karşılaşmadan ticarî faaliyetlerini sürdürmekteydiler. Onların ilgisini buraya çeken husus, Mısır ile Antalya arasındaki ticarî trafiğin yoğun olması idi. Gerçekten eski çağlardan beri Mısır ile olan ticaret çok canlıydı. Mısır'dan baharat, keten, şeker gibi maddeler Antalya'ya geliyor, oradan da meşe palamudu, kitre zamkı, şap, kereste, zift gibi sanayi malları dışarıya gönderiliyordu. Ayrıca Batı ile olan ticaret dolayısıyla Antalya pazarlarında Avrupa malı kumaşlar da bulunuyordu. Bu pazarda özellikle Venedikli ve Cenevizli tâcirler önde geliyordu. Floransalı Bardi ailesi, ticaret maksadıyla limana gönderdikleri gemileri için % 2 gümrük vergisi ödüyor, çıkışta ise vergi vermeme imtiyazını elde etmiş bulunuyordu. Buna karşılık Kıbrıslı tüccarlar, hem giriş hem de çıkış için % 2, simsariye olarak da yine % 2 vergi ödemekle mükellef idiler. Selçuklu ve Tekeoğulları döneminde Antalya'nın iktisadî hayatında esnaf kuruluşlarının ve ahîlerin önemli rolleri olmuştur. İbn Battûta buraya geldiğinde kalabalık

bir ahî topluluğu ile karşılaşmış ve bir ahî zâviyesinde gecelemişti.

Ancak Bizans idaresindeki Antalya fizikî yönden pek gelişme gösteremedi. Şehir Helenistik dönemde limanı kuşatan ve doğuya doğru uzanan kesimde iken daha sonra güneydoğudaki geniş alan surlarla çevrilerek şehre katıldı. X. yüzyılda ise kara tarafına ikinci bir sur yapılarak şehrin gelişmesi ve yapılaşması sağlandı. Böylece liman ve çevresi bir iç kale durumunda kaldı ve idarecilere ayrıldı. Tersaneyi kuşatan tarafta ikinci bir duvar inşasıyla, tersane arkasındaki Ahî Yûsuf Mescidi merkez olmak üzere bir yerleşme şeridi ortaya çıktı. Selçuklu dönemi Antalya'sı, burayı etraflı şekilde anlatan Arap seyyahların ifadesine göre, etrafı üç kat surlarla çevrili, bağlık bahçelik, mâmur bir şehirdi ve ticaret limanı olması sebebiyle etnik bakımdan karışık bir nüfusa sahipti. Şehirde asıl unsuru meydana getiren Türkler'in yanı sıra Arap tüccarlar, Rumlar, yahudiler ve Avrupalı tüccarlar da bulunuyordu. Bu etnik gruplar, duvarlarla çevrilmiş birbirlerinden ayrı mahallelerde oturuyorlardı. Dış mahallelerin birinde, muhtemelen şehrin kuzey kesiminde yabancı tüccarlar ikamet ediyor ve bunların bulundukları mahalleye Minâ deniyordu. Şehrin esas kısmında yani limanın güneydoğu, batı ve kuzeydoğusunda Türkler, sur içinde ayrı bir mahallede ise yahudiler bulunuyordu. Güneydoğudaki bölümde Rumlar oturuyor, pazar ve çarşılar Türk kesiminde yer alıyordu.

Selçuklu döneminde surlarla çevrili kapalı bir şehir olan Antalya Osmanlı döneminde fizikî yönden gelişerek sur dışına doğru yayılmaya başladı. Çarşı ve pazarların sur dışında yer alması bu gelişmeyi yönlendirdi. Muharrem 859 (Ocak 1455) tarihli Tahrir Defteri'nde sadece Ahî Kızı, Ahî Yûsuf ve Çoban Ali mescidleri mahalleleri kaydedilen ve diğer mahallelerine yer verilmeyen Antalya'da, bu sıralarda, gelirleri çeşitli vakıflara ait en az 100 dükkân bulunuyordu. Defterde vakfı bulunan eserler arasında, Hacı Balaban Mescidi ve Medresesi, Teke Bey Türbesi, Arap Reis Mescidi, Liman Mescidi, Ahî Yûsuf Mescidi dikkati çeker. Ayrıca şehirde dört zâviye bulunmaktaydı ve bazı kilise vakıfları da yeniden ihya edilmişti (BA, MAD, nr. 14, s. 406-413, 427). XVI. yüzyılın ilk yarısında ise şehirde yirmi iki müslüman, iki gayri müslim mahallesi vardı. Antalya bu sıralarda orta büyüklükte bir şehir durumundaydı. Mevcut yirmi iki müslüman mahallesinin hemen hepsi de bir cami, mescid veya imaretin çevresinde teşekkül etmişti. Şehirde Câmi-i Atîk, Câmi-i Cedîd ve Bali Bey

Camii adlarını taşıyan üç cami, on sekiz mescid, bir imaret, bir muallimhane, dört hamam vardı. Mahalleler arasında en kalabalık olanları, eski mahallelerden Ahî Yûsuf Mescidi mahallesi, Temürcü Süleyman Mescidi mahallesi, Hacı Balaban Mescidi mahallesi, Mukbil Ağa Mescidi mahallesi, Câmi-i Cedîd ve Atîk mahalleleri, Baba Doğan Mescidi mahallesi, Bali Bey Camii mahallesi idi. Ayrıca Karatay Mescidi mahallesi, Halaç Kara Mescidi mahallesi, Limon (Liman) Mescidi mahallesi, Tuzcu Mescidi mahallesi, Ahî Kızı, Çoban Ali mescidleri mahalleleri, Kara Paşa mahallesi ve Hacı İlyas mahallesi diğer önemli mahalleleri teşkil ediyordu. Şehirdeki hıristiyan ve yahudilerin de ayrı mahalleleri bulunuyordu. Bu sırada Antalya'da 2800 dolayında müslüman, 600 kadar da hıristiyan ve yahudi nüfus mevcuttu. Şehirdeki hıristiyanların çoğu kalenin tamiri ve bakımı hizmetiyle yükümlü olup bunun karşılığında her çeşit vergiden muaf tutulmuşlardı (BA, MAD, nr. 257). Ayrıca müstahkem kalesinde 123 muhafız vardı (BA, TD, nr. 166, s. 575-591). XVI. yüzyılın son çeyreğinde ise Antalya sur dışına taşan gelişmiş bir şehir durumundaydı. Nitekim 1588'de şehirde otuz dokuz müslüman, iki gayri müslim mahallesi 4000'i aşkın nüfusu barındırıyordu. Bu nüfusun 3500 kadarını müslümanlar, diğer kısmını ise hıristiyan ve otuz kişiden ibaret yahudiler teşkil ediyordu. En kalabalık mahalleleri XVI. yüzyılın başlarındaki durumlarını koruyorlardı. 1588'de cami sayısı değişmemekle birlikte mescidler yirmi dokuza yükselmiş ve yeni kurulan mahalleler de bu mescidlerin çevresinde yer almıştı (TK, TD, nr. 107, vr. 2ª-12b; TK, TD, nr. 567, vr. 1b-14ª).

Antalya Osmanlılar döneminde de ticarî önemini korudu. Antalya Limanı Mısır ve Suriye'den gelen ticaret mallarını Bursa'ya ileten yolun üzerinde önemli bir merkez olma özelliğini XVI. yüzyıl sonlarına kadar devam ettirdi. İskenderiye ve Trablusşam limanlarına gelen Hint malları buralardan Antalya'ya yollanıyor, oradan Batı Anadolu ve İç Anadolu'yu kateden iki yolu takip ederek Bursa'ya ulaşıyordu. Aynı şekilde Anadolu malları yine bu yollarla Mısır ve Suriye, hatta Avrupa ülkelerine gönderiliyordu. XV. yüzyılda, Antalya mukataa*larını gösteren bir deftere göre, Mısır ve Suriye limanlarından gelen baharat, şeker ve kumaş boyalarına karşılık kereste, demir, zift, Ankara sofları, pamuklu dokumalar, ibrişim gibi Anadolu malları ihraç ediliyordu. 1476-1477'de Antalya İskelesi gümrük gelirleri Finike İskelesi'yle birlikte 450.000 akçeye ulaşıyor, müslüman tüccarlar ile haraçgüzar* tüccarlarından % 4, haraçgüzar olmayan yabancı tüccarlardan

ise % 5 gümrük resmi alınıyordu (BA, MAD, nr. 7387, s. 86-87). Özellikle Bursalı müslüman tüccarlar bu ticarette önde geliyordu. Bu faal ticaret XVI. yüzyılda da sürdü. Nitekim XVI. yüzyılın başlarında Antalya İskelesi gümrük gelirleri 206.667 akçeye, ihtisab* gelirleri 15.000 akçeye, pazar ve kantar vergileri ise 45.000 akçeye ulaşmış bulunuyordu.

Ancak önce Mısır'ın, ardından da Rodos'un alınması sonucunda Mısır ile İstanbul arasındaki doğrudan ticaret yolunun devreye girmesi, bu faal ticaret yolunun yön değiştirmesine sebep oldu. Fakat yine de Antalya yolu bir süre daha ticarî faaliyetini ve önemini sürdürdü. Nitekim 1560-1561 tarihli Antalya gümrük defterine göre Mısır ve Suriye'den ticarî mal taşıyan gemiler limana yanaşarak şeker, baharat ve esir getiriyorlardı. Ayrıca buradan halı, kilim, kuru meyve, deri, kaşık, pamuklu dokumalar gibi Anadolu malları da ihraç ediliyordu. Bu sırada altmışı aşkın irili ufaklı gemi limana giriş çıkış yapmıştı (BA, MAD, nr. 102). Ancak XVI. yüzyılın sonlarında Osmanlı Devleti'nin dünya ticaret yollarının dışında kalması, dolayısıyla Hint ticaret yolunun değişmesi ile Antalya Limanı Hint ticaretindeki eski önemli fonksiyonunu kaybetti.

XVII. yüzyılda Antalya büyük kısmı ile surlar dışına taşmış büyükçe bir şehir durumundaydı. Nitekim Evliya Çelebi burayı, kale içinde dört, dışında ise yirmi dört mahallesi bulunan büyük bir şehir olarak tanıtır. Ayrıca kale içinde 3000 kadar kiremit örtülü evin mevcut olduğunu belirtir ki bu rakamı şehrin tamamı için kabul etmek daha doğru olsa gerektir. Bu rakama göre şehirde 10-15.000 kişinin yaşadığı söylenebilir. Yine Evliya Çelebi'ye göre, 600'ü kale içinde, 500'ü de kale dışında olmak üzere 1100 dükkân mevcuttu. Bu sıralarda şehirde beşi kale içinde olan on bir cami, birçok mescid, yedi medrese, on yedi sıbyan mektebi, yedi tekke, sekiz hamam ve birçok han bulunuyordu. Şehrin müstahkem kalesinden övgüyle bahseden Evliya Çelebi burada 150 müslüman, 150 de gayri müslim muhafızın görev yaptığını, şehir halkının ticaretle uğraştığını, limon, turunç gibi narenciye mahsullerinin çok meşhur olduğunu, limanının mahfuz ve 200 küçük gemi alabilecek kapasitede bulunduğunu belirtir.

Antalya XVIII ve XIX. yüzyıllarda fizikî bakımdan ve nüfus yönünden fazla bir gelişme gösteremedi. 1754'te avârız* tesbiti için yapılan bir tahrir*e göre otuz yedi mahalleli, yaklaşık 10.000 nüfuslu bir şehir

durumundaydı. Bu tarihte aralarında Câmi-i Atîk, Karatay, Ahî Kızı, Tuzcular, İskender Çelebi, Hacı Balaban, Câmi-i Cedîd, Makbûl (Mukbil) Ağa, Ahî Yûsuf, Cüllâh Kara, Hatib Süleyman, Baba Doğan adlı mahallelerin de bulunduğu on beş mahallesi sur içinde yer alıyordu. En kalabalıkları Temürcü Kara, Meydan, Şeyh Sinan, Sofular, Takyacı Mustafa, Temürcü Süleyman, Sağır Bey, Bali Bey, Elmalı, Kızıl Saray adlarını taşıyan yirmi iki mahallesi ise sur dışındaydı. Şehirde 1500 kadar gayri müslim nüfus bulunuyor, bunların tamamı kale içindeki mahallelerde oturuyordu. Ayrıca bir kısmı da kale muhafızlığı görevini yapıyordu (BA, Mevkufat Kalemi, nr. 29778, s. 1-18). XIX. yüzyıl başlarında 15.000 olarak tahmin edilen nüfusu bu yüzyılın sonlarına ait tahminlere göre 13.000 ile 25.000 dolayında idi. Bu sıralarda deniz nakliyatı ve ticaretinin yapıldığı şehirde başlıca faaliyet hububat, çeşitli dokumalar, halı, kilim ve kereste ticareti üzerinde idi. Ayrıca Mısır, Suriye sahilleri ile olan ticarî bağ limana giren çıkan gemiler vasıtasıyla devam etmekteydi. XIX. yüzyıl sonlarında limanın faaliyeti daha da arttı, özellikle Avrupa ile olan ticarette artış görüldü. Nitekim 1889-1890'da, bir yıl zarfında limana 1042'si Osmanlılar'a ait olmak üzere 1264 gemi girdi. Yabancı gemiler arasında Yunanlılar ve İngilizler'e ait olanlar başta gelmekteydi. Bu sıralarda, V. Cuinet'ye göre, Antalya'da 2000 öğrenci eğitim görüyor, bir rüşdiye, bir idâdî, bir kız mektebi ve otuz yedi ilkokul bulunuyordu. Ayrıca hıristiyanların da kendilerine ait mektepleri vardı.

Osmanlı idarî teşkilâtında Antalya'nın merkezi olduğu sancak Teke sancağı veya Tekeili olarak geçmekte ve Anadolu eyaletine bağlı bulunmakta idi. Ancak bazı tarihçilerin burası için Antâliyye sancağı adını da kullandıkları bilinmektedir (Tursun Bey, s. 184). Sancak XVI. yüzyılda Antalya, Finike, Elmalı, Kaş, Karahisâr-ı Teke, Kalkanlu adlı altı kazadan oluşuyordu. XVII. yüzyılda kaza sayısı sekize ulaştı. XVIII. yüzyılda bu durumunu koruyan sancak XIX. yüzyılda yeni kurulan Konya vilâyetine bağlandı. Bu sırada Teke (Antalya), Elmalı, Alâiye, Akseki ve Kaş adlarında beş kazası vardı.

Bugünkü Antalya. 1913'te mutasarrıflık olan Antalya Cumhuriyet'in ilk yıllarında il haline getirildi. 1925-1926'da Antalya şehrinde 32.000 kişi yaşıyordu. Ancak mübâdele antlaşması gereğince şehirdeki Rum nüfusun göç etmesiyle nüfusta düşüş görüldü. Cumhuriyet döneminin ilk sayımı olan 1927 sayımında nüfus 17.635 olarak tesbit edildi. Çok geçmeden

ulaşım imkânlarının gelişmesi sonucu şehir yavaş yavaş ekonomi ve nüfus yönünden önem kazanmaya başladı. 1950'de 28.000 dolayında olan nüfus, bu tarihten sonra hızla artarak 1970'te 96.000'e, 1985'te 261.114'e yükseldi. Antalya'da özellikle 1960'tan itibaren tarıma dayalı ekonomik yapıda bir değişme başladı. Ekonomik hayatta imalât sanayii ve ticaretin payı gittikçe arttı. Antalya bugün civardan getirtilen malları toplama ve dağıtma işini yüklenen bir merkez durumundadır. Şehirde daha çok dokuma, yağ, ambalaj malzemesi, un ve konserve sanayii gelişmiştir. Bunların dışında ferro-krom sanayii de vardır. Ayrıca şehrin ekonomik hayatında turizmin payı gittikçe artmaktadır.

Antalya'da bugüne ulaşan başlıca tarihî yapılar arasında, Yivli Minare Camii (Ulucami, XIII. yüzyıl), Ahî Yûsuf Mescidi (1249), Bali Bey Camii (XV. yüzyıl), Câmi-i Kebîr, Cumanun Camii, Kesik Minare adlarıyla da bilinen Korkut Camii (XV. yüzyıl), Mehmed Paşa Camii (XVI. yüzyıl), Müsellim Camii (1795), Murad Paşa Camii (1570), Şeyh Sinan Camii (XVII. yüzyıl), Karatay Medresesi (1250), Ulucami Medresesi (XIII. yüzyıl) ve Atabey Armağan Medresesi (1239) sayılabilir. Ayrıca Antalya'da Akdeniz Üniversitesi kurulmuştur. Bu üniversiteye bağlı Tıp Fakültesi, Ziraat Fakültesi, Turizm İşletmeciliği, Otelcilik Yüksek Okulu ve Meslek Yüksek Okulu şehirde faaliyet göstermektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 1990 yılı istatistiklerine göre Antalya'da il ve ilçe merkezlerinde 300, kasaba ve köylerde 1142 olmak üzere toplam 1442 cami bulunmaktadır.

Antalya şehrinin merkez olduğu Antalya ili İçel, Konya, Isparta, Burdur illeri ve Akdeniz sahilleriyle kuşatılmıştır. Merkez ilçesinden başka Akseki, Alanya, Elmalı, Finike, Gazipaşa, Gündoğmuş, İbradı, Kale, Kaş, Kemer, Korkuteli, Kumluca, Manavgat ve Serik adlı on dört ilçeye ve otuz üç bucağa ayrılmıştır; sınırları içerisinde 611 köy bulunmaktadır. 20.591 km^2 genişliğindeki Antalya ilinin 1985 sayımına göre nüfusu 891.149, nüfus yoğunluğu ise 43'tür. İlin başlıca ekonomik faaliyetini tarım ürünleri ve özellikle sebze, meyve, narenciye, muz üretimi teşkil eder. Son yıllarda seracılık çok gelişmiş olup elde edilen ürünler Ortadoğu ülkelerine ve iç pazarlara sevkedilir. Antalya ili tabii güzellikleri, sahilleri, mağaraları (Karain, Beldibi, Damlataş), orman örtüsü, çağlayanları (Manavgat, Düden), Antikçağ şehir harabeleri (Aspendos, Kalanoros veya Alanya, Side, Demre [Hyra], Patara, Perge, Termessos), Likya mezar anıtları, Roma,

Selçuklu ve Osmanlı dönemi eserleriyle önemli bir turizm merkezidir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 166, s. 575-591; BA, TD, nr. 107, s. 1-89; TK, TD, nr. 107, vr. 2^{a}-12b; TK, TD, nr. 567, vr. 1b-14^{a}; BA, Mevkufat Kalemi, nr. 29778, s. 1-18; nr. 29752, s. 1-24; BA, MAD, nr. 14, s. 2-3, 406-413, 427; nr. 102; nr. 257; nr. 7387, s. 70-88; BA, KK, Ruus, nr. 221, vr. 3b; İbn Bîbî, Tevârîh-i Âl-i Selcûk III: Türkçe Metin (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1902, s. 80-86, 123-128; a.e., IV: Muhtasar Selçûknâme, s. 33-36, 51, 97, 103, 112, 127 vd.; Ebü'l-Fidâ, Takvîmü'l-büldân (nşr. M. Reinaud), Paris 1840, s. 380-381; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 311-312, 314; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 184; Neşrî, Cihannümâ (Taeschner), I, 64, 95; İbn Kemâl, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VII. Defter, s. 384; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye, İstanbul 1935, s. 764, 766; Âşık Mehmed, Menâzırü'l-avâlim, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 616, vr. 275^{a}-b; Katib Çelebi, Cihannümâ, İstanbul 1145, s. 638-639; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 285-290; Naîmâ, Târih, VI, 407-410; Şânîzâde, Târih, II, 221; F. Beaufort, Karamania or a Brief Description of the South Coast of Asia Minor and the Remains of Antiquity..., London 1817, s. 123-127; Konya Vilâyeti Sâlnâmesi, Konya 1286, s. 115 vd.; Ch. Texier, Küçük Asya (trc. Ali Suad), İstanbul 1340, III, 251; Cuinet, I, 853-863; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 67-69, 248-249, 252-253; a.mlf., Osmanlı Tarihi, III/1, s. 396-397; S. Fikri Erten, Antalya Vilayeti Tarihi, İstanbul 1939; a.mlf., Antalya Tarihi, Antalya 1948, III. kısım; Tayyar Anakök, Antalya Alimleri, İstanbul 1939; R. M. Riefstahl, Cenubu Garbi Anadolu'da Türk Mimarisi (trc. C. Berktin), İstanbul 1941, s. 38 vd.; Hulusi Günay, Antalya, İstanbul 1945; Cemil Toksöz, Antalya, İstanbul 1953; W. Heyd, Yakın-Doğu Ticaret Tarihi (trc. Enver Ziya Karal), Ankara 1975, s. 334-335, 611-614; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, s. 177, 283-286, 307-312, 482-483, 648-650; a.mlf., "Ortaçağlarda-Türkiye Kıbrıs Münâsebetleri", TTK Belleten, XXVIII/110 (1964), s. 220 vd.; S. Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1987, II, 222-

229; III, 382; U. Tanyeli, Anadolu Türk Kentinde Fiziksel Yapının Evrim Süreci, 11-15. yy., İstanbul 1987, s. 49-52; A. Refik, “Fatih Zamanında Tekeili”, TTEM, sy. 2 (79), (1340), s. 65-83; Ali, “Teke Emareti”, a.e., s. 77-84; Ahmed Tevhid, “Antalya Kitabeleri”, a.e., sy. 6 (83), (1340), s. 336; a.mlf., “Antalya Surları Kitabeleri”, a.e., sy. 9 (86), (1341), s. 165-176; Şehabettin Tekindağ, “Tekeili ve Teke-oğulları”, TED, VII-VIII (1977), s. 53-94; Halil İnalcık, “Bursa I, XV. Asır Sanayi ve Ticaret Tarihine Dair Vesikalar”, TTK Belleten, XXIV/93 (1960), s. 49-50, 73, 91; Suraiya Faroqhi, “Ondokuzuncu Yüzyılın Başlarında Antalya Limanı”, VIII. TTK (Bildiriler) (1981), II, 1461-1471; B. Darkot, “Antalya”, İA, I, 459-462; Fr. Taeschner, “Antalya”, EI^{2} (İng.), I, 517-518.

Feridun Emecen

ANTEP

(bk. GAZİANTEP)

ANTERE

عنترة

Antere b. Şeddâd b. Amr el-Absî (ö. m. 614 [?])

Muallaka* şairlerinden.

Babası Necid’de oturan Abs kabilesi ileri gelenlerinden Şeddâd (veya Amr), annesi ise Zebîbe adlı Habeşli bir câriyedir. Şeddâd’ın onun dedesi veya amcası olduğu da söylenmektedir. Alt dudağı yarık olduğundan “Anteretü’l-felhâ” diye de anılan bu melez şair, annesi câriye olduğu için, zamanının anlayışına göre köle sayılmakta, bu sebeple de küçük yaştan beri sevdiği amcasının kızı Able ile evlenmesi uygun görülmemekteydi. Antere kölelikten kurtulup sevgilisine kavuşmak için bazı başarılar göstermek zorunda kalmıştı. Nitekim belli bir dönemden sonra güzel şiirler söylemeye ve ata çok iyi binmeye başlayan Antere’ye, Abs kabilesinin bazı Arap kabilelerinin hücumuna uğrayıp yağmalanması ve bu arada sevgilisi Able’nin de kaçırılması, cesaretini ispat etmek için iyi bir vesile oldu. Antere düşmanın üzerine atılıp kahramanca çarpıştı ve gaspedilen her şeyi geri aldı. Bu başarısından dolayı kabilesi onu hürriyetine kavuşturdu. Gösterdiği yiğitliğe rağmen yine de ona sevgilisini vermediklerine veya birçok güçlüğe katlandıktan sonra Able ile evlendiğine dair farklı rivayetler vardır.

Câhiliye devrinde melez olmaları sebebiyle kendilerine “Ağribetü’l-Arab” (Arap kargaları) denilen ve kahramanlıklarıyla ün salan üç siyah köleden biri olan Antere, Abs kabilesinin hem şairi, hem de cesur, atılgan, güzel huylu, hoşsohbet, zulme boyun eğmeyen savaşçısı olarak tanınmıştır. Benî Abs ile Benî Zübyân arasında cereyan eden Dâhis ve Gabrâ Savaşı’nda büyük kahramanlıklar göstermiş, meşhur muallakasını da bu savaştan sonra söylemiştir. Muallakasını, annesinin siyahlığı ile alay eden ve kendisinin şiir söylemeyi bilmediğini iddia eden birine karşı şairliğini ispat etmek maksadıyla inşad ettiği de rivayet edilmektedir. Bu yiğit şair, ilerlemiş yaşına rağmen kendi kabilesi ile Tay kabilesi arasında çıkan bir savaşa

katılmış ve savaş sırasında öldürülmüştür (m. 614 [?]).

Baştan sona gazel ve hamâsî beyitlerden meydana gelmiş olan muallakası kâmil bahrindedir. Güzelliği sebebiyle “el-Müzehhebe” diye de şöhret kazanmıştır. Muallakasının ilk yarısında aşk ve sevda hâtıralarını, ikinci yarısında ise cesaretini, kahramanlığını, cömertliğini ve iffetini dile getirmiştir. Seksen altı beyit kadar olan ve birçok kişi tarafından şerhedilen muallakasının diğer muallakalarla birlikte çeşitli zamanlarda şerhli ve şerhsiz neşirleri yapılmıştır. Muallakanın tamamına yakın bir kısmı, Mehmed Fehmi’nin Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye adlı eserinde (s. 795-822) Türkçe tercüme ve açıklamalarıyla birlikte yer almaktadır. Şerefettin Yaltkaya tarafından diğer muallakalarla birlikte Türkçe’ye çevrilerek yayımlanmıştır (Yedi Askı, İstanbul 1943). Muallakanın çeşitli Batı dillerine tam veya kısmî tercümeleri de yapılmıştır (bk. Sezgin, GAS, II, 48-49). Ayrıca Habeşî Seyyid Nasr, muallaka üzerinde müstakil bir çalışma yapmıştır (Muʿallakatü ʿAntere, dirâse fi’n-nesîci’l-lugavî, Kahire 1985).

Antere’ye isnat edilen ve A’lem eş-Şentemerî’nin rivayeti, Batalyevsî’nin bazı ilâveleriyle son şeklini alan bir divan günümüze kadar gelmiştir. Ancak buradaki şiirlerin bir kısmının mevsûkiyetinden şüphe edilmiştir (bk. Mehmed Fehmi, s. 802; EI² (Fr.), I, 537). Antere’nin divanı gerek müstakil olarak gerekse şerhleriyle birlikte muhtelif tarihlerde yayımlanmıştır (nşr. İskender Ağa, Beyrut 1864; nşr. Muhammed el-İnânî, Kahire 1315, 1329; Beyrut 1958). Ayrıca Abdülmün‘im Şelebî ile İbrâhim el-Ebyârî de bu divanı neşretmişlerdir (Kahire 1947). Muhammed Saîd Mevlevî ise eserin altı nüshasına dayanarak tenkitli neşrini yapmıştır (Beyrut 1970). Divandan yapılan seçmeler başka dillere de tercüme edilmiştir.

Antere’nin efsanevî kahramanlıkları daha sonra, genel olarak Antere kıssası* adı ile anılan bir destanın meydana gelmesine sebep olmuştur. Hayatı hakkında çeşitli monografiler kaleme alınan Antere’nin kahramanlıkları muhtelif tiyatro ve sinema eserlerine de konu olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâ, I, 171-175; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Egānî, Kahire 1927, VIII, 237-246; Cumahî, Fuhûlü'ş-şuarâ, s. 128 vd.; Âmidî, el-Müʾtelif ve'l-muhtelif (nşr. F. Krenkow), Kahire 1354, s. 99, 151-152; Zevzenî, Şerhu'l-Muʿallakat, Kahire 1952, s. 162; Hatîb et-Tebrîzî, Şerhu Kasāʾidi'l-ʿaşr, Kahire 1384/1964, s. 18-21; Merzübânî, Muʿcemü'ş-şuʿarâʾ (nşr. F. Krenkow), Kahire 1354, s. 246; Abdülkādir el-Bağdâdî, Hizânetü'l-edeb, I, 128-129; Cheikho, eş-Şuʿarâʾü'n-nasrâniyye, Beyrut 1890, s. 794-882; Mehmed Fehmi, Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye, İstanbul 1332, s. 795-822; Mustafa el-Galâyînî, Ricâlü'l-Muallakati'l-aşr, Beyrut 1331/1913, s. 208-225; Serkîs, Muʿcem, I, 1227-1229; II, 1387-88; Brockelmann, GAL, I, 13, 22; Suppl., I, 45; a.mlf., "Antere", İA, I, 463; Sezgin, GAS, II, 48-49, 113-115; Şerefettin Yaltkaya, Yedi Askı, İstanbul 1943, s. 99-112; Şevki Dayf, Târîhu'l-edeb, I, 369-374; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, Şuʿârâʾ ve devâvîn, Beyrut 1978, s. 38-40; Afîf Abdurrahman, Muʿcemü'ş-şuʿarâʾ, Beyrut 1403/1983, s. 258-259; Ömer Ferrûh, Târîhu'l-edeb, I, 207-212; Blachère, Târîhu'l-edeb, s. 302-303; a.mlf., "ʿAntara", EI² (Fr.), I, 533-537; K. A. Fariq, "PreIslamic Arabic Poetry and Poets", Studies in Islam, IV/4, New Delhi 1967, s. 211-212.

Cemâl Muhtar

ANTERE KISSASI

سيرة عنترة

Arap şairi Antere’nin hayatı etrafında teşekkül etmiş bir Arap kahramanlık hikâyesi.

Antere kıssasının ilk defa ne zaman ve kim tarafından ortaya konulduğu tam olarak bilinmemektedir. Her ne kadar eserde, hikâyenin anlatımı sırasında derleyenin Antere’den iki yüzyıl sonra yaşamış bulunan Asmaî (ö. 216/831) olduğu ifade edilmekteyse de kıssa Asmaî’nin ölümüyle son bulmayıp milâdî XII. yüzyıla kadar hikâyeye yapılan ilâve unsurlar devam etmiştir. Antere’ye ait ahbârın insicamlı bir hikâye haline getirilişi ile ilgili diğer bir rivayet de şöyledir: Fâtımî halifelerinden Azîz-Billâh’ın (975-996) Mısır’daki hilâfeti sırasında sarayla ilgili bazı dedikoduların yayılması üzerine, halkın dikkatini başka tarafa yönelterek bu söylentileri örtbas etmek isteyen halife, dönemin tanınmış edibi Yûsuf b. İsmâil’den halkın ilgisini çekecek sürükleyici hikâyeler yazmasını istemiş; bunun üzerine, Ebû Ubeyde, İbn Hişâm ve Asmaî gibi birçok edibin rivayet ettiği hikâyeleri ezbere bilen Yûsuf b. İsmâil, tamamı yetmiş iki kitaptan oluşan ve her kitabın sonundaki hikâye ile bir sonraki arasında ustaca bağlantılar kurulmuş bulunan bir seri kıssa yazmaya başlamış, böylece Antere kıssası denilen eser meydana gelmiştir. Ayrıca tabip Ebü’l-Müeyyed Muhammed el-Cezerî de (milâdî XII. yüzyıl) bu hikâyeleri toplayanlardandır ve bu sebeple elAnterî diye tanınmıştır.

Antere kıssasının başlangıcı, cengâver Arap ruhunu aksettirmek maksadıyla Câhiliye devrinin önemli olaylarını ve şahsiyetlerini kapsayacak şekilde eski tarihlere kadar gider. Eserde, Sudan melikinin kızı olduğu sonradan anlaşılacak olan Antere’nin annesi Zebîbe’nin, bir savaş sırasında babası Şeddâd tarafından esir alınışı ve onunla evlenmesinden söz edildikten sonra Antere’nin tanıtımı yapılır. Burada verilen bilgilere göre daha bebekken çok güçlü ve hareketli olan Antere en sağlam kundak bezlerini bile parçalardı; iki yaşında çadırı yıkmış, dört yaşında iken bir köpeği, dokuz yaşında iken bir kurdu, genç bir çobanken de bir arslanı öldürmüştü. Daha sonra eserde,

bir câriyeden doğduğu için kendisi de bir köle sayılan bu yiğidin hürriyetini elde etmesi, amcasının kızı Able’ye olan aşkı, ona kavuşabilmek için başarması şart koşulan zor ve tehlikeli birçok maceraya girişmesi anlatılır. Antere’nin meşhur Arap cengâver ve şairleriyle ilgili olarak başından geçenlerden söz edilirken onun şiirdeki üstünlüğü de vurgulanır. Eserde anlatılanlara göre Hayber yahudilerini perişan eden kahraman, Arap yarımadasının dışına çıkarak Irak, Suriye, İran, Kuzey Afrika ve İspanya vezir ve krallarıyla da tanışmıştır. Bu şövalye ruhlu insan daima dostlarının yanında olmuş ve onların düşmanlarıyla mücadele etmiştir. Bu arada Hz. İbrâhim, Hz. Peygamber ve Hz. Ali’ye dair bazı rivayetlerin de yer aldığı eserde Câhiliye döneminden İslâmî döneme geçilmek üzere olan bir devirde sergilediği erdemli yaşayışıyla Antere, İslâmiyet’in gelişini hazırlayan bir kahraman hüviyetine büründürülür ve özellikle yukarıda adı geçen ülkelerde âdeta İslâm fetihlerinin sembolü haline getirilir. Eser, Antere’nin İran’daki maceralarını anlatırken tarihiyle, savaşlarıyla, kral saraylarındaki âdet ve an‘aneleriyle dönemin İran hayatı hakkında ayrıntılı bilgiler verir. Bu durum, güçlü bir İranlı yazarın esere ilâveler yapmış olabileceği ihtimalini hatıra getirmektedir. Antere kıssasında kahramanın Bizans, Fransa ve Roma saraylarının ileri gelenleriyle ilgili olarak anlatılan maceraları onu Mısır’a, hatta Sudan ve Hindistan’a kadar götürür. Bu münasebetle Suriye ve Bizans’taki hıristiyanlar ile Haçlılar’ın durumları, kilise âdet ve an‘aneleri, papazların kıyafet ve yaşayışları, dinlerinin özellikleri, eserin yazıldığı dönemdeki hıristiyanların müslümanlarla ilgili yanlış kanaatleri hakkında bilgiler verilir.

Antere kıssası, söz konusu ettiği ülkelerin o devirdeki halk kültürünü büyük ölçüde aksettirmesi, Antere’nin şahsında cengâverlikle birlikte yiğitlik, mertlik, cömertlik, vefakârlık ve dürüstlük gibi geleneksel Arap meziyetlerini telkin etmesi bakımından da büyük değer taşır. Eserde bu ve benzeri erdemlerin benimsetilmesi için kahraman olarak özellikle Antere’nin seçilmesinin bazı sebepleri olmalıdır. Antere kıssasının henüz yazılmadığı Hz. Peygamber devrinde ve daha sonraki dönemlerde yapılan savaşlarda askeri coşturmak için anlatılan kıssalar arasında Antere ile ilgili sözlü kahramanlık hikâyelerinin müstesna bir yerinin bulunduğu hatırlanmalıdır. Diğer taraftan Abs kabilesini yağmalayarak Antere’nin sevgilisini kaçıran çapulcular ile İslâm yurduna saldıran ve Müslümanlığı yok etmek isteyen Haçlılar arasında yakın bir ilgi gören halk muhayyilesi,

Antere’nin şahsında ideal bir kahraman bulmuş olmalıdır. Onun köle bir anneden doğmasına ve bu yüzden köle statüsünde tutulmasına rağmen esirliğe boyun eğmeyip hürriyete kavuşmanın yollarını araması, ayrıca mükemmel bir şair ve çok iyi bir binici olması, bir de Hz. Peygamber’e atfen, “Bana bahsedilen a‘râbîlerden yalnız Antere’yi tanımak isterdim” dediğinin rivayet edilmesi halkın bir kahramanda aradığı bütün özellikleri ona kazandırmış ve Antere kıssası İslâm dünyasının beş yüzyıl boyunca düşmanları karşısında kazandığı zaferlerin âdeta bir sembolü haline gelmiştir. İçinde 5000 beyti bulan manzum bölümlerin de bulunduğu Antere kıssası ile binbir gece masallarını karşılaştıranlar, sonuncusunun kadınlara, çocuklara ve şehirlilere hitap ettiği, Antere hikâyesinin ise daha çok erkeklere ve bedevîlere seslendiği kanaatine varmışlardır.

Antere kıssasının muhtelif metinleri arasında en geniş olanı, es-Sîretü’l-Hicâziyye diye anılan metindir. Bâbil metni (es-Sîretü’l-ʿIrâkıyye) ile Suriye metni (es-Sîretü’ş-Şâmiyye) daha kısadır. Antere kıssası, Hicaz metni esas alınarak Kahire’de (1306-1311) otuz iki cüz halinde, Beyrut’ta ise 1. baskısı (1869-1871) 154 cüz, 2. baskısı (1883-1885) altı cilt halinde yayımlanmıştır. Bu eserin tamamı, bazı mütercimler tarafından da bir kısmı Fransızca ve İngilizce’ye tercüme edilmiş olup Avrupa’da büyük bir ilgi görmüştür. El yazması halinde bulunan ve Kıssa-yi Anter, Anternâme veya Anter Hikâyesi adlarıyla tanınan fakat mütercimi bilinmeyen bir Türkçe tercümesi de vardır. 1477’de Fâtih Sultan Mehmed’in emriyle yapılan bu tercümenin tamamına yakın bir kısmı Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Karatay, II, 296-297).

Antere hikâyesi müzisyenlerin de ilgisini çekti. Rimsky-Korsakov 1874’te Antar adlı senfonik bir şiir besteledi. Şükri Ganem bu bestenin ilk dört kısmını drama haline getirerek 1910’da Odéon Tiyatrosu’nda sahneye koydu. Adı geçen oyun İzzet Melih [Devrim] tarafından Türkçe’ye tercüme edildi (Antere, İstanbul 1327/1911). Bu tercümeyi İnci Koçak sadeleştirdi ve eser Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları arasında aynı adla neşredildi (1983).

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Fehmi, Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye, İstanbul 1332, s. 800-801; Serkîs, Muʿcem, II, 1387-1388; C. Zeydan, Âdâb, I, 115-116; 603-604; Karatay, Türkçe Yazmalar, II, 296-297; Ömer Ferrûh, Târîhu'l-edeb, III, 150-151; Şevki Dayf, Târîhu'l-edeb, VI, 483-484; Sezgin, GAS (Ar.), II/2, s. 13-14; H. T. Norris, The Adventures of Antar, London 1980; Peter Heath, "A Critical Review of Modern Scholarship on Sırat ʿAntar İbn Shaddād and the Popular Sīra", JAL, XV (1984), s. 19-44; TA, III, 107; M. Hartmann, "Antere", İA, I, 463; B. Heller, "Sırat Antar", EI^{2} (Fr.), I, 533-537; Abdülhamîd Yûnus, "Sîretü ʿAntere", Tİ, IV, 421-434; ABr., II, 153.

Cemâl Muhtar

ANTLAŞMA

(bk. SULH)

ANUŞ TEGİN

Ebû Abdillâh Anuş Tegin Muhammed b. İsmāil ed-Derezî (ö. 411/1020)

Fâtımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh'ın Türk asıllı dâî*si ve Dürzî mezhebine adını veren kişi.

(bk. DÜRZÎLİK)

APAK HOCA

(bk. AFAK HOCA)

APOLLONİOS, Pergeli

Eserleri müslüman Ortaçağ âlimlerinin çalışmaları sayesinde tanınan ünlü Grek matematikçisi.

Arşimed (Arkhimedes) ve Eratosthenes'le çağdaştır. Arkhimedes'ten yirmi beş yıl kadar sonra, muhtemelen milâttan önce 262'de Güney Anadolu'nun Pamphylia bölgesindeki (Antalya civarı) Perge (Pergaeus, Murtana) şehrinde dünyaya geldiği ve 190 yılına doğru İskenderiye'de öldüğü sanılmaktadır. Öğrenim için devrinin en büyük ilim merkezi olan İskenderiye'ye giderek Öklid'in (Eukleides) yetiştirdiği ilim adamlarından ders aldı ve oraya yerleşti. Batı Anadolu'da (Mysia) yeni kurulan Pergamon Krallığı'nın başşehri bugünkü Bergama'nın bir ilim merkezi haline gelmeye ve sonraları kitaplarının sayısı 400.000'i bulan ünlü kütüphanesinin duyulmaya başlaması üzerine ziyarete gidip bir süre orada kaldı. En önemli eseri Konika'nın (koniler) son beş kitabını Attalos I. Soter'e (ö. m.ö. 197) ithaf etmesi, Bergama'da uzunca bir süre kaldığını ve kralla tanıştığını göstermektedir.

İlim dilinde elips, parabol ve hiperbol tabirlerini ilk defa kullanan Apollonios, matematiğin yanı sıra astronomi ve fizikle de ilgilenmiş olup Batlamyus'un (Ptolemaios) hazırlayıcılarından sayılmaktadır. On üç eser kaleme aldığı bilinmekle birlikte bunların çoğu bugüne ulaşamamıştır ve ancak İskenderiyeli Pappos gibi daha sonraki yazarların verdikleri bilgilerden tanınmaktadır. Mevcut eserleri ise müslüman Ortaçağ âlimlerinin asıllarından yaptıkları tercüme, şerh ve tenkitli özetler vasıtasıyla elde edilmişler veya tamamlanabilmişlerdir. Apollonios İslâm ilim âleminde, asıl yazılışına uygun Abulûniyûs veya bozulmuş şekilleri olan Belînûs, Bâlînûs ve Bâlîs adlarıyla tanınmış, zaman zaman da Tyanalı Apollonios (ö. m.s. 97) ve Plinius (ö. m.s. 79) ile karıştırılmıştır. İbnü'l-Kıftî onun "neccâr" (dülger) olduğunu söylemekte ise de bu tabiri, "mühendis" (hendeseci, geometrici, mühendis) mânasında kullandığını kabul etmek gerekir.

Eserleri. Müslüman ilim adamlarının verdikleri veya asıllarından tercüme

ettikleri Arapça adlarına göre eserleri şunlardır: 1. Kitâbü'l-Mahrûtât (Konika). Geometrik şekillerden koniler üzerine yazılan ve tamamı sekiz kitaptan oluşan eser, Eskiçağ'ın en büyük ilmî kaynaklarından biri olarak kabul edilmektedir. İlk dört kitabın Grekçe asılları, üçünün de Arapça tercümeleri ele geçmiş, sonuncu kitap ise bulunamamıştır. Ancak bu kitap hakkında, Arap yazarların eserin bütünü üzerinde yaptıkları çalışmalardan bazı bilgiler elde etmek mümkün olmaktadır. Birkaç defa yapılmış başarısız ve yetersiz Latince tercümeleri de bulunan ilk dört kitap, kısmen Apollonios'a ait orijinal fikirler de ihtiva etmekle birlikte, daha çok o güne kadar bilinenlerin sentezi şeklindedir. Beşinci, altıncı ve yedinci kitaplar ise bugünün geometri ilmini doğrudan etkileyen ve araştırmacılarca dâhiyane kabul edilen yazarın şahsî fikir ve tesbitlerini ortaya koymaktadır. Konika Apollonios'un İslâm ilim âleminde en çok üzerinde durulan eseri olmuştur. İbnü'n-Nedîm ve İbnü'l-Kıftî'nin verdikleri bilgilere göre ilk dört kitap ilk defa Hilâl b. Ebû Hilâl el-Hımsî, diğerleri ise Sâbit b. Kurre tarafından Arapça'ya çevrilmiş ve Benî Mûsâ tarafından da ıslah edilmiştir: ʿİlmü eşkâli kutûʾi'l-mahrûtât (başlıca yazmaları: Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2762; Kandilli Rasathanesi, Matematik, 5; Oxford, Bodl., Marsh., 667, Thurst., 3968/1; Edinburg, Un. Libr., A 28; Tahran, Melik Ktp., nr. 689). Pek çok defa şerh edilip düzeltilen bu tercümeden faydalanılarak ayrıca müelliflerin kendi fikir ve tenkitlerini ihtiva eden özlü kısaltmalar da yapılmıştır. Bunlar arasında, özellikle Abdülmelik eş-Şîrâzî'nin Tasaffuhu'l-Mahrûtât (başlıca yazmaları: TSMK, III. Ahmed, nr. 3463; Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 803; Cârullah, nr. 1507; Leiden Un., Or. nr. 513/1; Oxford, Bodl., Thurst., 3970, 3/1, Marsh., 208), İbnü'l-Heysem'in Makāle fî tamâmi Kitâbi'l-Mahrûtât (Manisa, Genel, nr. 1706) ve İbn Ebü'ş-Şükr el-Mağribî'nin Şerhu Kitâbi Abulûniyûs fi'l-Mahrûtât (Süleymaniye Ktp., Cârullah, nr. 1507; London, Br. Mus., 14; Manchester 382; Tahran, Sipehsâlâr 556) adlı çalışmaları önem taşımaktadır. 2. Kitâb fî katʿi'l-hutût ʿale'n-niseb. Grekçe aslı kaybolmuştur, Arapça'sının ise mütercimi belli değildir. İki makaleden oluşan eserin birinci makalesi Latince'ye de çevrilmiştir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4830; Oxford, Bodl., Seld. 3140, 7/1; Latince'si Oxonii 1706). 3. Kitâbü Katʿi's-sütûh alâ nisbe. Adı İbnü'n-Nedîm'den öğrenilen eserin, Bîrûnî'nin İstihrâcü'l-evtâr adlı kitabının ana kaynağını oluşturduğu sanılmaktadır. 4. en-Nisbetü'l-mahdûde. İbnü'n-Nedîm'in verdiği bilgiye göre iki risâleden oluşan bu eserin de mütercimi belli değildir; birinci risâlesini Sâbit b. Kurre ıslah

etmiştir. 5. Kitâbü'd-Devâʾiri'l-mümâsse. Adı İbnü'n-Nedîm'den öğrenilen eserin teğetler hakkında olduğu anlaşılmaktadır.

Apollonios'un İskenderiyeli Pappos'un da zikrettiği geometri üzerine olan bu eserlerinden başka, ayrıca İslâm kaynaklarından, adı el-Makāletü'l-ûlâ min Kitâbi Biyus fi'l-aʿzami'l-müntaka ve's-sum şeklinde kaydedilen, irrasyonel kantiteler üzerine yazılmış aritmetik konusunda bir risâlesi ile makaralarla ilgili Kitâb fi'l-bekre ve hidrolik âlet yapımıyla ilgili Risâle sanatü'z-zemr adlı fiziğe dair eserlerinin; Grek ve Latin yazarlarından ise "Yakan Ayna" adıyla bahsettikleri, parabolik aynalar üzerine kaleme alınmış bir optik eserinin olduğu öğrenilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 326; İbnü'l-Kıftî, İhbârü'l-ʿulemâ, Kahire 1326, s. 44-45; T. L. Heath, Apollonius of Perga, Cambridge 1896; A. Czwalina, Conica, Berlin 1926; F. Kliem, Apollonios von Perge, Berlin 1927; Sezgin, GAS, V, 136-143; G. Sarton, Introduction, New York 1975, I, 173-175; M. F. Woepcke, "Essai d'une restitution de travaux perdus d'Apollonius sur les quantités irrationnelles d'après des indications tirées d'une manuscrit arabe", Études sur les mathématiques AraboIslamiques, Frankfurt 1986, I, 648-710; B. Carra de Vaux, "Belinus", İA, II, 491; T. L. H. # O. E. N., "Apollonius of Perga", EBr., II, 122-123; M. Plessner, "Balınus", EI² (İng.), I, 994-995; G. J. Toomer, "Apollonius of Perga", DSB, I, 179-193.

Sami Şelhub

APOLLONİOS, Tyanalı

Eserleri ve panteist görüşleri müslümanlarca tanınan I. yüzyıl Stoacı-Pythagorasçı Grek filozofu.

Hakkında yazılan ayrıntılı biyografilerden, Roma İmparatoru Augustus zamanında (m.ö. 27-m.s. 14) Niğde yakınlarındaki Tyana'da (Kemerhisar), asiller tabakasından bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldiği ve Nerva zamanında (96-98) Efesos'ta öldüğü öğrenilmektedir. Ancak, ilki ölümünden bir asır sonra kaleme alınan bu kaynaklarda gerçeklerin son derece abartıldığı ve kendisinin mûcizeler yaratan olağan üstü bir insan kişiliğine büründürüldüğü görülmekte, dolayısıyla hakkında verilen bilgilerin pek çoğuna inanmamak gerektiği anlaşılmaktadır. Nitekim bu kaynaklarda Tyanalı asil bir aileden geldiğinin ileri sürülmesine karşılık, Arapça'ya Sırrü'l-halîka adıyla tercüme edilen en önemli eserinin önsözünde, kendisinden "Tyana'da oturan kimsesiz (el-yetîm)" şeklinde bahsettiği görülmektedir (EI², I, 994). Özellikle II. yüzyıldan itibaren çok tanrılı Roma dini için ciddi bir tehlike oluşturmaya başlayan Hıristiyanlığın yayılmasını önlemek amacıyla, Hz. Îsâ'nın karşısında tanrıların yeryüzündeki temsilcisi ve güçlerinin tezahürü gibi tanıtılmasına çalışılan Apollonios, gerçekte ünlü Grek filozofu Pythagoras'ın (ö. m.ö. 504) fikirlerinin savunucusu olan, felsefesini ahlâk temelleri üzerine oturtmuş bir filozoftur.

On dört yaşında Tarsus'a gidip Euthydemos'un (Fenikeli) okulunda felsefe, mantık, dil, edebiyat ve hitabet sanatı öğrenimi gören Apollonios daha sonra İyonya'ya geçti. İyonya şehirlerinde Stoacılık'ın (Stoicism, Revâkıyye) etkisinde kalarak gerçek faziletin nefsin arzularını dizginlemek olduğuna, ahlâkın üstünlüğüne, kadere ve ondan şikâyet edilmemesi gerektiğine inandı. Daha sonra, dost olduğu Eutsenes'in telkinleriyle, yine ahlâklı olmayı temel ilke kabul eden ve kendi inançlarına da büyük yakınlık gösteren Pythagorasçı felsefeyi benimseyerek katı disiplinli bir zühd hayatı yaşamaya başladı. Et yemeyi, şarap içmeyi ve beşerî zevklerin tamamını terkederek kıl gömlek giyip yalınayak dolaşmayı âdet edindi. Yaymaya çalıştığı fikirlerin esasını Pythagoras'ın mistik felsefesi teşkil etmekle

birlikte, getirdiği kendine has yorumlarla bu doktrini yeni bir boyuta ulaştırdı. Savunduğu felsefeye göre var olan her şey bir tek ilâhî özden (mutlak varlık, ruh) oluşuyor, böylece mevcudatın tamamını bu ilâhî özün biçimlenmiş parçaları teşkil ediyordu (pantheism). Buna göre insan da ilâhî bir varlıktı ve fıtratında mevcut olan üstün değeri bu tanrılık vasfından alıyordu. Taşıdığı ilâhî değerin bozulmaması ve kötülüklere bulaşmaması için insanın, din adamlarının koydukları din ve ahlâk kuralları ile hilkatini bozmaması ve sadece tabiat kanunlarına uygun basit bir hayat sürmesi gerekiyordu. Ona göre ölüm, kalıba girmiş olan ilâhî ruhun serbest kalmasından ibaretti ve ruh tekrar başka bir kalıba da girebiliyordu (tenâsüh). Hakkında yazılanlara itibar edilecek olursa Apollonios fikirlerini yayarken kendisinin insanları doğru yola iletmek için onların arasında yaşayan insan sûretinde tecessüm etmiş bir tanrı olduğunu iddia edecek kadar ileri gitmiştir. Hayatının büyük bir kısmını seyahatle geçirdiği bilinmekte ve yine abartmalı olarak Hindistan, Kafkasya ve Avrupa'yı dahi dolaştığına inanılmaktadır. Bu kaynaklara göre dört yıl Bâbil'de kalmış ve gerçekleştirdiği mûcizelerle Bâbil'in ünlü büyücülerini dahi şaşırtarak onlara kendi büyüklüğünü kabul ettirmiştir. İslâm kaynaklarında ise adının Balînûs, Abullûniyus, Afûlûniyus ve Ablus gibi değişik biçimlerde yazıldığı ve genellikle matematikçi Apollonios (Pergeli) ile karıştırıldığı, bazı eserlerde ise bu karışıklığı önlemek için "el-hakîm", "el-kebîr" ve "sâhibü't-tılısmât" sıfatlarıyla anıldığı görülmektedir (bk. İbnü'n-Nedîm, s. 372, 422).

Apollonios'un ahlâk sahibi kişiliği ve nefsine hâkim kuvvetli karakteri ile halk arasında efsaneleşmiş olması, ölümünden yüz yıl sonra onun bir devlet politikasıyla, çok tanrılı Roma dinini yıpratmaya başlayan Hıristiyanlığın karşısına çıkarılmasına sebep olmuştur. Hıristiyanlığın gelişmesinden kaygı duyan siyasi otorite, Grek-Roma felsefe sistemi içinde bu dinin karşısında durabilecek en güçlü ekolün ancak ahlâkçı Stoacılık olabileceğini düşünmüş ve Hıristiyanlığın doğuşundan sonra yaşayan en popüler Stoacı'nın da Apollonios olması sebebiyle onu favori seçmiştir. Apollonios önce, Septimius Severus'un karısı İmparatoriçe Julia Domna'nın emriyle hatip Philostratus (ö. 240) tarafından tahminen 200 yılında kaleme alınan biyografik eserde beşeriyetin kurtarıcısı ve olağan üstü güçlere sahip bir insan olarak tanıtılmış, sonra Septimius Severus ile Julia Domna'nın oğulları Caracalla'nın (211-217) onun adına küçük bir mâbed yaptırması ve

daha sonra da Severus Alexander'ın (222-235) sarayın mâbedine heykelini diktirmesi suretiyle tanrılaştırılmıştır. III. yüzyılda, anti-hıristiyan yazar Hierocles (Nicomedialı) ise Philostratus'un kitabında anlattığı çok tanrıcı halk üzerinde fevkalâde etkili olan ve onların dinî duygularını coşturan Apollonios'un mûcizeleriyle şahsî özelliklerini Hz. Îsâ'nınkilerle kıyaslayarak onu hıristiyanlara da kabul ettirmeye çalışmıştır. III. yüzyılda birçok tapınakta tasvirleri bulunan Apollonios'a özellikle okulunu kurduğu Efesos'ta gerçek bir tanrı gibi tapıldığı bilinmektedir. Bütün bu çabaların Hıristiyanlığın yayılmasını yavaşlattığı söylenemezse de Stoacılığın bu dini en fazla etkileyen felsefe ekolü olduğu bilinen bir husustur (bk. EAm., XXV, 668). Ayrıca, Apollonios'un hararetle savunduğu Hint kökenli panteizm doktrini de İslâm tasavvufunda revaç bulmuş ve yaratılmışların tamamını tanrı sayan ana prensibi Allah'ın âlemde tecellisi şeklinde yorumlanıp İslâmî akîdelerle bağdaştırılarak "vahdeti vücûd" adıyla benimsenmiş ve özellikle Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) tarafından sistemleştirilmiştir. Apollonios'un "kendinin insan suretinde tezahür etmiş tanrı olduğunu" iddia etmesine benzer biçimde, İslâm mutasavvıfları arasından da "ene'l-Hak" (ben Hakk'ım) diyen Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) gibi vahdetiyeciler (vücûdiyeciler) çıkmıştır. Dolayısıyla panteist Apollonios'un bu doktrin sebebiyle, İslâm tasavvufunu etkileyen Grek-Roma filozoflarından biri olduğu ileri sürülebilir.

Eserleri. Apollonios'un kitapları orijinal halleriyle ele geçmemiş olup mevcutlarının tamamı, Grekçe asıllarının veya Süryânîce kopyalarının Arapça'ya yapılmış tercümelerinden ibarettir. Müslüman ilim adamlarının verdikleri veya Arapça'ya çevirdikleri adlarına göre ona mal edilen eserlerin başlıcaları şunlardır: 1. Kitâbü Sırri'l-halîka. Yaratılışın sırları üzerine yazılmış olan eserin aslının VI. yüzyılda Sercis er-Râsî (Re'sülaynlı/Reş'ainalı Sergius) tarafından Süryânîce'ye, ondan da 683 yılında kısa süre halifelik yapan ve Grek klasiklerinin tercümesini başlatan Hâlid b. Yezîd'in emriyle Arapça'ya tercüme edildiği sanılmaktadır. Kitabın Süryânîce tercümeye esas teşkil eden orijinali, mütercimin ifadesine göre bizzat kendisi tarafından, Apollonios'un simya üzerine yazdığı ve bugün literatürde Levhu'z-zümürrüd/Tabula Smaragdina (zümrüt levha) adıyla anılan bir risâlesi ile birlikte Tyana'da Hermes Trismagistos'tan alınmıştır. Câbir b. Hayyân'ın (ö. 148/765) ünlü külliyatını yazarken geniş ölçüde faydalandığı anlaşılan eserin, daha sonra Me'mûn zamanında (813-833)

Süryânî Eyyûb er-Ruhavî el-Abraş'ın (Job d'Edessa) Harranlı Sâbiî âlimlerinin eser ve fikirleri hakkında önemli bilgiler veren Süryânîce Ketaba de sīmatā (hazineler kitabı) adlı eserinden de istifade edilmek suretiyle genişletilerek tekrar Arapça'ya çevrilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Kitap ilk defa XVIII. yüzyılda S. de Sacy tarafından önemli kısımları Fransızca'ya çevrilerek yayımlanmış ("Le livre du secret de la créature par le sage Belinous", Notices et Extraits, IV [1799], 107-158), J. Ruska tarafından da XII. yüzyılda H. Sanctelleniensis adlı bir yazarın Latince'ye tercüme ettiği "Zümrüt Levha" sonuna eklenmek suretiyle bulunuş rivayetine uygun biçimde tekrar ilim âlemine tanıtılmıştır (Tabula Smaragdina, 1926). Dünya kütüphanelerinde otuz kadar yazması mevcut olan Sırrü'l-halîka'nın Türkiye'deki nüshaları, bu isimden başka Kitâbü'l-ʿİlel, Câmiʿu'l-eşyâ ve Tekvînü'l-halk ve ʿilelü'l-eşyâʾ adları altında İstanbul'da Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 2013), İstanbul Üniversitesi (AY, nr. 2419), Köprülü (nr. 872), Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 1199; Vehbi Efendi, nr. 2269) ve Ankara'da Sâib Efendi (nr. 1007) kütüphanelerinde bulunmaktadır. 2. Kitâbü'l-Esnâm (Kitâbü's-Sebʿa). Yaratılış, yedi gezegen ve sembolize ettikleri dünyadaki yedi maden üzerine yazılmış, simyaya ağırlık veren bir kitaptır. Hâlid b. Yezîd zamanında Arapça'ya, daha sonra da Farsça'ya çevrilmiştir. İbnü'n-Nedîm'den öğrenildiğine göre Câbir b. Hayyân çalışmalarını Apollonios'un bu eserindeki görüşlerine tamamen uygun olarak yapmıştır. Kitabın birbirinden farklı bölümler ihtiva eden başlıca Arapça yazmaları Ch. Beatty (nr. 4890) ve Kahire Talat (mec., nr. 419), Farsça yazmaları ise Tahran Asgar Mehdevî (mec., nr. 280) ve Tahran Dânişgâh (nr. 1977) kütüphanelerinde bulunmaktadır. 3. Miftâhu'l-hikme (hikmetin anahtarı). Bazı yazmalarında Apollonios'un İbn Bâlîs veya İbn Bel'uvân adlı öğrencisi tarafından telif edildiği kayıtlı bulunan felsefî bir eserdir. G. Levi Della Vida, Avrupa'da XVII. yüzyıldan beri tanınan Artefius'un Clavis Sapientiae (aklın anahtarı) adlı eserinin Miftâhu'l-hikme'nin Latince'ye yapılmış bir tercümesi olduğunu tesbit etmiştir (Ayasofya, nr. 2466, 2678), İstanbul Üniversitesi (AY, nr. 4145); Vatikan (ar., nr. 1485) Kahire (VI, 105, fel. 11 m, 12 m.) ve Meşhed (hik., nr. 250) kütüphanelerinde bulunmaktadır. 4. Kitâbü Talâsımı Balînâs el-Ekber. Yıldızların insanın kaderi üzerine etkilerini konu alan astrolojik bir eserdir. Adları bilinmeyen mütercimler tarafından İngilizce'ye (Sloane 3826) ve iki defa da Latince'ye (Carmody 73, Slone 3848) çevrilmiştir. Başlıca iki yazması Paris (MS. 2250) ve Berlin (Ahlwardt

5908) kütüphanelerindedir. 5. Kitâbü'l-Filâha. Burçlarla ayın konaklarının (menâzilü'l-kamer) mevsimlerin ve belirli günlerin oluşumuna etkilerini anlatan ziraî takvim niteliğinde astrometeorolojik bir eserdir (Madrid, Acad., Coll. de Gayangos 30). 6. Risâle fî teʾsîri'r-rûhâniyyât fi'l-mürekkebât ve aʿmâli's-suver ve defʿi'l-emrâz ve hulûlihâ. Burçların ve semavî güçlerin dünyevî nesnelerle hastalıklar üzerine yaptıkları etkileri inceleyen astrolojik bir kitaptır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1987, Vehbi Efendi, nr. 892; Escurial, nr. 921; İskenderiye Belediyye, nr. 3720 C; Haydarâbâd Âsafiyye, nîr., nr. 207). 7. Tekvînü'l-meʿâdin. Madenlerin yaratılışı ve gezegenlerle ilişkileri üzerine yazılmış olup aslında Sırrü'l-halîka'nın müstakil hale getirilmiş bir bölümüdür (Ch. Beatty 4890). 8. el-Medhalü'l-kebîr ilâ risâleti't-Talâsım. Kitâbü Talâsım'a benzer nitelikte, kaderin yıldızlarla olan ilişkisini işleyen astrolojik bir eserdir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1987, nr. 1987/2, Vehbi Efendi, nr. 892; İskenderiye Belediyye, nr. 3720 C/3; Escurial, 921; İbrânîce trc. Paris, Hebr. 1016). 9. Mushafü'l-ʿasr (Escurial, 926).

Yukarıdakilerin dışında, İbnü'n-Nedîm'in adını Kitâbü Rûfus fî tedbîri'l-menzil li-Balûniyûs şeklinde zikrettiği ekonomiye dair bir kitap başta olmak üzere daha başka eserler de Apollonios'a nisbet edilmektedir. Ancak bunların ona aidiyeti çeşitli tartışmalara yol açacak derecede şüphelidir (geniş bilgi için bk. Sezgin, bibl.; Plessner, s. 995).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 372, 422; H. Suter, Die Mathematiker, Leipzig 1900, s. 3, 208; Sezgin, GAS, III, 230-231, 354-355; IV, 77-91, 417-418; VI, 102-103; VII, 64-66, 227-229, 318-319; G. Sarton, Introduction, New York 1975, I, 320; T. J. de Boer, The History of Philosophy in Islam, New Delhi 1983, s. 75; Muhammed Muslehuddin, Islam, its Theology and the Greek Philosophy, Lahore 1984, s. 57-63; Süleyman Hayri Bolay, Felsefî Doktrinler Sözlüğü, İstanbul 1987, s. 207-209, 256-257, 292-294; a.mlf., Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi, Ankara, ts., s. 346-

376; B. Carra de Vaux, “Belînûs”, İA, II, 491; P. Kraus, “Câbir”, İA, III, 3-5; Ahmet Ateş, “Muhyiddin Arabî”, İA, VIII, 535-555; L. Massignon, “Tasavvuf”, İA, XII/1, s. 26-31; A. H. Armstrong, “Apollonius of Tyana”, EBr., II, 123; M. Plessner, “Balınus”, EI^2 (İng.), I, 994-995; M. E. Reesor, “Stoics”, EAm., XXV, 665-668; G. L. Carey, “Apollonius of Tyona”, The New International Dictionary of the Christian Church, Michigan 1974, s. 57; “Apollonios (Tyanalı)”, Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi, İstanbul 1983, I, 368-369.

Sargon Erdem

A POSTERİORİ

(bk. BA’DÎ)

A PRİORİ

(bk. KABLÎ)

AR

(bk. HAYÂ)

A‘RÂB

الأعراب

Çölde konar göçer olarak yaşayan Araplar, bedevîler.

Kur’ân-ı Kerîm’de on yerde (et-Tevbe 9/90, 97-99, 101, 120; el-Ahzâb 33/20; el-Feth 48/11, 16; el-Hucurât 48/14) geçen bu kelimeye hadislerde de sıkça rastlanmaktadır. Arab kelimesi bir ırkın ismi olmakla beraber bu ırkın köy ve şehirlerde yaşayanlarına arab, çölde (bâdiye) yaşayanlarına ise a‘râb (bedevî) denir.

Arap dil âlimi Sîbeveyhi, a‘râb kelimesinin tekili olmadığından nisbet halinin a‘râbî şeklinde kullanıldığını söyler ki bu durumda o gruba mensup bir tek kişiyi de ifade eder. İbn Manzûr bu görüşü naklettikten sonra fasih kullanışta a‘râbın çoğulunun e‘ârîb olduğunu kaydeder. Yine İbn Manzûr’a göre, daha önce çölde yaşamış olsalar bile, köy ve şehirlere yerleşmiş oldukları için muhacir ve ensardan olan sahâbîlere a‘râb denilemez; gerçek a‘râbîler de (bedevîler) zaman zaman ihtiyaçları için şehre inseler dahi çöllerdeki vahaları yurt edindiklerinden ve çadırlarda yaşamaya alışkın olduklarından a‘râbî vasfından kurtulamazlar (geniş bilgi için bk. BEDEVÎ).

Mekke’nin fethinden önce, Medine’ye hicret etmenin farz olduğu ilk dönemlerde muhacirler savaşa katılmasalar bile zekât, ganimet ve fey*den pay alıyorlardı. Çölde yaşayan bedevîler ise ancak savaşa katıldıkları zaman ganimete hak kazanırlardı. Ayrıca cihad ve umumi seferberlik halinde muhacirler savaşa katılmakla mükelleftiler; bunlar yeterli olduğu sürece bedevîlerin savaşa katılma mecburiyeti yoktu.

A‘râb kelimesinin Kur’ân-ı Kerîm’de pek çok yerdeki kullanılışının zihinlerde bıraktığı imaj cahil, görgüsüz, katı ve inatçı insan tipidir. Medenî ve içtimaî hayatın gereklerinden habersiz, usul ve nizam tanımayan tutum ve davranış sahiplerini ifade eden bu kelime, genel olarak Allah ve Resulü’nün hoşnut kalmadığı kişi ve toplumlara alem olmuştur. İlgili

âyetlerden anlaşıldığına göre, bedevîlerin Hz. Peygamber ve İslâm'a karşı tavırları hemen her zaman kendi menfaatlerini gözetme esasına dayalı olmuştur. Bunlar önceleri Arabistan yarımadasındaki nüfuzu sebebiyle Kureyş'in yanında yer almışlar, daha sonra İslâm'a temayülleri ise genellikle menfaatleri doğrultusunda gerçekleşmiş ve görünüşte kalmıştır. Diğer taraftan bedevîlerin hayat tarzları gereği müslümanlarla fazla temasta bulunmamaları ve Resûlullah'ın sohbetinden uzak kalmaları da onların İslâm'ı anlama ve yaşamaları hususunda aleyhlerine bir durum doğurmuştur. Bununla beraber Kur'ân-ı Kerîm'de, iman edip de hayırlı işlere yardımcı olan bedevîlerden övgüyle bahsedilmiştir (bk. et-Tevbe 9/99).

Fıkıh âlimleri cehaletleri, sünnet ve âdâba yabancılıkları sebebiyle namazda a'râbîye uymanın mekruh olduğunu söylemişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, es-Sıhâh, "Arab" md.; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "Arab" md.; Lisânü'l-ʿArab, "Arab" md.; Kurtubî, Tefsîr, VIII, 232; Ahmet Özel, "Hicret'in Fıkhî Yönü", Diyanet Dergisi, XIX/3, Ankara 1983, s. 31-32; Ömer Rıza Doğrul, "Â'râb", İTA, I, 457-459.

Orhan Karmış

ARABA

Başta Türkçe olmak üzere Arapça ve Farsça bazı kaynaklarda da geçen kelimenin menşei hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Türkçe'nin Âzerî, Kaçar, Çağatay lehçelerinde de aynı şekilde kullanılan bu kelime, küçük telaffuz farklarıyla Balkan ve Slav dillerine de geçmiştir. Şekli ve kullanılış tarzı büyük değişikliklere uğramakla birlikte araba çok eski çağlardan beri çeşitli memleketlerde bilinmektedir. Bu arada Türkler'in ve Moğollar'ın yaşadığı Orta Asya bozkırlarında da eskiden beri kullanılmakta olup bölge halkının günlük hayatında önemli rol oynamıştır. Bu bölgede iki türlü arabanın bulunduğu bilinmektedir. Biri sürücünün arkaya oturup dizginle idare ettiği Hârizm ve Kâşgar arabası, diğeri ise sürücünün at üzerine binip kısa gem ile idare ettiği Türkistan ve Hokand arabasıdır. İbn Battûta Kırım'da halkın dört tekerlekli, at, öküz ve deve ile çekilen araba kullandığını bildirmektedir. İbn İyâs arabanın Osmanlı Türkçesi'nden Arapça'ya geçtiğini ve deve, at, öküz gibi hayvanlar tarafından çekilen tahtadan yapılmış tekerlekli bir vasıta olduğunu yazmakta, yine aynı müellif Yavuz Sultan Selim'e karşı savaşan Memlüklü ordusunda darpzen taşıyan ve öküzlerle çekilen 100 kadar tahta arabanın bulunduğundan söz etmektedir.

Osmanlılar'da çok eski tarihlerden itibaren araba kullanıldığı bilinmektedir. Anadolu ve Rumeli'de yük taşımacılığında genellikle uzun mesafeler için deve, kısa mesafeler için araba tercih edilirdi. XVI. yüzyıl ortalarında Anadolu'yu gezen Busbeck göçebelerin de araba kullandıklarını, hatta araba içinde barındıklarını yazmaktadır. Balkan şehirlerinde yaşayan Tatarlar da yaygın olarak kendi işlerinde araba kullanmışlardır. Bazan da mîrî eşya ve erzak naklinde kiralık araba kullanılmıştır. Bu konuda çeşitli yerlerin kadılarına gönderilmiş hükümler bulunmaktadır. Menzil teşkilâtında da zaman zaman arabadan faydalanıldığı görülmektedir. Ulaklar genellikle beygir kullanmakla birlikte ellerinde tuğralı ahkâm taşıyanlara araba da verilirdi. XIX. yüzyılda posta teşkilâtının kurulmasından sonra bu teşkilâtta yer yer araba kullanılmaya başlanmıştır.

Askerî alanda arabadan büyük ölçüde faydalanılmış, büyük topların nakli

için top arabacıları ocağı teşkil edilmiştir. Kapıkulu ocaklarının yaya zümresinden olan bu ocağın hangi tarihte kurulduğu kesin olarak bilinmemekle beraber Fâtih'in İstanbul kuşatmasında ve Akkoyunlular üzerine yaptığı seferde ağır topları arabalarla taşıdığı bilinmektedir. Böylece top arabacılarının yaklaşık XV. yüzyıl sonlarında ocak halinde mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Tophane'de bulunan imalâthanede top arabaları topların ağırlıklarına ve şekline göre yapılırdı. Devlet ihtiyaç duyduğu arabaları yaptırmak için zaman zaman araba imalinde ün kazanmış yerlerden gereği kadar araba ustası getirtirdi. Bu hususta en tanınmış yerlerden biri Vize kazası idi. Vize kadısına hitaben yazılan 972 (1564) ve 980 (1572) tarihli hükümlerde, Serken köyü zimmî*lerinden mîrî top arabaları imalinde çalıştırılmak üzere otuz ustanın alet ve edavatıyla İstanbul'a gönderilmesi istenmektedir (BA, MD, VI, hk. 138; XXI, nr. 7). XVI. yüzyılda top arabaları için gerekli döşeme ağacı Pojega ve Sirem'den getirtildiği gibi top arabaları beygirleri için çuhaların altına konan kepenek de Yunanistan'da Tırhala ve Fener taraflarında yapılırdı. Top arabalarının güçlü ve dayanıklı atları genellikle Eflak ve Boğdan'dan tedarik edilir, bazan Tuna topraklarındaki sancak ve kazalarla Dobniçe ve Deliorman bölgelerinden de alınırdı.

Seferler sırasında arabalar başta top nakli olmak üzere çok çeşitli işlerde kullanılmıştır. Meselâ Sigetvar Seferi'nde 280 adet şâhî darpzen topunun top arabaları ile nakledildiği bilinmektedir (Selânikî, s. 28). Rumeli'ye yapılan seferlerde mühimmatın Tuna'dan şayka adı verilen gemilerle nakledilmesi esas olmakla birlikte Tuna'ya kadar taşınması genellikle arabalarla yapılırdı. Sefer sırasında hasta ve yaralıların nakli, cenazelerin taşınması da aynı şekilde arabalarla sağlanırdı. Şehirde eşya nakli için de yine araba kullanılırdı. Meselâ 1593'te III. Murad'ın emrine karşı gelen zümrenin mallarının müsadere edilmesi üzerine elbiseleri araba ile bit pazarına götürülüp cellâtlar tarafından satılmıştı (Selânikî, s. 304). Osmanlılar'da arabadan yük taşımacılığında yaygın olarak faydalanıldığı halde XVI. yüzyıl sonlarına kadar şehir içinde ancak zaruri durumlarda kullanılmıştır. Nitekim Kanûnî Sultan Süleyman yaşlılığı ve hastalığı sebebiyle son seferine araba ile gitmek zorunda kalmış, ancak şehir içinde arabaya binmek âdet olmadığından beyaz bir at üzerinde Davud Paşa sahrasına kadar gidip orada arabaya binmişti. Padişahın sefer boyunca üstü kapalı arabasından inmediği, hatta vefatından sonra da ölmüş olduğunu

askere duyurmamak için kendisine benzer bir şahsın araba içinden askere el salladığı bilinmektedir (Selânikî, s. 62). Askerî rütbe sahipleri ve muteber kimseler asla arabaya binmezler, eğer ihtiyarlık veya hastalık sebebiyle binmek zorunda kalırlarsa kendilerini halktan saklamak için arabanın perdelerini kapatırlardı. Seyahatlerde bile arabaya binilmez, genellikle at tercih edilirdi.

Saray hanımlarının XVI. yüzyıla gelinceye kadar İstanbul içinde dolaştıkları pek görülmezdi. Ancak bu yüzyılın sonlarında Vâlide Safiye Sultan'ın, oğlu III. Mehmed'i karşılamak veya uğurlamak, zaman zaman da gezmek için İstanbul içinde dolaştığı bilinmektedir. Vâlide Sultan'ın arabasını şehirde herkes tanırdı. Bu yüzden halk, talebe ve esnaftan çeşitli zümreler arabanın önünü keserek kendisine arzuhal ve mahzar* sunar, şikâyet ve dileklerini bildirirlerdi. Nitekim 1599'da Anadolu kazaskerliğine bağlı mülâzimler Safiye Sultan'ın arabasının önüne çıkarak rüşvet ve yolsuzluklarından şikâyet ettikleri Damad Muhyiddin Efendi'nin kazaskerlikten azlini istemişler ve neticede isteklerini elde etmişlerdi. Ayrıca Vâlide Sultan'ın arabasının önüne çıkan fakirlere araba içinden avuç avuç akçeler saçtığı da kaydedilmektedir (Selânikî, s. 613-614, 651, 827).

Bununla birlikte XVII. yüzyılda bile saray hanımlarının belirli merasimlerde binmeleri dışında kadınların şehir içinde araba ile dolaştıklarını söylemek mümkün değildir. 1612'de yapılan Ayşe Sultan'ın düğününde gelin ve yakınları, refakatlerinde bir araba bulunmasına rağmen ata binmişlerdir. Esasen İstanbul'un cadde ve sokaklarının darlığı da çok sayıda arabanın dolaşmasına elverişli değildi. Muhtemelen bu yüzden XVII. yüzyıl ortalarında Sultan İbrâhim İstanbul'da halkın araba ile dolaşmasını yasaklamıştı. Ancak XVII. yüzyıl sonlarına doğru araba saray hanımları tarafından daha yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır. Nitekim IV. Mehmed'in 1675 Edirne şenliğinde Hatice Sultan altı atla çekilen gümüş bir arabaya binmiş, ikişer atlı yirmi bir harem arabası onu takip etmişti. Ayrıca IV. Mehmed hasekisi Râbia Gülnûş Sultan için oldukça süslü tekerlekli gümüş kaplı bir araba yaptırmıştı. IV. Mehmed'in Edirne şenliğinde çeşitli esnaf zümrelerinin kullandığı arabalar Seyyid Vehbî'nin Surnâme'sindeki minyatürlerde görülmektedir (Surnâme, TSMK, III. Ahmed, nr. 3594).

Lâle Devri, İstanbul'da çok süslü arabaların yapılması ve yaygın halde

kullanılması açısından bir dönüm noktası teşkil etmektedir. Sâdâbâd'da Fransız özentisi köşkler ve saraylar inşa etmenin yanında yine Fransız asilzadelerini taklit ederek zarif binek arabaları yapılmış, bu arabaların ihtişamını konu alan şiirler yazılmıştır. Bu devirde III. Ahmed'in oğullarının sünnet düğününde şehzadeleri sünnet mahalline götüren araba altı at ile çekilen bir saray koçusu olup içerisi mükemmel şekilde döşeli ve altın yaldızlı idi. Bu dönemde böylesine süslü ve ihtişamlı saltanat arabalarında kullanılan malzeme ve arabaların maliyeti hakkında arşiv vesikalarından bilgi edinmek mümkündür. Nitekim harem-i hümâyun için üç yeni saltanat arabası yapılması ve kullanılacak malzeme ile ilgili 1136 (1723) tarihli hükümde ayrıntılı bilgi bulunmaktadır. Burada üç asma arabanın sandukaları, çuha örtüleri, mefruşatı, perdeleri, ipek kumaş, yastık ve minderleri, püskülleri ve tezhipleri, çeşitli renklerdeki boyaları, sanduka içerisinin altın işlemesi, kadifeleri, nakışları, koşum mühimmatı, saraç, nakkaş, zerger vb. ücretleri için 6135 kuruş masraf yapıldığı görülmektedir. Buna göre atların dışında her bir arabanın maliyeti 2045 kuruş tutmaktadır. O tarihlerde 1 kuruş 120 akçeye tekabül ettiğine göre bir araba için 240.000 akçe sarfedilmiş demektir. Daha önce 1709'da III. Ahmed için yaptırılan hintu tarzında bir araba için 3705 kuruş (440.000 akçe) sarfedilmiş, Fatma Sultan'ın gümüş arabasının sadece tamiri için ise 2566 kuruş (307.920 akçe) harcanmıştır (Bulut, s. 38).

XVIII. yüzyılın tanınmış müellifi ve gözlemcisi d'Ohsson arabanın kullanılışı ve Osmanlı toplumunun bu konudaki telakkisi hakkında önemli bilgiler vermektedir. Ona göre XVIII. yüzyıl sonlarında bütün imparatorlukta arabaya kadınlı erkekli binilen tek eyalet Eflak-Boğdan'dır. Bunun sebebi, arabanın yaygın şekilde kullanıldığı Avusturya ve Polonya'ya yakın olmalarıdır. Diğer bölgelerde ise arabaya sadece kadınların bindiğini belirten d'Ohsson, Türkler'in ve özellikle saray mensupları ve askerî erkânın arabaya istihfafla baktıklarını, onu bir rehavet sembolü saydıklarını, erkeğin bineceği tek vasıtanın at olduğuna inandıklarını kaydeder. Sarayda bulunan üç dört arabanın merasimlerde bile kullanılmadığını, III. Mustafa'nın iki, I. Abdülhamid'in bir kere arabaya bindiğini, bunun da İstanbul dışında olduğunu yazar. d'Ohsson'un belirttiğine göre ilmiye ricâli arasında yalnız şeyhülislâm ve kazasker araba ile dolaşabilirdi. Şeyhülislâmın arabası yeşil, kazaskerin arabası kırmızı çuha ile kaplı idi. Koçu denilen bu arabalar yaylı olmayıp ülke içinde imal

edilirdi. Süsü ve işçiliği çok sade olan bu arabalara binmek için basamak olmadığından arabanın arkasına asılı olarak taşınan iki üç basamaklı merdiven kullanılırdı. Bu arabalara en çok iki at koşulurdu.

Genellikle tahta çıkan yeni padişah cülûsundan birkaç gün sonra vâlidesinin Eski Saray'dan Topkapı Sarayı'na naklini isterdi. Bilhassa vâlide sultanlar ihtişam içinde araba ve tahtırevanla nakledilirlerdi. Nitekim III. Selim'in vâlidesi Mihrişah Sultan altı beygirli, perdelerle süslü bir araba ile Eski Saray'dan Topkapı Sarayı'na taşınmıştı. Nakil sırasında sultanların beraberinde giden arabalar da hayli fazla olurdu. Padişah kızı sultanlar gelin olduklarında Eski Saray veya Topkapı Sarayı'ndan Osmanlı hânedanına mahsus kırmızı atlas cibinlik içerisinde araba ile koca evine nakledilirlerdi. Saraya mensup hanımların arabalarla Edirne ve Bursa gibi uzak yerlere gitmeleri halinde yol boyunca emniyetlerinin sağlanması için kadı, nâib ve ilgililere emirler gönderilirdi (BA, MD, CLV, s. 276).

İstanbul içinde devlet adamları arasında arabaya binmek yalnız sadrazamlarla şeyhülislâm ve kazasker gibi ilmiye ricâline mahsus olduğu için diğer devlet ricâli ve gayri müslimlerden ancak kendilerine izin verilenler ata binerler, bunlar dışındaki görevliler ve halk işlerine yaya gidip gelirlerdi (Cevdet, Târih, X, 185-186). II. Mahmud döneminde ise kısmî bir serbestlik tanındığı için bazı memurlarla gayri müslimlerin süslü atlarla şehirde dolaştıkları ve mesire yerlerine gittikleri görülmeye başlandı. Avrupa'dan gelen ve 1825'e kadar sadece hükümdarlar tarafından kullanılabileceği belirtilen fayton arabalarını bu tarihten sonra saray ileri gelenlerinin ve devlet erkânının da kullanmasına müsaade edildi. II. Mahmud arabaya binmeyi âdet haline getiren ilk Osmanlı padişahı oldu. Onun saltanatında 1826'da çıkarılan ihtisab* ağalığı nizamnâmesinin arabacılarla ilgili bölümünde bu esnafın uymakla yükümlü oldukları hükümler ve giyecekleri elbiselerin şekli belirlendi. Abdülmecid devrinde ise araba ve özellikle Avrupa tipi arabalar İstanbul hayatında yaygınlaştı. Araba merakı âdeta bir salgın halini aldı. Bilhassa saray kadınlarının pek süslü saray arabaları ile şehir içinde gezinti yapmaları sıkça görülür oldu. Hatta devlet bu konuda bazı tedbirler almak zorunda kaldı. Padişahın emriyle Serasker Rızâ Paşa, saray kadınlarının arabaya binmelerine engel olmak için saray arabalarını zincirlerle birbirine bağlattı (Cevdet, Ma'rûzât, s. 13). Avrupa'da tahsil yapanların veya sefaretle Avrupa'da bulunanların

gittikleri yerlerde gördükleri arabaları Osmanlı başşehrinde de görmek ve kullanmak istemeleri, yabancı arabayı İstanbul'da yaygın hale getirdi. Yabancı devlet adamlarının kullandıkları elçilik arabalarının da bunda önemli rolü oldu. Tanzimat döneminin ikili sistemi araba konusunda da kendini gösteriyordu. Alafranga modasını benimseyenlerle eskiye bağlı kalanların bindikleri arabalar birbirinden farklı idi.

Abdülmecid çeşitli vesilelerle Avrupaî arabalara biniyor, ancak cuma selâmlığına at üzerinde gidiyordu. 1844'te imtihanları takip etmek için Mektebi Tıbbiyye'ye gidişinde dört beyaz atla çekilen arabayı bizzat kendisi kullanmıştı. 1856 yılında İngiltere elçiliğinde verilen baloya da saltanat arabası ile gitmişti. Sultan Abdülaziz'de de Avrupa dönüşünden sonra araba merakı başlamış, hatta Avrupa hükümdarları gibi saltanat arabaları serisi oluşturmak için faaliyete girişmişti. Bunun için Fransa ve İngiltere'den örnekler getirtildi, İtalya kralı da özel olarak yaptırdığı bir arabayı padişaha gönderdi. Bu dönemde araba kullanımı iyice yaygın hale geldiğinden devrin gazetelerinde araba satış ilânları çıkmaya başladı. Recâizâde Mahmud Ekrem Araba Sevdası adlı romanında toplumun belli bir kesiminde arabanın oynadığı rolü anlatmaktadır. Taşra şehirlerinde ise bazı istisnaları dışında henüz geleneksel Osmanlı arabası kullanılmaktaydı.

II. Abdülhamid'e kadar Osmanlı padişahları cuma selâmlığına at üzerinde giderken ilk defa bu padişah araba ile gitme usulünü getirdi. II. Abdülhamid'in diş ağrısı sebebiyle yüzünün şişmiş olmasından dolayı 3 Aralık 1876'da araba ile Ayasofya Camii'ne cuma selâmlığına çıkmasıyla bu gelenek başladı. Abdülhamid cuma selâmlığına dört atlı bir saltanat arabasıyla gider, fakat namazdan sonra Yıldız Sarayı'na iki atlı bir araba ile dönerdi. Saltanat arabasında karşısına yüksek devlet ricâlini oturttuğu da olurdu. Namazdan sonra bazan gezintiye çıkar, dönerken genellikle arabayı bizzat kendisi kullanırdı. Abdülhamid'in saltanat arabasına 21 Temmuz 1905 tarihinde Ermeniler tarafından bomba yerleştirilmesi de cuma selâmlığı sırasında olmuştu. Olaydan sonra sultan iki atla çekilen bir başka arabayı soğukkanlılıkla bizzat kendisi kullanmış, halkı selâmlayarak saraya dönmüştü.

XX. yüzyıl başlarında İstanbul'da kullanılan arabaları saray, konak ve kira arabaları olmak üzere üç gruba ayırmak mümkündür. Saray arabalarının

başında saltanat arabaları gelirdi. Çifte dört atla çekilen bu arabaların arabacısından iç ve dışının dekoruna kadar her türlü malzemesi çok farklı idi. Konak arabalarının da çeşitli tipleri mevcuttu. Bazı konaklarda erkek ve kadınların bindikleri farklı değer ve türlerde birkaç araba bulunurdu. Kiralık arabalar ise lüks arabalar ve piyasa arabaları olmak üzere iki tipti. Lüks arabalar piyasa arabası olarak çalışmaz, piyasa arabalarına binmek istemeyenlere konak arabası gibi yüksek fiyatla kiraya verilirdi. Bunların eskiyenleri de piyasa arabası olarak kullanılırdı. Arabaların belediye tarafından verilen bir plaka numarası ve belli durak yerleri vardı.

Anadolu şehirlerinde otomobil ve belediye otobüslerinin yaygınlaştığı 1960'lı yıllara kadar fayton adı verilen ve iki atla çekilen üstü körüklü binek arabası yaygın olarak kullanılmıştır. Turistik bölgelerde hâlâ kullanılan ve karşılıklı ikişer kişiden dört kişinin oturabildiği bu kira arabalarında arabacıların şehrin semtleri için alacağı ücretler belediye tarafından tesbit ediliyordu. Bugün Anadolu şehir ve kasabalarında eski otomobil tekerleği takılmış yük arabaları hâlâ kullanılmakta ise de giderek artan motorlu taşıtlar karşısında onların da tarihe karışacağı muhakkaktır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, III, hüküm 48, 185, 210, 911; VI, hüküm 138; XXI, nr. 7; XXVIII, hüküm 407; CLV, s. 276; BA, HH, nr. 41486, 41490, 41820; BA, Cevdet-Saray, nr. 430; Hariciye, nr. 4396, 4777; TSMA, nr. E 11844; İbn Battûtâ, Seyahatnâme, I, 361-364; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, V, 131; Busbeck, The Turkish Letters, Oxford 1968, s. 47; Selânikî, Târih (haz. Mehmet İpşirli), İstanbul 1989, s. 28, 50, 62, 304, 613-614, 651, 827; Peçevî, Târih, I, 266-267; II, 383-384; Râşid, Târih, I, 266-267; Seyyid Vehbi, Sûrnâme, TSMK, III. Ahmed Ktp., nr. 3594; d'Ohsson, Tableau général, II, 156-157; W. Eton, A Survey of the Turkish Empire, London 1799, s. 220, 288; C. White, Three Years in Constantinople, London 1846, III; T. Gautier, Constantinople, Paris 1853, s. 318; Cevdet, Târih, X, 185-186; a.mlf., Ma'rûzât, s. 13; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 226-227;

a.mlf., Kapukulu Ocakları, II, 97-112; Özdemir Nutku, IV. Mehmed’in Edirne Şenliği 1675, Ankara 1972, bk. Minyatürler; Çelik Gülersoy, Eski İstanbul Arabaları, İstanbul, ts. (Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu); Rukiye Bulut, “Lale Devrinde Araba Saltanatı”, BTTD, III/16 (1969), s. 34-38; Suraya Faroqhi, “Camels, Wagons, and the Ottoman State in the Sixtenth and Sevententh Centuries”, IJMES, sy. 14 (1982), s. 531-536; R. Ekrem Koçu, “Araba, Arabacı; Saray, Konak, Kira ve Yük Arabaları ve Arabacıları”, İst.A, II, 902-918; G. L. M. Clauson # M. Rodinson, “Araba”, EI^{2} (İng.), I, 556-558.

Mehmet İpşirli

ARABA SEVDASI

Recâizâde Ekrem'in Tanzimat'tan sonraki yıllarda İstanbul'da görülmeye başlanan alafrangalaşma merakını tenkit ettiği romanı.

Türk edebiyatında romantik akımın en güçlü temsilcilerinden biri olan ve gerek Zemzeme'ler gerekse Şemsâ ve Muhsin Bey adlı eserleriyle romantik ekole bağlı örnekler veren Recâizâde Ekrem, Araba Sevdası'nı 1885 yılında başlayan "Hayâliyyûn-Hakîkiyyûn" tartışmasından sonra iyice güçlenen realist akımın etkisi altında kaleme almıştır. Romanda alafranga, hayalperest ve gösteriş meraklısı bir Tanzimat genci olan Bihruz Bey'in hayat macerası çevresinde bu dönemde yetişen alafranga meraklısı köksüz, müsrif tiplerle alay edilmektedir. Hatta roman bir yönüyle, kahramanı Bihruz vasıtasıyla romantik akımla alay eden bir karakter de göstermektedir.

Bir paşanın oğlu olan Bihruz Bey, yirmi yirmi beş yaşlarında, babasının ölümü ile büyük bir servete konar. Devrin modası gereği bir Fransızca hocası tutar, bir araba satın alır ve sorumsuz bir mirasyedi hayatı sürmeye başlar. Yegâne zevki, şık giyinerek gösterişli arabasıyla mesire yerlerinde görünmektir. Çamlıca bahçesinin açıldığı gün, İstanbul'da bir benzeri olmayan arabasıyla oraya gider, bahçede Perîveş adlı düşkün bir kadına âşık olur. Ancak kibar ve zengin çevreden zannettiği kadını uzun süre göremez. Bu arada tek taraflı gelişen hayalî aşkı şiddetlenir, yemeden içmeden kesilir, hatta annesini bile unutur. Yalan söylemekten zevk alan arkadaşı Keşfî Bey ise bir gün kızın öldüğünü haber verince hayalinde bu ölümü kendi aşkıyla birleştirir ve kızın kendi yüzünden öldüğüne inanır. Bu arada tükenmez zannettiği serveti tükenmiş, hatta çok sevdiği arabasını bile satmak zorunda kal mıştır. Nihayet bir gün Şehzadebaşı'nda Perîveş'e rastlar ve ondan bütün gerçeği öğrenir.

Alafranga tiplerle alay etmek için yazılan romanda, şehrin zengin çevrelerinde yaygınlaşmaya yüz tutan yeni hayat tarzı da biraz mübalağalı bir şekilde tenkit edilmektedir. Bihruz'un çevresindeki şahıslar gerçekçilik bakımından onunla tezat teşkil etmekle beraber, bunlar arasında en dikkate

değer olanı, Fransızca hocası Mösyö Pierre'dir. Aslında ciddi, kültürlü, dünya siyasetiyle yakından ilgili bir adam olan Mösyö Pierre, Bihruz'un ders yerine kumar oynamak, açık saçık resimli kitaplar istemek, aşktan bahsetmek gibi sorumsuz davranışları karşısında, bu eli açık, saf müşteriyi kaçırmamak için onu alabildiğine istismar eder. Yazar bu tiple açıkgöz, sömürücü ve menfaatperest Batılı'nın zihniyetini sergilemek istemiştir. Olayın son derece az olduğu romanda yazar, realist akımın özelliklerine uygun dış mekân ve kıyafet tasvirlerine de geniş yer vermiştir. Recâizâde Ekrem bu romanıyla realist akıma uygun bir sosyal tenkit örneği vermek istemiş, modaya uyarak o günkü edebiyatta işlenen alafranga tipini tenkit etmiş, fakat roman sanatı bakımından fazla başarılı olamamıştır.

1896 yılında Serveti Fünûn mecmuasında (nr. 258-291, Şubat 1311-Eylül 1312) resimli olarak tefrika edildikten sonra 1897'de kitap halinde yayımlanan Araba Sevdası yeni harflerle de birkaç defa basılmıştır (1940, 1967).

BİBLİYOGRAFYA

A. Hamdi Tanpınar, 19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1956, s. 475-499; Fethi Naci, 100 Soruda Türkiye'de Roman ve Toplumsal Değişme, İstanbul 1981, s. 39-46; İsmail Parlatır, Recâizâde Mahmut Ekrem, Ankara 1983; Berna Moran, Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış, İstanbul 1983, s. 59-71; Robert P. Finn, Türk Romanı [İlk Dönem: 1872-1900] (trc. Tomris Uyar), Ankara 1984, s. 87-99; Güzin Dino, "Recâizâde Ekrem'in Araba Sevdası Romanında Gerçekçilik", TM, XI (1954), s. 57-74.

Zeynep Kerman

ARABAN

عربان

Türk mûsikisinde bir makam.

İki değişik dizisi olduğu için iki şekilde tarif edilir: 1. Nevâ perdesi üzerindeki bayâti makamı seyrine uşşak dörtlüsü, 2. Nevâ perdesi üzerindeki hicaz beşlisine uşşak dörtlüsü ilâvesinden meydana gelir. Her iki dizinin de güçlüleri gerdâniye ve nevâ perdeleri, durağı dügâh perdesidir. Seyri inicidir.

Araban makamı dizileriAraban makamı Türk mûsikisinde az kullanılmıştır. İkinci tür arabanla dizisi aynı, fakat seyri değişik olan karcığar makamı ile bayâti-araban ve arabankürdî birleşik makamları ise arabandan çok daha fazla kullanılmışlardır. Araban makamının her iki dizisine örnek olarak Neyzen İsmâil Dede'nin ağır düyek usulünde, Kâtib Çelebi'nin berefşan usulündeki peşrevleriyle Ahmed Avni Konuk Bey'in lenk fahte usulündeki "Ey nev-nihâl-i işve aşkınla kârım efgân" mısraı ile başlayan nakış ikinci bestesi gösterilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Hızır Ağa, Tefhîmü'l-makamât fî tevlîdi'n-nağamât, TSMK, Hazine, nr. 1793, vr. 16[a]; Abdülbâkı Nâsır Dede, Tedkîk ü Tahkîk, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1242/1, vr. 21b; H. Sadettin Arel, Türk Musikisi Nazariyatı Dersleri, İstanbul 1963, s. 93; M. Ekrem Karadeniz, Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları, Ankara 1983, s. 101-102, 367-370.

Cinuçen Tanrıkorur

ARABESK

İslâm ve Türk tezyinatındaki girift süsleme tarzı.

İslâm tezyinatında ve Avrupa Rönesans mimarisinde görülen stilize bitki, hayvan ve geometrik süs unsurlarıyla yüklü bir şekilde hazırlanmış kompozisyonlar genellikle arabesk olarak adlandırılmaktadır. Batı ülkelerinde bu tür girift süslemelerin Arap tarzını ifade ettiği şeklindeki bir genelleme, bütün müslüman topluluklara ait tezyinî sanatların aynı ad altında toplanmasına yol açmış ve buna göre Hindistan'dan İspanya'ya kadar uzanan bölgelerde görülen süsleme tarzına arabesk denmiştir. İslâm tezyinatının kaynağı, yayılma alanları, esas ve mahiyeti bakımından bunun yanlış bir adlandırma olduğunun artık anlaşılmasına rağmen arabesk terimi günümüzde de yaygın bir şekilde kullanılmaktadır.

Arabesk terimi arab kelimesiyle Latince'de sıfat türeten -iscus ekinin birleşmesinden önce arabescus biçiminde ortaya çıkmış, bazan da rabesco şeklini alarak yaygınlık kazanmıştır. Cumhuriyet döneminden önce Türkçe'ye Fransızca'daki söyleniş tarzıyla girmiş olan kelime, sözlük ve ansiklopedilerin birçoğunda "Arap tarzı süsleme, değişik süs elemanlarının girift bir şekilde birbiriyle kaynaşması" şeklinde tarif edilmiştir. Ayrıntılı bilgiler veren yabancı ansiklopedilerde ise ileri sürülen örnek ve bilgilerin birbirini tutmadığı, arabeski meydana getiren unsurlar konusunda bir görüş birliğine varılamadığı anlaşılmaktadır. Söz konusu yayınlarda ayrıca mauresque, saracenic ve grotesque gibi maddelere atıf yapılması, bu kavramın tarihî kaynağı ve terminolojik menşei hususunda bazı tereddütlerin mevcut olduğunu da göstermektedir.

Terimi ilk defa kullanan Avrupalı yazarlar, İslâm topluluğunun bir üyesi olan Arap kavminin adından yola çıkarak, nerede ve ne zaman yapılmış olursa olsun İslâm tezyinatının hemen bütününe arabesk adını vermişlerdir. Seyahatnâme, hâtırat, diğer kitap ve ansiklopedilerde bu terimi açıklamak üzere kullanılan gravür ve çizimler İspanya, Fas, Hindistan, İran ve Anadolu gibi birbirlerine çok uzak çevrelerden alınmıştır.

Arabesk kelimesinin ilk defa ortaya çıkışı ve bugünkü anlamıyla kullanılışı XIV. yüzyıl ortalarına kadar inmektedir. Kelime muhtemelen ilk defa İtalyan yazarı Giovanni Bocaccio'nun Decameron (1350) adlı eserinde arabesco şeklinde kullanılmıştır. Daha XIV. yüzyılın ortalarında, yani Decameron'un Avrupalı hümanistler tarafından okunduğu günlerde, bu terimle "Doğu ile ilgili, Araplar'a ait" bir kültür unsurunun anlatılmak istendiği okuyucu tarafından biliniyordu. Decameron'un çeşitli dillere yapılan tercümelerinde bu terim "Saracen fashion" (Doğu tarzı) ve "Arabian clothes" (Arap kıyafeti) şeklindeki ifadelerle aktarılmıştır.

XIV. yüzyıldan başlayarak terimin İtalyan kültür çevrelerinde kendini göstermesi ve bu dilin klasik eserleri aracılığıyla yayılmaya başlaması, İtalya yarımadasının jeopolitik ve ticarî münasebetlerde oynadığı rol ile yakından ilgilidir. Ortaçağ boyunca Batı Akdeniz'e doğru gelişen İslâm fetihleri, İtalyan şehirlerinin İslâm devletleriyle olan ticarî münasebetleri, bu arada çok çeşitli Doğu eşyasının yarımadaya getirilişi, Doğu tarzındaki sanat eserlerinin yakından tanınmasına da yol açmıştır. Sonuç olarak, askerî fetihler ve ticaret malları yanında, İslâm-Arap toplumunun hayat tarzı ve zevkine uygun olarak üretilmiş eşya ile birlikte moda olan pek çok şey yeni isimler almış, arabesk de bunlardan biri olmuştur.

Jeopolitik mevkii bakımından İtalya'ya benzeyen İspanya, İslâm ordularının ayak bastığı ve büyük bir müslüman nüfusun yerleştiği, hatta müslüman sultanların devlet kurdukları bir ülke olmasına rağmen, arabesk kelimesinin bu dile İtalyanca'dan geçtiği ve ilk defa 1567 yılında kullanıldığı kabul edilmektedir. İspanya'daki İslâm eserlerinin tezyinatı ve özellikle Elhamra Sarayı'nın süslemeleri uzun süre Avrupalılar'ın hayranlığını çekmiş olacak ki bazı yayınlarda Endülüs sanatındaki süslemeler elhamresque adıyla tanımlanmıştır. XVI. yüzyıl içinde Doğu-İslâm sanatı Avrupa'da moda halini alınca, özellikle Kanûnî Sultan Süleyman devri Osmanlı sanatı kaçınılmaz etkilerini göstermiş, bu sanatın çekiciliğine kapılan pek çok Batılı sanatkâr İznik çinileri, halılar, cilt kapakları, sedef kakmalar ve metal işlerinden kopyalar ve uyarlamalar yaparak arabesk çalışmışlardır. Avrupa'ya ihraç edilen Doğu eşyasını esas alarak çalışan A. Dürer, N. Zoppino, F. Pellegrino ve P. Flötner gibi sanatçıların baskı desenlerini, İslâm sanatının orijinal örneklerinden ayırt etmek âdeta imkânsızdır. Bu tür denemeler yapan sanatçılara Hirschvogel,

H. Holbein ve Genç Holbein'i de ekleyebiliriz. Doğu'dan gelen halı, kilim, diğer tekstil ürünleri ile birlikte kitap ciltleri gibi çeşitli eşyalar da Avrupalı sanatçılar tarafından model olarak alınınca bunlar müzik ve edebiyatı da etkilemiş, böylece arabesk terimi Avrupa sanat kültürüne daha geniş bir şekilde yerleşmiştir.

Arabesk kelimesinin XIX. yüzyıl Avrupa edebiyatında belirttiği karakter ve estetik kuruluş önceleri sadece İslâm süslemelerini ifade etmekteyken zamanla İslâmî olmayan dekorasyon tarzları için de kullanılmaya başlanmıştır. Rönesans ve onu takip eden yıllarda antik merkezlerde, özellikle Pompeii, Herculaneum ve Roma gibi şehirlerde ele geçen plastik eserlerin bir kısmı da arabesk olarak nitelendiriliyordu. Böylece Avrupaî arabesk olarak adlandırabileceğimiz yeni bir kategori sanat diline yerleşmeye başladı. Antik buluntular arasında kıvrımdal (rinceau), insan ve hayvan figürlerinin de yer aldığı bitkisel kompozisyonlar, Doğu kaynaklı olmamakla birlikte, yoğun ve karmaşık bir yapı gösterdiğinden İslâmî arabeski hatırlatmaktaydı. Avrupaî arabesk olarak adlandırabileceğimiz bu türün en güzel örneklerini Bramante, Rafael, P. Flötner ve G. Romano gibi sanatçılar yeni yorumlarla tekrar ele almışlardır. Bazı Avrupa yayınlarında, Doğu kaynaklı asıl arabesk ile bu ikinci tür birbirinden ayrı tutulmakta, birine "autentic arabesque", diğerine ise Roma kökenli "grotesque"den kaynaklanan arabesk denmektedir. Başta çağımızın Fransız edebiyatçıları Baudelaire, Chateaubriand, Balzac, Flaubert, Hugo, Michelet ve Lamartine olmak üzere, aralarında Alman yazarı Goethe'nin de bulunduğu pek çok Avrupalı edebiyatçı bu terimi kullandılar. Bu dönemde arabesk Doğu tarzı resim, müzik, heykel ve bu tarzın etkisinde ortaya çıkmış bütün sanat eserleri için kullanılmıştır.

Arabesk terimi XIX. yüzyıl başlarından itibaren Türkçe sözlüklerde de yer almaya başlamıştır. C. Esat Arseven Sanat Kamusu'nda, arabesk denince yalnızca geometrik süslemelerin anlaşılması gerektiğini savunur. Sanat Ansiklopedisi'nde ve Les Arts Décoratifs Turcs'de ise arabeski daha etraflıca tartışır. Yazar terimi Türkçeleştirerek "girift tezyinat", "girişik bezeme" ve "Türk yolu"nu teklif etmekle birlikte, Batı dillerinde kökleşmiş ve yaygınlık kazanmış olan arabeski kullanmak zorunda olduğunu da kaydetmektedir.

Günümüz araştırmacıları arasında Anadolu Türk sanatı hakkında geniş muhtevalı çalışmalarıyla tanınan Oktay Aslanapa arabesk için, “kesintisiz kıvrımlar yaparak ilerleyen bütün İslâm dekorasyonunun yaygın karakteri” tarifini vermektedir. Anadolu Selçuklu dinî yapılarındaki çini süslemelerini inceleyen M. Meinecke, kendi içinde bir bütün teşkil eden ve yalnızca sınırlı alanlar içinde kullanılan bitkisel unsurları arabesk olarak tanımlar. Yine Selçuklu sanatını konu alan kitabında, T. T. Rice, arabeskin İbn Tolun Camii’nde kullanıldığını, sonra da Selçuklu dekorasyonlarında önemli bir yer tuttuğunu belirtir.

Görüldüğü üzere arabesk terimi bugün bile farklı anlayışlarla kullanılmakta ve bu farklılıklar bir etimolojik menşe farkına dayanmaktadır. Genel anlamda ise İslâm milletlerinin kullanmış oldukları süslemelerin Arap kavminin mirası olarak gösterilemeyeceği kanaati paylaşılmaktadır.

Esasında şimdiye kadar sadece arabesk adıyla tanımlanan örneklerin “İslâm tezyinatı” başlığı altında toplanması fikrinden hareket etmek doğru olur. Genel olarak İslâm tezyinatı adını verdiğimiz malzemenin bağlı olduğu bölge veya devir özelliğine göre Emevî, Fâtımî, Endülüs, Büyük Selçuklu, Anadolu Selçuklu ve Osmanlı gibi adlarla anılması ilmî gerçeklere daha uygundur. İslâm ülkelerinin her birinde farklı bir süsleme anlayışı olduğu açıktır. Ancak tezyinatın kompozisyon şeması ve esası bütün İslâm dünyasında aynıdır. Şekillerin gelişme istikameti, birleşme, çoğalma ve yüzey üzerindeki yayılma prensipleri Afganistan’dan İspanya’ya kadar birbirine benzer. Bölge farklılığı, sadece tezyinata katılan unsurların sayısı ve çeşitlerinde söz konusudur. Bazı ülkelerde bitki motifleri ağır basarken bazı bölgelerde hayvan motifleri fazlaca yer tutabilir. Aynı şekilde farklı malzemelerde halı, kilim, ahşap, maden ve taş süslemelerde de bu değişkenlik kendini belli eder.

İslâm tezyinatında yer alan bütün şekiller ve bunların kompozisyon tarzları, müslüman milletlerin sanatlarında ölçülerini ve tekniğini bulmuştur. Motiflerin sınıflandırılması yapılmış, terimleri belirlenmiştir. Bütün bu hususlar arabesk gibi bir genellemeye gitmenin gereksiz olduğunu göstermektedir. Bugün için terimin anlamı ve biçim değeri bakımından gerçek bir karşılığı olmadığı da anlaşılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

G. Rigutini, Vocabulario Italiano della Lingua pulota, Frienze 1865, s. 85; Şemseddin Sâmi, Kāmûs-ı Fransevî, İstanbul 1318, s. 126; Celâl Esad [Arseven], San‘at Kamusu, İstanbul 1340-41, s. 21; a.mlf., Les Arts Décoratifs Turcs, İstanbul 1952, s. 44; a.mlf., SA, I, 9394; V, 2119; A. Hatzfeld # A. Darmsteter, Dictionnaire Général de la Langue Française, Paris 1924, s. 24; R. Riefstahl, Turkish Architecture in Southwestern Anatolia, Cambridge 1931, s. 28, resim 37, 216; H. Gardner, Art Through Ages, New York 1936, s. 362, 366, 368; F. Palazzi, Nouissimo Dizionario della Lingua Italiana, Milano 1939, s. 91; Nouveau Petit Larousse Illustré, Paris 1947, s. 55; E. Kühnel, Die Arabeske, Wiesbaden 1949; a.mlf., EI² (İng.), I, 558-561; R. Landau, “The Arabesque, the Abstract art of Islam”, The American Academy of Asian Studies, San Fransisco 1955; F. S. Meyer, Handbook of Ornament, New York 1957; E. Atiyah, The Arabs, Edinburgh 1958, s. 64; T. T. Rice, The Seljuks in Asia Minor, New York 1961, s. 159; S. Battaglia # G. Bocaccio, Il Decameron, Torino 1966, s. 645; a.e. (trc. G. H. McWilliam), New York 1972, s. 809; a.e. (trc. J. Payne), Washington 1947, s. 683; Oktay Aslanapa, Turkish Art and Architecture, New York 1971, s. 333; Grand Larousse de la Langue Française, Paris 1971, I, 221; J. Strzygowski v.dğr., Eski Türk Sanatı ve Avrupa’ya Etkisi (trc. A. Cemal Köprülü), Ankara 1974, s. 38-102; W. Heyd, Yakın-Doğu Ticaret Tarihi (trc. Enver Ziya Karal), Ankara 1975, s. 103, 105, 108, 109, 111; J. Corominas, Breve Diccionario Etimologica de la Lingua Castellano, Madrid 1976, s. 59; J. Burckhardt, İtalya’da Rönesans Kültürü (trc. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1978, II, 29; B. Lewis, Tarihte Araplar (trc. H. Dursun Yıldız), İstanbul 1979, s. 141, 143; F. A. Brockhaus, Brockhaus Konversations Lexikon, Berlin 1982, s. 780-781; BSE, II, 407-408; Encyclopedia of World Art, London 1959, X, 833; E. Herzfeld, “Arabesk”, İA, I, 463-470; J. Meyer, Meyers Enzyklopedisches Lexikon, Mannheim 1971, II, 456; W. # R. Chambers, Chambers’s Encyclopaedia, London 1973, I, 514; EBr., II, 165-166; Hâdî Âlimzâde, “Ârâbisk”, DMBİ, I, 273-276.

Selçuk Mülâyim

A‘RÂBÎ

الأعرابي

Çölde yaşayan göçebe Arap.

(bk. A‘RÂB, BEDEVÎ)

ARABİSTAN

جزيرة العرب

Asya ile Afrika arasında yer alan dünyanın en büyük yarımadalarından biri.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

Asıl adı Şibhü Cezîreti'l-Arab (Arap yarımadası) iken kısaltma yoluyla Cezîretülarap şeklinde kullanılmıştır. Sadece el-Cezîre de denilmekte ve Türkçe'de buna benzer biçimde Arap yarımadası yerine kısaca Arabistan adı kullanılmaktadır.

Arabistan, özellikle Batı Arabistan, Allah'ın elçisi ve son peygamberi Hz. Muhammed'in dünyaya geldiği, yaşadığı, vahye mazhar olduğu ve risâletini tamamladıktan kısa bir süre sonra vefat ettiği yer olması bakımından bütün insanlık için dinî önemi olan bir bölgedir.

Arabistan'ın coğrafî durumu hakkında bilgi veren İslâm coğrafyacılarından Asmaî (ö. 217/832), sınırlarını tarif ederken yarımadayı Yemen, Necid, Hicaz ve Tihâme olmak üzere dört, İstahrî (X. yüzyıl) ise Hicaz, Necid ve Yemen olarak üç bölüme ayırmaktadır. Yarımadayı Hemdânî (ö. 334/945-46) ile Mukaddesî (ö. 375/985) Şam ve Yemen adıyla ikiye, Bekrî (ö. 487/1094) ile Yâkut el-Hamevî de (ö. 626/1229) daha ayrıntılı olarak yaptıkları tasnif ve sınırlandırmalarda Tihâme, Hicaz, Necid, Aruz ve Yemen adlarıyla beş bölüme ayırmaktadırlar. Zamanımızda siyasî şekillenmeler göz önüne alınarak Arap yarımadası Suudi Arabistan, Yemen Cumhuriyeti, Uman, Birleşik Arap Emirlikleri, Katar, Bahreyn ve Küveyt sınırları içinde kalan bölge olarak belirlenmekte ve yüzölçümü 3 milyon kilometrekareyi biraz aşmaktadır (3.184.515 km²). Yarımadanın toplam nüfusu da 33 milyona (1989) yaklaşmaktadır.

I. FİZİKÎ VE BEŞERÎ COĞRAFYA

1. Coğrafî Konumu ve Yüzey Şekilleri. Arap Yarımadası Asya, Avrupa ve Afrika kıtalarının kesişme noktasını teşkil eden Güneybatı Asya'nın güney kısmında yer alır. Kuzeybatıdan güneydoğuya doğru uzanmış bir paralelkenar şeklindedir; yalnız güneydoğusunda bir çıkıntı oluşturan Uman ve Maskat bölgeleri bu muntazamlığı bozar. Doğudan Uman ve Basra körfezleri, güneyden Arap denizi ve Aden körfezi, batıdan da Kızıldeniz ve Akabe körfezi ile tabii olarak sınırlanmıştır. Güneyde Bâbülmendep Boğazı ile Afrika'dan ayrılan yarımadanın kuzeyinde yeryüzü şekilleri bakımından kesin bir sınır bulmak mümkün değildir. Güneybatı Asya'nın Arap denizinden Güneydoğu Toroslar'a kadar uzanan kısmı Suriye-Arap platformu adını alır. Bu platformun kuzeydeki üçte birlik kısmı, Güneybatı Asya'nın kuzeyini teşkil eden Küçük Asya (Anadolu) ve İran arasında bir geçiş bölgesi meydana getirir. Bu bölge ile Arap yarımadası arasında tedricî bir geçiş bulunduğundan kuzeyde yarımadaya tabii sınır teşkil edecek bâriz bir coğrafî unsura rastlanmaz. Bazı eski kaynaklarda bu sınırın Fırat nehrine kadar götürüldüğü görülmekte ise de bugün Suudi Arabistan Krallığı ile Küveyt'in kuzey sınırları Arap yarımadasının da kuzey sınırı olarak kabul edilmektedir. Kuzeybatıdaki Sînâ yarımadası ise nüfus yapısı ve yüzey şekilleri bakımından Arabistan'a benzemesine rağmen siyasî coğrafya bakımından Afrika kıtasına dahildir. Kuzey sınırının tartışmalı olması sebebiyle de yarımadanın yüzölçümüne ait kesin bir rakam vermek güçleşmektedir. Sînâ yarımadası ile Kızıldeniz, Arabistan'ın Afrika ile bağlantısının mûtat bir yolu olagelmiştir. Ayrıca yarımada, kara ve deniz yolları vasıtasıyla Asya'nın geri kalan yerlerine de kolayca ulaşılabilir bir mevkidedir. Yemen Cumhuriyeti sahilinden 350 km. açıklıktaki Sokotra adası da nüfusu ve siyasî durumu bakımından Arabistan yarımadasının bir parçası sayılmaktadır.

Jeolojik bakımdan Gondwana kıtasının parçalarından olan Arabistan yarımadası Kambrium öncesinde meydana gelmiş çok eski bir kara parçasıdır. Genellikle granit, gnays ve billûrlu şistlerden meydana gelmiş olan bu eski temel, evvelâ Paleozoik'te büyük ölçüde bir deniz istilâsına uğramış ve Nübye greleri tarafından örtülmüştür. Bu greler kuzeyde Büyük Nüfûd çölüne kadar devam eder ve daha kuzeyde yerini Kretase

kalkerlerine bırakır. Bu depolar da Irak'a kadar devam eder, bu arada yer yer Jura fermasyonlarına da rastlanır. Daha kuzey ve kuzeydoğuda da Eosen tabakaları geniş alanları kalın örtüler şeklinde kaplar. Arabistan yarımadası jeolojik tekâmülü sırasında Mezozoik sonu ile Tersiyer içinde kuzeye doğru ilerlemiş ve bu ilerleme sonucunda kuzeydeki yumuşak depoları kıvrılmaya uğramıştır. Bu olaylar sırasında yarımada birtakım tazyiklerin etkisinde kalarak yer yer kırılmalara uğradı ve bazı yerlerinde de çanaklaşma ve kubbeleşmelere mâruz kaldı. Fakat asıl önemli olaylar bu platformun yüzeyinde değil kenarlarında meydana geldi. Oligosen sonlarındaki kıvrılmalarla Kızıldeniz çukuru meydana geldi ve böylece Arap yarımadası Afrika kütlesinden ayrıldı. Arap yarımadasının güney kenarı da bir seri fayların eseridir. Bu kırılmalar yarımadanın kıyılarını şekillendirirken iç kesimlerdeki kırıklar boyunca yüzeye çıkan magma da blokun içlerinde çok önemli yüksek lav platolarının teşekkülüne sebep oldu (Necid platosu). Gene bu tektonik hareketlere bağlı olarak yarımada Kızıldeniz yönünden Basra körfezine doğru bir hayli çarpıldı ve Kızıldeniz eksenine rastlayan kenar bütünü ile yükselirken Basra körfezine bakan taraf alçalarak bugünkü görünüşünü aldı.

Arabistan'ın yüzey şekilleri oldukça sadedir. Yarımada, batıda Kızıldeniz kıyısında dar bir kıyı ovası (Tihâme) ile başlar. Genişliği yer yer 80-100 kilometreyi bulan bu ovanın doğusunda dik yamaçlarla yükselen kıyı dağları bulunur. Kuzeyde Sînâ'dan başlayarak güneye doğru Hicaz, Asîr ve Yemen bölgelerinde de devam eden bu dağlar, kuzeyde Akabe körfezinin güneydoğusunda 2000 metreyi aşmakta, Hicaz'da biraz yükseklik kaybetmekte, güneyde Asîr'de yeniden yükseklik kazanarak 2750 metreye, daha güneyde ise Yemen'in Hadur Şuayb zirvesinde 3760 metreye çıkmaktadır. Arabistan arazisi, batıdaki bu dağlık kenardan itibaren doğuya ve kuzeydoğuya doğru muntazam bir biçimde alçalır. Merkezî kesimi, ortalama yüksekliği 500-800 m. arasında değişen fakat üzerinde 1000 metreyi aşabilen yükseklikler de bulunan basık bir plato işgal eder. Necid adı verilen bu platoda binlerce kilometrekarelik alan, lav ve tüfler tarafından işgal edilmiştir. Eosen'den itibaren yüzeye gelen bu volkanik elemanlar üst üste yığılmışlardır. Bu depoların en üstünde de en taze lav akıntıları ile birtakım volkan konileri yer alır. Necid platosu kuzey, doğu ve güneyden çöllerle kuşatılmıştır. Arabistan yarımadasının yüzey şekilleri arasında en dikkati çeken oluşumlardan biri bu çöller ve buralarda görülen

kumullardır. Dünyanın büyük çöl kuşağı içinde yer alan Arabistan yarımadasında bütün çöl tipleri bir arada bulunur. Kayalık ve çakıllı olanlar bulunduğu gibi, içlerinde hareketli kumulların yer aldığı çöller de vardır. Yarımadanın iki büyük çölünden Büyük Nüfûd kuzeyde, Rub'ulhâlî güneydedir. Yaklaşık 68.000 km² yüzölçümündeki Büyük Nüfûd kırmızımtırak kumlardan meydana gelmiştir ve çölde boyuna kumullar hayli geniş bir şekilde, birbirine paralel şeritler halinde uzanır. Büyük Nüfûd'u güneydeki Rub'ulhâlî'ye, ortalama genişliği 50 km. kadar olan dar bir koridor biçimindeki Dehna çölü kesintisiz bir şekilde bağlar. Kuzeyden güneye doğru 650 km. uzunlukta olan ve Kızıldeniz yönüne doğru önemli bir kavis çizen Dehna çölü, farklı genişlikteki birbirine paralel yedi ayrı çöl şeridinden meydana gelir (remletü's-seb'ateyn). Arap yarımadasının en büyük çölü olan Rub'ulhâlî yaklaşık 300.000 km² kadardır ve bu çölün kumulları arasında yer yer kayalık ve çakıllı kesimler bulunur. "Uruk" adı verilen kumullar en büyük boyutlara Rub'ulhâlî çölünde erişir ve bazan kesintisiz olarak kilometrelerce devam edebilir. Bunlar arasında boyu 160 kilometreyi bulanlar olduğu gibi, birbirine paralel 250 tanesi de 40 km. genişliğindeki bir sahada tesbit edilmiştir. Rub'ulhâlî çölünün doğu tarafı kumullar bakımından daha enteresandır ve bu kesimde "kum dağları" ile yükseklikleri 200 metreyi bulabilen "kum piramitleri" yer alır. Arabistan yarımadasının güneybatısı da batısı gibi dağlıktır. Yemen'in doğusundaki dağlık ve dağlık olduğu kadar da vadilerle fazlaca yarılmış bölgeye Hadramut adı verilir. Burada da kıvrımlardan çıkan lavlar eski temel üzerinde yer alarak yarımadanın batı kenarına benzer bir görünüm meydana getirmişlerdir. Batı ve güneybatı kıyılarının dağlık ve yüksek olmalarına karşılık doğu kıyıları alçak ve kumluktur. Alçak kıyı düzlükleri ile içteki platoların arasına tepelik görünüşte hafif kıvrımlı, dalgalı kesimler girer ve bu kıvrımlar arasında da Arabistan için büyük önem taşıyan petrol yatakları bulunur. Bölgenin güneydoğudaki Uman körfezine komşu olan kesiminde Cebel-i Ahdar (yeşil dağ) adı verilen ve 3000 metreyi aşan dağlar yer almaktadır. Batıdakilerden farklı biçimde kıvrımlı bir yapıya sahip olan bu dağlar, Türkiye ve İran'ın güneyindeki dağlar gibi Tersiyer'de oluşmuş Alp kıvrımları sistemine dahildirler.

2. İklim ve Bitki Örtüsü. Arabistan büyük kesimiyle sıcak ve kurak kuşakta yer aldığından, yağışları kıt ve yazları tahammülü güç derecede sıcak olan bir iklime sahiptir. Sıcaklık kuzeyden güneye ve plato kesiminden alçak

kesimlere inildikçe daha da artar ve zaman zaman 50 dereceye vardığı olur. Kış mevsimi kuzeyde ve Basra körfezi kıyılarında hissedilirse de Kızıldeniz kıyılarında hemen hemen hiç hissedilmez; bu kesimde sıcaklığın 15 derecenin altına düşmesi ender rastlanan olaylardandır. Basra körfezi kıyılarında oldukça bol olan yağışlar yarımadanın orta kesimlerinde 100 milimetreyi dahi bulmaz; Rub‘ulhâlî'nin batısındaki Devâsir vadisi gibi bazı bölgelerin ise yıllarca hiç yağmur almadığı olur. Buna karşılık muson rüzgarlarının etkisiyle Kuzey Yemen'in yüksek kesimlerinde yağış 500 milimetreyi aşar ve hatta dağların daha yüksek kesimlerinde 1200 milimetreye de ulaşabilir. Yarımadanın güneydoğu köşesindeki Uman dağları da yılda 400-500 mm. yağış alan bölgelerdendir. Yağışın mevsimlere dağılışı kuzeyde kış yağışları (Akdeniz yağış rejimi tipi), güneybatı, güney ve güneydoğuda ise yaz yağışları (muson yağış rejimi tipi) şeklindedir. Arabistan yarımadasında akarsu vadilerinde devamlı su bulunmaması da yağışların azlığının tabii bir sonucudur. İçinde devamlı su bulunmayan, sadece kısa süreli akışlar görülen kuru vadilerin sayısı çoktur. Âni yağışlardan sonra ortaya çıkan bu akıntılar vadinin yukarı çığırında meydana gelmişlerse daha aşağı çığırlara intikal etmeden buharlaşırlar. Buna karşılık başka bir zamanda aynı vadinin diğer bir kesimindeki sağanak, başka bir akıntıya sebep olabilir. Bütün bir yıl boyunca kesintisiz akış sadece Hadramut'un güneyindeki Vadiihacer gibi bazı küçük vadilerde görülür. Yarımadanın yazları yağışlı geçen güney kesimi, doğal bitki örtüsü bakımından öteki kesimlerden farklı biçimde daha zengindir; güneydoğuda Uman körfezine komşu olan bölgelerdeki dağlara "yeşil dağ" adının verilmiş olması da bu durumu teyit eder. Yarımadanın büyük kesiminde bitki örtüsü genellikle susuzluğa alışık kurakçıl bitkiler ile tuzlu toprağa uyum sağlayan tuzcul bitkilerden meydana gelir.

3. Ekonomi. Arabistan yarımadasında nüfusun en yoğun olduğu kesimler, batı ve güneybatıdaki suyun daha bol olduğu bölgelerle doğuda petrol sanayii sayesinde hızla gelişen bölgelerdir. Yarımadanın iç kesimlerinde ise çöllerle kuşatılmış olan plato alanı Necid, çevresindeki çöllerle tezat teşkil edecek derecede kalabalıktır. Arabistan'ın batı ve güneyindeki yerleşik nüfusa karşılık orta ve kuzeyindeki bölgelerde mevsimlere göre yer değiştiren ve sayıları kesin olarak bilinmeyen bedevîler yaşar. Yerleşik ve göçebe nüfusun temel gıda maddeleri arasında hurmanın özel bir yeri vardır. Hurmanın sadece meyvesinden değil odunundan ve lifinden de

çeşitli maksatlarla istifade edilir. Hurma, Arabistan yarımadası üzerinde bulunan bütün vahaların en önemli ağacıdır ve özellikle Uman denizine yakın olan kesimlerle çöl ortasındaki vahalarda tek ağaç cinsi olarak dikkati çeker. Yarımadada yetişen hurmanın başlıca tatlı, acı, ekşi ve belirli özellikleri olmayan tatsız çeşitleri bulunmakta ve bu hurma cinsleri çöl bölgesinde yaşayan insanların temel gıda maddesini oluşturmaktadır. Çok çeşitlilik göstermesine rağmen hurmanın ticarete konu olan cinsleri azdır ve sadece tatlı olanları dünya piyasalarına gönderilir. Bütün yarımadanın 1980'li yılların ortalarında 600.000 tona yaklaşan hurma üretiminin dörtte üçünden fazlası Suudi Arabistan'ın payına düşmektedir. Yemen, tarım türleri bakımından yarımadanın en önde gelen bölgesidir. Burada hurmadan başka çeşitli meyveler, bu arada narenciye, muz, hububat, ayrıca bir tür uyuşturucu elde edilmesine yarayan kat bitkisi ve kahve yetiştirilir. Kahve üretimi Arabistan yarımadasının güney ucunda 1000-2000 m. arasında kalan platolar üzerinde yapılır. Yemen platosunda, ilk örnekleri çok eski tarihlerde Habeşistan'dan getirilmiş olan kahve ağaçları ile Güney Yemen'den başlayıp kuzeyde San'a'ya kadar devam eden hayli geniş kahve plantasyonları kurulmuştur. Bu kesimlerde yetişen ünlü Yemen kahvesi kalite bakımından çok değerli olmasına rağmen az üretilmektedir. Arabistan yarımadasındaki tarım ürünleri arasında hurmanın özel bir yere sahip olması gibi ehlî hayvanlar arasında da devenin ayrı bir yeri vardır. Bu yarımadada çok eski bir hayat tarzı olan göçebeliğin başlıca taşıtı develerdir. Deve burada yük ve binek hayvanı olarak kullanıldığı gibi eti ve sütüyle de bedevîlerin beslenmesine ve ekonomisine yardımcı olur. Bedevîler sadece kendilerinin ihtiyacı için değil vahalardaki yerleşik insanlara satmak için de deve yetiştirirler. At yetiştiriciliği gerileme göstermektedir.

Bedir hurmalıkları-Medine/Suudi ArabistanàArabistan yarımadasını çevreleyen denizlerin hepsi balıkçılık bakımından önem taşımaz. Uygun şartlara sahip bulunmayan Kızıldeniz'de balık yok denecek kadar az olup burada daha çok köpek balığı avlanır. Umman denizi ise daha yoğun bir balıkçılık alanıdır. Özellikle kışın çok kalabalık sürüler halinde sahile yaklaşan sardalyalar bol miktarda avlanır ve bölge halkının tüketimini aşan miktar kurutulup tuzlanarak başka yerlere sevkedilir. Uman'da Ziraat ve Balıkçılık Bakanlığı adında bir bakanlığın kurulması da Arabistan yarımadasının bu köşesinde balıkçılığın önemini göstermektedir.

Balıkçılığın fazla bir önem taşımadığı Basra körfezinin daha çok Umman denizine komşu olan kesimlerinde balık avlanır. Basra körfezinde balıkçılığın yanında diğer bir deniz faaliyeti olarak inci avcılığı yer alır. En verimli alanlar Bahreyn ve Küveyt sahilleri boyundadır; fakat son yıllarda petrol sanayiinin büyük önem kazanması inci avcılığını ikinci plana düşürmüştür.

Arabistan ekonomisinde petrolün tartışmasız bir yeri vardır ve dünya petrol rezervinin üçte birini teşkil eden buradaki petrol, sadece bölge için değil dünyanın bütünü için büyük bir önem taşır. Yarımadada petrol ilk defa 1932'de Bahreyn'de bulundu ve bu olay araştırmaları kamçıladı. 1939'da Küveyt'te ve Suudi Arabistan'da, 1951'de Basra körfezinin Suudi Arabistan açıklarında, 1953'te Küveyt yakınındaki tarafsız bölgede, 1958'de Ebûzabî (Abudabi) açıklarında, 1959'da Ebûzabî'de ve 1964'te de Uman'da bulunan petrol yatakları Arabistan'ın çehresini değiştirdi ve petrol sebebiyle Zahran gibi bazı modern şehirler doğdu. Sanayi faaliyetlerinin başında da petrol sanayii gelir; en önemli rafineriler Re‘s Tennûre, Yenbû, Cidde, Cübeyl, Bahreyn ve Aden'de bulunur.

Arabistan yarımadasında geleneksel yük ve binek vasıtası deve olmakla birlikte petrolün zenginleştirdiği bölgelerde modern karayolları taşımacılığı ön plana geçmiş ve deve kervanlarını geri plana itmiştir. İlkçağ'dan beri sadece develerle baştan başa geçilebilen yarımadayı günümüzde geniş asfalt yollar katetmektedir. Karayollarının en gelişmiş olduğu bölge doğuda Basra körfezi kıyılarıdır ve bu sık asfalt yol şebekesinin gerçekleşmesine yine petrol imkân hazırlamıştır. Aynı şekilde hava yolu taşımacılığı da fevkalâde gelişmiş, sadece önemli şehirler değil ikinci derecedeki şehirler bile hava ulaşımından istifade edebilecek duruma gelmişlerdir. Son yıllarda Arabistan yarımadasında tarifeli sefer yapılan havaalanlarının sayısı kırkı aşmıştır ki bunun da yirmiden fazlası Suudi Arabistan sınırları içerisinde bulunmaktadır. Demiryolu Osmanlı hâkimiyeti döneminde yarımadaya girmiştir. Ancak Şam üzerinden Medine'ye ulaşan ünlü Hicaz demiryolu artık kullanılmamakta, yarımadada demiryolu olarak sadece 1951 yılından beri Riyad'ı Basra körfezi kıyısındaki Dammam'a bağlayan hat bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

W. H. Ingrams, Arabia and the Isles, New York 1964; Sami Öngör, Orta Doğu (Siyasi ve İktisadi Coğrafya), Ankara 1965; Necdet Tunçdilek, Güneybatı Asya Fiziki Ortam, İstanbul 1971; P. Bonnenfant, La Péninsule Arabique d’Aujourd’hui, Paris 1982; The Times Atlas of the World, London 1985, levha 32-34; Fouad al-Farsy, Saudi Arabia, London 1986; The Middle East and North Africa 1988, London 1987, s. 300-310, 491-519, 641-656 vd.; M. J. de Goeje, “Arabistan”, İA, I, 472-479; G. Rentz, “al-ʿArab-Djazīrat al-ʿArab”, EI² (İng.), I, 533-543; G. S. Rentz, “Arabia”, EBr., II, 166-170.

Kudret Büyükcoşkun

II. TARİH

1. İslâm Öncesi. Arabistan’ın ilk devir tarihi hakkında Mısır, Filistin ve Mezopotamya’da olduğu gibi arkeolojik kazılar yapılıncaya kadar ileri sürülen nazariyeler ihtiyatla karşılanmalıdır. Arabistan’ın önce verimli bir ülke iken uzun süren kuraklık sebebiyle su kaynakları tükendiği ve ziraata elverişli toprakları çöllerle kaplandığı için üzerinde yaşayan Araplar’ın “Münbit Hilâl” ülkelerine göç ettiklerine dair meşhur nazariyeyi destekleyici bazı deliller, bu arada kurumuş tabii su yolları ve ülkenin eski verimliliğine işaret eden bazı ipuçları tesbit edilmişse de kuraklığın yarımadada beşerî hayatın başlamasından sonra meydana geldiğine, yahut da beşerî olaylara doğrudan tesir edecek kadar hızlı geliştiğine dair kesin bir delil bulunamamıştır. Bununla beraber ülkenin çeşitli bölgelerinden elde edilen mahdut sayıdaki arkeolojik belgeler, Arabistan’da Yontma Taş ve Cilâlı Taş devirlerinde hayat olduğunu göstermektedir. Ancak burada

yaşayanların kim oldukları, hatta Arabistan'ın Sâmî ırkın anavatanı olup olmadığı hususunda kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Bugün genellikle Sâmîler'in anavatanlarının Arabistan olduğu ve milâttan önce IV. binyıldan itibaren komşu ülkelere göç ederek buralarda çeşitli devletler kurdukları kabul edilmektedir.

Tekvîn'in onuncu bölümünde isim zikretmeden Arabistan ve Araplar hakkında bilgi verilir. Arap kelimesine ilk defa Asur Kralı III. Salmanasar'ın (m.ö. 858-824) yıllıklarının, 853 yılındaki büyük bir ayaklanmanın bastırılmasını anlatan kısmında rastlanmaktadır. Burada kaydedildiğine göre ayaklanmaya katılan âsi reislerden biri de müttefik kuvvetlere 1000 deve veren "Gindibu Aribi"dir. Bu tarihten sonra Asur ve Bâbil belgelerinde Aribi, Arabu ve Urbi adlarına sık sık rastlanmakta ve Aribi ülkesine yapılan seferlerden ve Aribi reislerinden alınan vergilerden bahsedildiği görülmektedir. Herodotos'tan itibaren de eski Yunan ve Latin kaynaklarında Arabia ve Arap kelimeleri geçmektedir. Bu kaynaklardan, Arabia kelimesinin Nil nehri ile Kızıldeniz arasındaki Doğu Mısır'ı da içine alacak şekilde yarımadanın tamamını adlandırdığı öğrenilmektedir.

Araplar geleneğe göre biri kuzey, diğeri güney olmak üzere iki büyük kola ayrılır. Güney Arapları'na Kahtânîler (Yemenliler), Kuzey Arapları'na ise Adnânîler (Nizârîler, Maaddîler) adları verilmekte ve tarihî Arap kabilelerinin bu iki soydan geldikleri kabul edilmektedir. Bu ayırma dil ve kültürde de kendini göstermekte, daha sonraları gelişerek klasik Arapça haline gelecek olan Kuzey Arapları'nın dili, ayrı bir alfabe ile yazılan ve Habeşçe ile akraba bulunan Güney Arapları'nın dilinden farklı olmaktadır. Esasen Habeşçe, Habeş medeniyetinin ilk merkezlerini kuran Güney Arabistanlı göçmenler tarafından geliştirilmiştir. Bu iki grup arasındaki ikinci önemli fark da Güney Arapları'nın yerleşik bir hayat yaşamalarıdır. Araplar'ın bu şekilde ikiye ayrılmalarına rağmen tarihin muhtelif devirlerinde siyasî ve iktisadî sebeplerle güneyliler kuzeye, kuzeyliler de güneye göç ederek birbirleriyle karışmışlardır.

Arabistan'ın tarihi, bu ülkenin sahip olduğu çok geniş sınırlar ve farklı coğrafî şartlar sebebiyle, güney ve kuzey olarak ele alınmalıdır. Güney Arabistan tarihinin ilk devirleri karanlıktır. Merkezi, San'a'nın doğusunda harabeleri bulunan Maîn (Mina, Maan) olan ilk devletin milâttan önce II.

binyılın ortalarında mevcut olduğu sanılmakta ve daha ziyade ticarî hayata önem veren, Arabistan mahsulleriyle Hint ve Çin'den getirilen malları Mısır, Filistin ve Suriye'ye satarak büyük gelir sağladığı anlaşılan bu devletin milâttan önce 750-650 arasında yıkıldığı ileri sürülmektedir.

Güney Arabistan'da kurulan devletlerin ikincisi, başşehri Me'rib olan ve Maîn Devleti'nin yıkılmasından sonra tarih sahnesine çıktığı sanılan Sebe Devleti'dir. Hz. Süleyman ile ilgili olarak Tevrat'ta adı geçen Belkıs'ın Sebe melikesi olduğu kabul edilmekte ise de bu hususta kesin bir delil mevcut değildir. Yemen'de bulunan bir kitâbede bazı Sebe meliklerinin adına rastlanmaktadır. Sebeliler ticaretin yanında ziraî hayata da önem vermiş ve ziraatın gelişmesini sağlamak için bazı su bentleri, bu arada meşhur Me'rib Seddi'ni yapmışlar, ticarî faaliyetlerini de Kuzey Arabistan ve Akdeniz ülkelerine kadar uzatıp Afrika'nın kıyı ve hatta iç bölgeleriyle de münasebetlere girişmişlerdir. Sebeliler'in Afrika'da geniş sömürgeler elde ettikleri ve bu arada, adını Güneybatı Arabistan'da yaşayan Habasat kavminden alan Habeş Krallığı'nı kurdukları anlaşılıyor. Sebe Devleti milâttan önce V. yüzyılda en parlak devrini yaşamış, milâttan önce II. yüzyılın sonlarına doğru Himyerîler tarafından yıkılmıştır.

Sebeliler'e halef olan ve kısa zamanda bütün Yemen'i ele geçiren Himyerîler, diğer iki devletin aksine savaşçı bir politika takip ederek sınırlarını, milâttan sonra III. yüzyılın sonlarına doğru Hadramut ve Orta Arabistan'a kadar genişlettiler. Askerî bakımdan Arabistan'ın en güçlü devleti haline gelen Himyerîler, Habeşliler ve İranlılar ile mücadeleye giriştiler; IV. yüzyılın ortalarında kısa süren bir Habeş hâkimiyetini kabul zorunda kaldılarsa da 375'ten itibaren tekrar istiklâllerini elde ettiler. Bu sırada Hıristiyanlık'la Mûsevîlik Arabistan'da rekabet halinde idi ve Himyerîler'in Mûsevîler'i desteklemelerine karşılık Habeşliler'le Bizanslılar da hıristiyanları tutuyordu. Son Himyerî Hükümdarı Zûnüvâs'ın kendilerini Mûsevîliği kabule zorlaması üzerine hıristiyanlar Habeş Aksum Krallığı'ndan yardım istediler. Bu din değiştirmeye zorlamalar sırasında Zûnüvâs'ın birçok Necranlı'yı ateş hendeklerinde (uhdûd) diri diri yaktığı bilinmekte ve Kur'an'da (bk. el-Burûc 85/4-9) kilise azizlerinden Arethas'ın şehidler listesinde adları zikredilen bu hıristiyanlara telmihte bulunulduğu kabul edilmektedir. Yardım çağrısı üzerine kuvvetli bir ordu ile Yemen üzerine yürüyen Aksum Kralı Kaleb ela-Asbaha, Zûnüvâs'ı

mağlûp ve katledip Himyerî Devleti'ne son verdi (525). Bu galibiyet üzerine başlayan Yemen'deki Habeş hâkimiyeti yarım yüzyıl kadar devam etmiştir. Habeş valilerinden Ebrehe el-Eşrem (dudağı yarık), San'a'da meşhur Kulleys Tapınağı'nı yaptırarak bütün Araplar'ın burayı ziyaret etmelerini istedi. Fakat Kâbe'nin Araplar nezdindeki itibarı bu isteğin gerçekleşmesine engel oluyordu. Bunun üzerine Ebrehe Kâbe'yi tahrip etmek gayesiyle Mekke üzerine yürüdü, fakat Kur'ân-ı Kerîm'in Fîl sûresinde de anlatıldığı gibi mağlûp olarak geri çekilmek zorunda kaldı (570). Habeşliler'in kötü idaresi Yemen'de memnuniyetsizler kitlesinin artmasına sebep oldu. Himyerî hükümdar ailesinden Seyf b. Zûyezen, Sâsânî Hükümdarı Enûşirvân'ın yardımını temin ederek Habeş hâkimiyetine son verdi ise de bir suikast sonunda öldürüldü ve Sâsânîler ülkeyi ele geçirip İslâm fethine (629) kadar Yemen'e hâkim oldular.

Güney Arabistan'da iktisadî hayatın temelini ziraat teşkil ediyordu. Kitâbelerde su bentleri, kanallar, tarla sınırı meseleleri ve toprak mülkiyetinden sık sık bahsedilmesi, burada yüksek bir ziraî hayatın varlığını ortaya koymaktadır. Topraklardan hububattan başka baharat gibi bazı mahsuller de alınırdı; ancak ihraç edilen baharatın büyük bir kısmı Hindistan'dan gelmekte ve buradan Akdeniz ülkelerine sevkedilmekte idi.

Güney Arabistan'da kurulan devletlerde siyasî teşkilât mutlakiyet esasına dayanıyordu. Krallık babadan oğula geçiyor ve krallar diğer doğu ülkelerinde olduğu gibi ilâhî sayılmıyor, nüfuz ve kudretleri, bazı devirlerde hükümdar ailesinin diğer fertlerinden oluşan asiller meclisi ve daha sonraları da bir çeşit derebeyleri tarafından sınırlandırılıyordu.

Güney Arabistan dini çok tanrılı olup genel hatlarıyla diğer Sâmî kavimlerinin dinlerine benziyordu. Sosyal hayatın önemli ve zengin merkezlerinden biri olan tapınaklar başrahibin idaresinde bulunuyor, mukaddes sayılan baharatın üçte biri ilâhlara, yani onlar adına rahiplere veriliyordu. Yazı bilindiği halde kitap yazıldığına, edebî eserler vücuda getirildiğine dair bir işaret yoktur. Bu devirden günümüze ancak kitâbeler kalmıştır.

Kuzey Arabistan'ın tarihi hakkında Mezopotamya, İbrânî, Grek ve Fars kaynaklarında az da olsa bilgi bulunmakta, en geniş bilgiye ise klasik çağ

Grek kaynaklarında rastlanmaktadır. Bu devirlerde Helenistik tesirlerin yavaş yavaş Suriye'den içerilere doğru nüfuz ettiği görülmektedir. Yine bu devirlerde Orta ve Kuzey Arabistan'da tarih sahnesine çıkan bazı devletler, menşe itibariyle Arap olmalarına rağmen Ârâmî kültürünün tesiri altında kalmışlar ve kitâbelerini Ârâmî diliyle yazmışlardır.

Kuzey Arabistan'ın ilk ve önemli devleti olan Nabatî Krallığı, muhtemelen milâttan önce IV. yüzyılın sonlarında kurulmuş ve en kudretli devrinde Kuzey Hicaz'ın büyük bir kısmını içine almak üzere Akabe körfezinden Akdeniz'e kadar uzanan sahaya hâkim olmuştur. Kitâbelerde adı geçen ilk kral Hâris (Arethas, m.ö. 169), devletin merkezi ise Akabe körfezinin biraz kuzeyindeki Petra idi. Nabatî Krallığı Büyük İskender'in halefleri arasında meydana gelen mücadeleler sırasında önemli roller oynamıştır.

Roma İmparatorluğu ile ilk temasa geçişi ise milâttan önce 65'te Pompeus'un Petra'yı ziyaretiyle iyi ilişkiler içinde başlamış ve krallık Roma İmparatorluğu ile vahşi çöl arasında bir tampon devlet görevi üstlenmiştir. Milâttan önce 25-24'te Romalı kumandan Aelius Gallus'un, Augustus'un emri üzerine Hindistan ticaret yolunu emniyet altına almak maksadıyla çıktığı Yemen seferinde Nabatî Krallığı üs olarak kullanılmıştır. Fakat bu iki devlet arasındaki dostane münasebetler uzun ömürlü olmamış ve milâttan sonra I. yüzyılın ikinci yarısında siyasî ve iktisadî sebepler yüzünden başlayan anlaşmazlıklar üzerine İmparator Traianus bu krallığa son vermiştir (106).

Kuzey Arabistan devletlerinin ikincisi Tedmür Krallığı'dır. Kuruluş tarihi kesin olarak tesbit edilemeyen bu devletin, kitâbelerden I. yüzyıldan itibaren mevcut olduğu anlaşılmakta ve III. yüzyıl ortalarında da Sâsânîler ile boy ölçüşebilecek bir hale geldiği bilinmektedir. Roma İmparatoru Valerianus'u yenen Sâsânî Hükümdarı Şâpûr'a karşı koyamayacağını anlayan Tedmür Kralı Uzeyna (Odenatus) barış teklifinde bulundu ise de Şâpûr elçilerini kabul etmedi. Bunun üzerine Uzeyna, Valerianus'un dağılmış olan kuvvetlerini de toplayarak Sâsânîler'in başşehri Medâin (Ktesiphon) üzerine yürüdü; Şâpûr mağlûp, karısı ve çocukları esir edildi. Ancak kısa bir süre sonra Uzeyna, muhteris karısı Zeynep'in (Zenobia) bir tertibi ile öldürüldü. Oğlu adına idareyi ele alan Zeynep, hayallerini gerçekleştirmek maksadıyla Roma'nın elinde bulunan Mısır'ı zaptettiği gibi

Anadolu’ya bir sefer yaptı ise de Roma kuvvetlerine mağlûp oldu. Romalılar 273’te Tedmür’ü zaptederek Zeynep’i esir alıp Roma’ya götürdüler.

Kuzey Arabistan ve Suriye’de III. yüzyılın sonlarında ortaya çıktığı kabul edilen Gassânî Devleti, Bizans-Sâsânî mücadelesinde Bizans tarafını tutmuş, en kudretli hükümdarları olan Hâris, 528’de Sâsânîler’in desteklediği Hîre (Lahmî) Hükümdarı Münzir’i mağlûp etmesi ve ertesi yıl Filistin’de çıkan isyanı bastırması üzerine Bizans imparatoru tarafından “basileus” (kral) unvanı ile taltif edilmiştir. Bizans’ın tesiriyle Hıristiyanlığı kabul eden Gassânîler, 613’te Sâsânîler’in Suriye ve Filistin’i, bu arada merkezleri olan Bostra’yı ele geçirmeleri üzerine siyaset tarihinden silindiler. III. yüzyılın ortalarında kurulan Hîre Krallığı, Sâsânîler’in öncü karakolu olarak Bizans’a karşı uzun müddet varlığını koruyabilmiştir. En önemli hükümdarı II. İmruülkays (382-403), III. Münzir (510-563) ve Nu‘mân b. Münzir (586-614) olan devlet İran kültürünün tesirinde kalmış ve 613’te Sâsânîler’in siyasî kontrolü altına girmiştir. Hîre Krallığı Halife Ebû Bekir zamanında Hâlid b. Velîd tarafından ortadan kaldırılmıştır (633).

Arabistan’ın İslâm tarihi bakımından en önemli bölgesi, hiç şüphesiz Hicaz bölgesinin de yer aldığı Orta Arabistan’dır. Bu bölgede üç önemli şehir vardı. Bunlar Mekke, Yesrib ve Tâif şehirleridir. Bu şehirlerin başında Mekke gelmektedir. Mekke güneyde Yemen’e, kuzeyde Akdeniz’e, doğuda Basra körfezine, batıda Kızıldeniz Limanı Cidde’ye ve Afrika istikametinde giden yolların kesişme noktasında iktisadî bakımdan çok elverişli bir mevkide yer almaktadır. Bu elverişli mevki yanında İslâmî inanışa göre Hz. Âdem tarafından yapılan, tûfandan sonra da Hz. İbrâhim ve oğlu İsmâil’in yeniden inşa ettikleri Kâbe’nin Mekke’de bulunması burasını Arabistan’ın dinî merkezi haline getirmiştir. Yılın belirli aylarında Arabistan’ın her tarafından Kâbe’yi ziyarete gelen insanlar şehrin ticarî faaliyetlerine canlılık kazandırır, panayırlar kurulur ve şiir yarışmaları yapılırdı. Mekke’nin iktisadî hayatının temeli ticaret idi. Mekkeli tüccarlar Bizans, Habeş ve İran sınır makamlarıyla ticarî anlaşmalar yapıyor ve geniş bir ticaret faaliyetine girişiyorlardı. Yılda iki defa kuzeye ve güneye büyük kervanlar yolluyorlardı. Yılın diğer zamanlarında daha küçük kervanlar gönderilirdi. Tarım coğrafî şartlar sebebiyle pek az yapılabiliyordu.

İslâm kaynaklarına göre Mekke'nin ilk sakinleri Amâlika'dır. Bunlardan sonra Cürhümlüler buraya hâkim oldular. Hz. İsmâil Mekke'ye Cürhümlüler zamanında geldi ve onlardan bir kızla evlendi. Cürhümlüler'in hâkimiyeti III. yüzyılın başlarına kadar devam etti. Yemenli bir kabile olan Huzâa Cürhümlüler'i Mekke'den çıkararak şehre hâkim oldu. Nihayet Mekke V. yüzyılın ortalarında Hz. Muhammed'in atası Kusay b. Kilâb başkanlığındaki Kureyş kabilesinin idaresine geçti. Yesrib ise Mekke'nin aksine hayatını tarımla kazanıyordu. Şehirde iki Arap ve üç yahudi kabilesi oturuyordu. Arabistan içinde Mekke ile boy ölçüşebilecek bir durumda değildi. Tâif ise Mekke'nin âdeta bir sayfiye şehri durumunda idi.

Hicaz bölgesinin tarihini ortaya koymak oldukça zordur. Yemen ve Kuzey Arabistan'da olduğu gibi devletler kurulamadığı, halkı bedevî kabile hayatı yaşadığı için başta kitâbeler olmak üzere tarihî kaynaklar çok azdır. Diğer taraftan komşu devletler Orta Arabistan'a nüfuz edemediklerinden dolayı onlardan kalan kaynaklarda da yeterli bilgi bulunmamaktadır. İslâmiyet'ten önce Orta Arabistan'ın tarihini "eyyâmü'l-Arab" denilen kabileler arasındaki savaşlar teşkil eder. Bu savaşlar sürüler, otlaklar, su kaynakları yüzünden çıkar ve bazan yıllarca devam ederdi. Behr ve Tağlib kabileleri arasındaki Besûs, Abs ve Zübyân kabileleri arasındaki Dâhis, Gabrâ ve Evs ile Hazrec kabileleri arasındaki Ficar savaşları eyyâmü'l-Arab'ın en meşhurlarıdır.

Güney Arabistan'daki yerleşik hayata karşılık Orta ve Kuzey Arabistan'da coğrafî şartlar yüzünden göçebe hayat hüküm sürüyordu. Burada hâkim olan kabile hayatı, erkek koldan gelenler arasındaki kan bağı esasına dayanırdı. Kabile bazan özel mülkiyeti bile tanımaz, otlaklar, su kaynakları vb. kabilenin müşterek mülkiyeti altında bulunurdu. Kabilenin yaşlıları tarafından seçilen reis (seyyid veya şeyh) emretmek yahut ceza vermek yerine hakemlik yapar, ceza veya mükâfat yalnız halk efkârınca verilirdi. Kabile hayatına gelenekler ve ecdattan kalan örfler hâkimdi. Sosyal hayattaki anarşiyi bir dereceye kadar kan gütme âdeti sınırlandırabiliyor, fakat buna karşılık da intikam alma sebebiyle kabileler arasında kanlı çarpışmalar çıkıyordu.

Bedevîler'in dini eski Sâmîler'in putperestlik inançlarına bağlıydı ve çeşitli tabiat unsurlarının sahibi olduğu kabul edilen görünmez güçlere tapma

esasına dayanıyordu. Bu arada bazı büyük ilâhlar vardı ki bunların nüfuzu kabile inançları çerçevesini çok aşıyordu. Kabile inancı çoğu zaman, Kur'an'da "nusub" adıyla anılan bir dikili taş, bazan da başka bir eşya ile sembolleştirilirdi. Çeşitli kabilelerin tapındıkları putlar Kâbe'de muhafaza edilmiş ve bu sebeple Kâbe Arabistan'ın dinî merkezi haline gelmişti. Başlıca iftihar vesileleri kahramanlık, şairlik ve zenginlik olan Bedevîler fırsat bulunca yağmadan ve adam öldürmekten çekinmezlerdi.

Arap cemiyetinin esasını erkeğin hâkim olduğu aile teşkil ederdi. Sosyal itibarı bulunmayan kadın, ancak çocuk doğurduktan sonra aileden sayılır, kadınların miras hakkına sahip olmadıkları bu cemiyette erkekler istedikleri kadar evlenebilirlerdi (geniş bilgi için bk. AİLE).

2. İslâmî Devir. Hz. Muhammed Mekke'de İslâm dinini yaymaya başladığı zaman Yemen Sâsânîler'in hâkimiyeti altında bulunuyordu. Kuzey Arabistan'da Gassânîler, doğuda Hîre Krallığı hüküm sürüyordu. Kuzey Arabistan'ın diğer bölgelerinde ise siyasî birlik yoktu ve buralarda bedevî Arap kabileleri yaşıyorlardı. Ancak Mekke'de bazı tarihçilerin ifadesiyle bir "tüccar cumhuriyeti" mevcuttu. Hz. Muhammed Mekke'de istediği neticeyi alamayınca 622 yılında Medine'ye hicret etti ve burada İslâm Devleti'nin temellerini attı. Bedir Gazvesi ile silâhlı mücadele başladı ve bu mücadeleler 630 yılında Mekke'nin fethi ve Hz. Muhammed'in kesin üstünlüğüyle sona erdi. Artık İslâm devleti Arabistan'ın en güçlü siyasi teşekkülü olmuştu. Mekke'nin fethini takip eden yıl içinde Arabistan'ın çeşitli bölgelerinde yaşayan Arap kabileleri Medine'ye heyetler göndererek müslüman olduklarını bildiriyor ve İslâm devletinin hâkimiyetini kabul ediyorlardı. Böylece Hz. Muhammed vefat ettiğinde hemen hemen bütün Arabistan İslâm bayrağı altında toplanmış bulunuyordu.

Hz. Muhammed'in vefatı üzerine Hicaz'da Tuleyha b. Huveylid, Yemâme'de Müseylime, doğuda Secah ve Yemen'de Esved el-Ansî peygamberlik iddiasıyla ortaya çıktılar. Halife Ebû Bekir, Suriye'ye sefere çıkan ordunun Medine'ye dönmesinden sonra Hâlid b. Velîd'i Tuleyha üzerine gönderdi. Hâlid Buzaha'da Tuleyha'yı mağlûp etti. Bundan sonra Müseylime ile Akraba mevkiinde Arabistan'ın en kanlı savaşını (Mayıs-Haziran 633) yapan Hâlid, ağır kayıplar vermesine rağmen galip geldi. Secah ve Esved el-Ansî ise bölge müslümanları tarafından bertaraf edildiler.

Böylece Arabistan'da tehlikeye düşen birlik yeniden sağlandı ve bu sayede Arabistan'ın dışındaki fetih hareketi başladı.

Halife Ebû Bekir bundan sonra Irak ve Suriye üzerine ordu sevketmiş, fakat halifeliğinin çok kısa sürmesi dolayısıyla ancak Hîre zaptedilebilmiştir. Halife Ömer zamanında ise Irak, İran'ın büyük bir kısmı, Suriye ve Mısır İslâm devletinin sınırlarına dahil edilmiştir. Irak'ta Kûfe ve Basra, Suriye'de Dımaşk (Şam), Filistin'de Remle ve Mısır'da Fustat (Kahire) ordugâh şehirleri kurularak buralara Araplar yerleştirilmiş, böylece hem bu bölgelerde Müslümanlığın yayılması sağlanmış, hem de daha sonraki fetihler için yeni askerî üsler meydana getirilmiş oluyordu. Bu fetihler Halife Osman'ın ilk yıllarında devam etmişse de daha sonra meydana gelen iç karışıklıklar yüzünden fetih harekâtı duraklamıştır. Halife Osman'ın 656'da şehid edilmesiyle olaylar şiddetlenmiş ve devletin parçalanma tehlikesini doğurmuştur. Ali b. Ebû Tâlib'e Medine'de biat edilmesine rağmen bu sırada Mekke'de bulunan Hz. Âişe, Talha ve Zübeyr ile Suriye Valisi Muâviye b. Ebû Süfyân onun halifeliğini tanımadılar. Mekke'de umdukları desteği bulamayan Hz. Âişe, Talha ve Zübeyr Irak'a giderek Basra'yı kendi lehlerine kazandılar. Hz. Ali önce bunları bertaraf etmek maksadıyla Basra üzerine yürüdü ve Cemel Vak'ası'nda (656) galip gelerek Irak'ı kendi tarafına kazandı. Halife Ali bu savaştan sonra Medine'ye dönmedi ve merkez olarak Kûfe'yi seçti. Böylece Medine devletin idarî ve siyasî merkezi olmak vasfını kaybetti.

Emevîler'in reisi durumunda olan ve aynı zamanda kuvvetli ve disiplinli bir orduya sahip bulunan Muâviye, Hz. Osman'ı katledenlerin cezalandırılması veya kendisine teslim edilmesi şartıyla Ali'yi halife tanıyacağını ilân etti. Bu tekliflerinin reddi üzerine iç savaş başlamış ve Muâviye Suriye'den başka kısa zamanda Mısır ile Arabistan'ın batı sahillerini de zaptetmişti. Bazı fasılalarla üç aya yakın devam eden Sıffîn Savaşı çok kanlı çarpışmalara sahne oldu, fakat Hakem Vak'ası da kesin bir sonuç vermedi. Ancak bu mücadeleler sırasında, ileride İslâm dünyasına büyük gaileler açacak olan Hâricîler ortaya çıktılar. 661'de Halife Ali'nin bir Hâricî tarafından şehid edilmesi üzerine yerine geçen oğlu Hasan, Muâviye lehine hilâfetten feragat edince Muâviye bütün İslâm ülkesinde halife olarak tanındı.

Muâviye'nin halifeliği sırasında Arabistan'da herhangi bir siyasî hareket görülmemiştir. Ancak oğlu Yezîd'in halife olması (680) bu sükûneti bozmuş, başta Hüseyin b. Ali ve Abdullah b. Zübeyr olmak üzere Medine'deki birçok sahâbe çocukları Yezîd'in halifeliğini tanımamışlardır. Önce Mekke'ye giden Hüseyin Irak'taki taraftarlarının ısrarlı davetlerine kanarak Kûfe'ye hareket etti ise de Irak Valisi Ubeydullah b. Ziyâd'ın aldığı sıkı tedbirler neticesinde oradan hiçbir yardım göremedi ve Kerbelâ'da Ubeydullah'ın gönderdiği birliklerle savaşırken şehid edildi (680).

Hüseyin'in şehid olmasından sonra Şam Yezîd'i halife kabul ettiği halde Arabistan ve Irak bu sırada Mekke'de bulunan Abdullah b. Zübeyr'i halife olarak tanıdılar. Abdullah'ın taraftarlarının süratle çoğaldığını gören Yezîd Hicaz üzerine bir ordu göndererek İbn Zübeyr kuvvetlerini yenerek Medine'yi aldı (Ağustos 683). Irak'a hâkim olduktan sonra Haccâc b. Yûsuf kumandasındaki kuvvetli bir orduyu Hicaz'a göndererek Mekke'yi kuşattırdı. Abdullah'ın Haccâc'a altı aylık bir mukavemetten sonra ölümü (692) üzerine Haccâc Mekke'yi ele geçirdiği gibi İbn Zübeyr'in saflarından ayrılarak Doğu Arabistan'ı kontrolleri altına alan Hâricîler'i de itaate mecbur etti. Bu tarihten sonra Mekke ve Medine Emevî valiler tarafından idare edildi. Emevîler Arabistan'ın diğer şehirlerinde tam anlamıyla otorite kuramadılar. Ancak Haccâc ve Yezîd b. Mühelleb gibi nüfuzlu valiler Basra körfezini ve Arabistan sahillerini de kontrol altına almışlardır.

Emevîler bu mücadelelerden sonra sükûnete kavuşan Arabistan'ın imarı için gayret sarfettiler. Özellikle açılan sulama kanalları Hicaz'ı daha da geliştirdi. Siyasî mücadelelerden uzak kalan Mekke ve Medine ilim ve sanat merkezi olarak önem kazandı. Emevîler devrinde Arabistan Güney ve Kuzey Arapları (Kahtânîler ve Adnânîler) arasındaki şiddetli mücadelelere sahne oldu. Emevî hilâfetinin sonlarına doğru Yemen ve Hadramut taraflarında kalabalık bir halde bulunan Hâricîler, Abdullah b. Yahyâ el-Kindî ve Ebû Hamza el-Ezdî liderliğinde Mekke ve Medine'yi bile işgal etmişlerse de çok zor şartlara rağmen son Emevî halifesi II. Mervan Hicaz'ı Hâricîler'den kurtarmıştır.

İhtilâl hareketlerini Mekke'de başlatan Abbâsîler'in hilâfet makamını ele geçirip devlet merkezini Irak'a nakletmelerinden sonra Arabistan'ın İslâm devleti içindeki durumunda bir değişiklik olmamış, Doğu Afrika ve Çin'e

uzanan deniz ticaret yolu üzerinde bulunan Basra körfezi daha fazla önem kazanmıştır. Ancak Abbâsîler'in buradaki nüfuz ve otoriteleri bir asırdan fazla sürmemiştir. Bu devrede dinî ve siyasî sebeplerle Arabistan'da birçok isyan çıkmıştır. Bu arada Hâricîler'in bir kolu olan İbâzîler Uman'da isyan ettiler (752). Bir Abbâsî ordusu onları mağlûp ederek reislerini öldürdü ise de İbâzîler bu bölgede uzun zaman varlıklarını sürdürmüşlerdir.

Abbâsî ihtilâli sırasında faal rol oynayan Alevîler, Abbâsîler iktidara geldikten sonra Ali evlâdını bir kenara itmeleri üzerine zaman zaman isyanlar çıkardılar. Halife Mansûr, 758 yılı haccı sırasında Ali evlâdının girişebileceği bir isyanı önlemek için bu ailenin ileri gelenlerinden Abdullah'ı Medine'de tevkif ettirdi ise de oğulları kaçmayı başardılar. Bunlardan Muhammed 762'de Medine'ye hâkim oldu, ancak Abbâsî birlikleriyle yaptığı savaşta hayatını kaybetti. Yine aynı aileden Hüseyin b. Ali Mekke'yi ele geçirmeye kalkıştı, fakat yapılan savaşta öldürüldü (786). IX. yüzyılın başlarında Ali evlâdı Mekke ve Medine'ye hâkim olmak istedilerse de bir sonuç elde edemediler. Ca'fer es-Sâdık'ın torunu İbrâhim el-Cezzâr'ın Yemen'de başarı kazanması üzerine Ali evlâdına karşı çok müsamahalı davranan Halife Me'mûn, Emevîler'in Irak valisi Ziyâd b. Ebîh'in soyundan gelen Muhammed b. Abdullah'ı Yemen'e vali tayin ve bu isyanı bastırmaya memur etti. Zebîd şehrini kurarak burasını kendisine merkez yapan Muhammed, halifeye bağlı görünmekle beraber tamamen müstakil davranmış ve kurucusu olduğu Ziyâdîler hânedanı Yemen'de iki yüzyıl hüküm sürmüştür.

İlk Abbâsî halifeleri, Mehdî ve Hârûnürreşîd ve özellikle hanımı Zübeyde tarafından Mekke ve Medine imar edildiği gibi, hac yolları ıslah edilerek hacıların vazifelerini rahatlıkla yerine getirmelerine yardım edilmiştir. Me'mûn 820'de Emevî ailesine mensup olan İbn Ziyâd'ı Yemen'e gönderdi. İbn Ziyâd Zebîd'in güneyinde yeni bir şehir kurarak Yemen, Necran ve Hadramut'a hâkim oldu. Zebîd'de Ziyâdîler'in yerini yaklaşık bir asır sonra Necâhîler aldı.

Halife Vâsik devrinde (842-847), Hicaz ve Yemâme bölgelerinde isyan ederek hac yollarını kesen kabileler, Türk kumandanlarından Boğa el-Kebîr'in iki yıl (845-847) süren bir mücadelesinden sonra itaat altına alındılar. Ancak Mütevekkil'in öldürülmesinden (861) sonra, halifelerin

nüfuzları sarsıldığından merkezî idareyi dinlemeyen valiler ve mahallî hânedanlar istiklâllerini ilân ettiler. San‘a'yı merkez yaparak X. yüzyıl sonlarına kadar Yemen'e hâkim olan Ya‘fûrî hânedanı ile Hadramut, Uman ve Yemâme'de ortaya çıkan müstakil emirlikler bu arada sayılabilir.

Uzun bir gizlilik devresinden sonra IX. yüzyıl sonlarında Yemen'de ortaya çıkan İsmâilîler San‘a ve Zebîd'i işgal ettilerse de Ziyâdîler ve Ya‘fûrîler karşısında tutunamadılar. Ancak bunların dinî fikirleri daha sonraki siyasî gelişmelere zemin hazırladı. Taberistan'da ortaya çıkan, fakat burada Abbâsî birliklerine karşı tutunamayan Zeydîler büyük kitleler halinde Yemen'e gelip bu sırada Ali evlâdından Yahyâ el-Hâdî idaresinde bir kuvvet teşkil ederek 897'de Sa‘da ve Necran'ı ele geçirdiler, Yemen'de XIII. yüzyıl sonlarına kadar devam eden Ressîler hânedanını kurdular.

Karmatîler'in Vâsıt'ta ortaya çıkmalarından kısa bir zaman sonra bu hareketin lideri olan Hamdan Karmat'ın müridlerinden Ebû Saîd Hasan el-Cennâbî, 894'te Rebî‘ kabilesinin desteği sayesinde bütün Ahsâ (Hasâ) bölgesini ele geçirdi. Karmatîler 912'de San‘a'yı işgal ettilerse de fazla kalamadılar. Abbâsîler'in zaafı karşısında Basra ve Kûfe'yi tahrip, hac yollarını tehdit, hatta Mekke'yi zaptederek (Ocak 930) Hacerülesved'i Ahsâ'ya götürdüler. Fakat daha sonra Fâtımîler'in baskısıyla geri getirdiler. Uman'ın da zaptını müteakip Arabistan'ın büyük bir kısmına hâkim olan Karmatîler daha sonra Fâtımîler ve Büveyhîler'in saldırılarına hedef olarak eski güçlerini kaybettiler. 1077'de siyaset sahnesinden silinen Karmatîler'in dinî fikirleri bu bölgelerde daha uzun zaman önemini sürdürmüştür. Karmatîler'den sonra Aden'de Zürey‘îler (1083-1173), Yemen'in bir kısmında da Suleyhîler ve Zeydîler kuvvet kazandılarsa da bunlar Arabistan'ın kaderine Karmatîler kadar tesirli olamadılar.

Bağdat'a girerek Büveyhoğulları'nın hâkimiyetine son veren (1055) Selçuklular, Arabistan'daki Şiî baskısını kaldırmak ve hac yollarını emniyet altına almak için harekete geçerek ülkenin doğu kısımlarına hâkim oldular, ancak Arabistan'ın iç kısımlarına ve Yemen'e nüfuz edemediler. Buna karşılık Mısır'daki Fâtımî hâkimiyetine son veren Eyyûbîler, Mekke dahil bütün Batı Arabistan'ı, hatta Yemen'i ele geçirerek Şiîliğe karşı Sünnîler'in zaferini sağladılar. Eyyûbîler'in parçalanmasından sonra Arabistan'da yeni küçük devletler ortaya çıkmıştır.

Eyyûbîler'in Yemen'i terketmek zorunda kalmaları üzerine 1229 yılında başşehir Zebîd olmak üzere kurulan Resûlî hânedanı bölgeye hâkim oldu. Abbâsî halifesinin elçisi olduğu için Resûl (elçi) adıyla anılan hânedanın atası aslen Oğuz Türkleri'ndendi. Resûl'ün torunu ve hânedanın kurucusu el-Melikü'l-Mansûr Ömer (1229-1250) Taiz ve San'a'yı Zeydî imamlarından aldığı gibi Mekke'yi de ülkesine katarak hâkimiyet sahasını Hicaz'dan Hadramut'a kadar genişletti. Bu dönemde Çin ile geniş ticarî münasebetler kuruldu. Hülâgû'nun Abbâsî hilâfetine son vermesi üzerine Resûlî hânedanını 1454 yılında ortadan kaldıran Tâhirîler, Osmanlı fethine kadar Yemen'i ellerinde tuttular.

X. yüzyılın ortalarında Ali evlâdının Hasan kolundan gelen Mûsâ b. Abdullah Mekke'ye hâkim olarak Mekke Şerifleri hânedanını kurmuş, son şerif Ebü'l-Fütûh'un çocuk bırakmadan ölümü (1061) üzerine şeriflik Ebû Hâşim Muhammed'e, 1201'de ise Katâde b. İdrîs ailesine geçmiş ve bu hânedan 1809'da Vehhâbîler'in Mekke'yi ele geçirmelerine kadar devam etmiştir. Diğer taraftan Salgurlular'dan Ebû Bekir b. Sa'd, Basra körfezinde başta Kays adası olmak üzere diğer adaları ele geçirerek (1230) Arabistan'ın doğu sahillerini zapta girişti ve 1244 yılında Katîf'e de hâkim oldu. Bunu Uman, Kalhat ve Lahsâ'nın alınması takip etti. Böylece Arabistan'ın Basra körfezi sahilleri onun kontrolüne geçmiş oldu. Memlükler'in XIV. yüzyılda Baybars ile başlayan Hicaz hâkimiyeti uzun süre devam etmekle beraber Hicaz bölgesinin idaresi şeriflere bırakılmıştır. Bu dönemde bedevîler ve diğer Arap kabileleri ticaret kervanlarından büyük miktarda haraç alıyorlardı ve Suriye çöllerinden Necid'in içlerine kadar nüfuz etmişlerdi.

XV. yüzyılın başlarında Uman'da İbâziyye cemaati siyasî bir hüviyet kazanarak 150 yıl boyunca varlığını korudu. Yine aynı devirde Ali b. Ömer idaresindeki Kesîr ailesi Hadramut ve Zufâr'da hâkimiyet kurdu ve Hadramutlu tebliğciler Somali'de Müslümanlığın yayılması için çalıştılar. Aynı yüzyılın ortalarında ise Suûdî ailesinin atası Mâni' b. Rebîa el-Müreydî Necid bölgesine gelerek Vadiihanîfe'de yerleşti. XV. yüzyılın ikinci yarısında Usfûrîler'in Cebrid kolundan cömertliğiyle meşhur Ecved, Katîf ve Bahreyn'de hüküm sürmüşdü. Mekke, Şerif Muhammed b. Berekât zamanında parlak bir devir yaşadı. XVI. yüzyılın başlarında Portekizliler

Hint Okyanusu ve Kızıldeniz'de etkili olmaya başladılar. Aden'i alamadılarsa da Avrupa ile Hindistan arasında Basra körfezi ve Kızıldeniz yoluyla yapılan ticareti engelleyerek müslüman halka zarar verdiler.

XV. yüzyılın sonlarında Vasco de Gama'nın Ümit Burnu'nu dolaşıp Hindistan'a ulaşmasından hemen sonra Portekizli gemiciler Kızıldeniz'de göründüler. Alfonso de Albuquerque idaresindeki istilâcılar Uman körfezindeki Arap limanlarını ve Hürmüz'ü yağmaladılar. 1514'te Alfonso'nun yeğeni Pedro Basra körfezine girdi. Ertesi yıl Alfonso Aden'i zaptederek Mekke'ye karşı bir sefer yapmak istediyse de bu hırsını tatmin edemeden öldü. Arabistan sahillerindeki Portekiz yayılmasını Osmanlılar durdurmuşlardır.

1600 yılında East İndia Company'nin kurulması, İngiliz tüccarlarının Kızıldeniz ve Basra körfezindeki faaliyetlerinin başlangıcı olmuştur. İranlılar İngilizler'le iş birliği yaparak Portekizliler'i Hürmüz'den çıkardılar. Böylece bölgedeki portekiz üstünlüğü kırıldı. Bu defa İngilizler karşılarında Hollandalı tüccarları buldular.

Yavuz Sultan Selim Memlükler Devleti'ne son verince (1517), bu devletin siyasî nüfuzu altında bulunan Hicaz bölgesi de Osmanlı hâkimiyetini tanımış ve Şerif II. Berekât b. Muhammed oğlunu "hâdimü'l-Haremeyn" unvanını alan Osmanlı hükümdarına gönderip Mekke'nin anahtarlarını takdim ederek itaat arzetmiştir. Osmanlılar da Mekke, Medine ve Cidde'nin yönetimini onlara bırakmıştır. Portekizliler'in 1521'de Bahreyn'e saldırmaları üzerine Osmanlılar Basra ve Kızıldeniz'de harekete geçtiler. 1534'te Katîf ve Bahreyn'deki Arap şeyhleri itaat arzettiler. Osmanlı hâkimiyeti altında Hicaz bölgesi idarî bakımdan Mısır valiliğine bağlandı. Diğer taraftan Hadım Süleyman Paşa'nın Diu seferi sırasında (1538) Aden alındığı gibi daha sonraki yıllarda Yemen'in iç kısımları da ele geçirilerek burası bir eyalet haline getirildi. Osmanlılar bu tarihten itibaren Kızıldeniz ve Hint Okyanusu'nda Portekizliler'le mücadeleye girdiler. Aden'i ele geçirip itaat etmemekte direnen Yemenliler'i dağlara sürdüler. Fakat daha sonra geri çekilmek zorunda kaldılar ve Güney Yemen'deki Muhâ'yı üs olarak kullandılar. 1546'da Basra'nın Ayas Paşa tarafından zaptını müteakip Arabistan'ın doğu kısımları da Osmanlı hâkimiyetine girmiş ve 1555'te Lahsâ (Ahsâ, Hasâ) eyaleti kurulmuştur. Kanûnî devrinde Arabistan'daki

Osmanlı hâkimiyeti zirveye ulaştı. 1563'te Irak'ın fethi üzerine Osmanlılar Basra körfezinde de Portekizliler'le mücadeleye girdiler. Fakat Portekizliler 1521'den 1602'ye kadar Bahreyn'i, 1507'den 1649'a kadar da Maskat'ı ellerinde tutmaya devam ettiler. Portekizliler'den sonra Hollandalılar, Fransızlar ve İngilizler de Arabistan'la yakından ilgilenmeye başladılar. Bütün Arabistan Osmanlı hâkimiyetine girmekle beraber bazı mahallî hânedanlar varlıklarını koruyarak zaman zaman tehlikeli isyanlar çıkarmışlardır. Nitekim Yemen'de Zeydîler ve 1624-1741 tarihleri arasında Uman'da hüküm süren Ya'rubîler, Maskat'ta İbâzîler ve Ahsâ civarında Humeydîler'in isyanları Osmanlılar'ı epeyce uğraştırmıştır. Yemen'deki Zeydîler Osmanlılar'a karşı ciddi bir mukavemet gösterdiler ve 1635'te onları geri çekilmek zorunda bıraktılar.

Osmanlılar'ın en tehlikeli rakiplerinden olan Safevîler fırsat buldukça Arabistan'ın Basra körfezi sahillerine hücumdan geri kalmamışlardır. Bu arada Şah I. Abbas 1602'de Bahreyn'i zaptettiyse de uzun müddet elinde tutamadı. İranlılar ikinci defa Uman'ı zaptederek (1743) Ya'rubî hânedanının bu bölgedeki hâkimiyetine son vermişlerse de çok geçmeden Bû Saîd ailesinden Ahmed b. Saîd Uman'ı İranlılar'dan geri aldı ve 1749'da Âl-i Bû Saîd hânedanını kurarak Uman imamı oldu. Ahmed'in halefleri I. Dünya Savaşı'na kadar hâkimiyetlerini sürdürdüler.

XVIII. yüzyılın ilk yarısında Necidli Muhammed b. Abdülvehhâb'ın ortaya attığı dinî fikirler Arabistan'ın geleceği bakımından önemli sonuçlar doğurmuştur. Osmanlılar'a karşı bir Arap hareketi olan Vehhâbîlik XIX ve XX. yüzyılda Araplar arasında gelişen milliyetçilik hareketlerini etkiledi. İbn Abdülvehhâb'ın ortaya çıkmasından hemen sonra 1741 yılında Der'iyye bölgesinin idarecisi Muhammed b. Suûd ile akrabalık kurdu ve bir antlaşma yaptı. Muhammed b. Suûd'un ölümünden (1765) sonra yerine oğlu Abdülaziz geçti ve 1788 yılında bütün Necid bölgesini hâkimiyeti altına aldı. Bundan sonra Mekke şerifi Galib ile on beş yıl (1791-1806) süren mücadeleye başlayan Vehhâbîler 1803 yılında ilk defa Mekke'yi zaptettiler. Mekke şerifi Galib yirmi beş günlük bir muhasaradan sonra Mekke'yi geri aldı. Vehhâbîler 1804'te Medine'yi ele geçirdiler. Diğer taraftan Basra körfezine, Yemen ve Hadramut'a kadar geniş bir sahaya yayılarak Irak ve Suriye'yi tehdide başladılar. Osmanlı Devleti süratle gelişmekte olan Vehhâbî tehlikesini bertaraf etmek için Mısır Valisi

Mehmed Ali Paşa'yı görevlendirdi. Mehmed Ali Paşa 1818 yılında Der'iyye'yi zaptederek Suûdî Emirliği'ne ağır bir darbe indirdi. İstanbul'a gönderilen Abdullah b. Suûd ile dört oğlu, Şeyhülislâm Mekkîzâde Mustafa Efendi'nin verdiği fetva üzerine idam edildiler (17 Aralık 1819).

Mısır ordusunun ilerleyişine pek önem vermeyen İngiltere, Der'iyye'nin zaptından sonra endişeye kapılarak Basra körfezi sahillerinde Araplar'a karşı harekete geçti. 1839'da Aden'i işgal eden İngiltere yavaş yavaş sahillerden iç kısımlara doğru nüfuz etmeye başladı. Bazı emirlikler İngilizler'in ilerleyişi karşısında onların himayesini kabul ettiler. Âl-i Bû Saîdler'in en meşhuru Saîd b. Sultan Uman'da otoriteye sahip değildi ve Suûdîler'e vergi ödüyordu. Maskat sultanları da ülkede duruma hâkim olabilmek için İngilizler'e muhtaç ve bağlı kaldılar. Hadramut ise iç karışıklık içindeydi.

Mehmed Ali Paşa'nın kuvvetlerinin geri çekilmesinden sonra Riyad'ı karargâh edinen Türkî b. Abdullah 1830'da Ahsâ'yı, daha sonra da Bahreyn'i ele geçirdi. Suûdîler Türkî b. Abdullah ve özellikle oğlu I. Faysal idaresinde toparlandılar ve Riyad merkez olmak üzere Necid bölgesine hâkim oldular. Osmanlılar 1849'da Tihâme'yi aldılar, fakat 1872'ye kadar San'a'ya giremediler. Osmanlılar'ın çekilmesi üzerine Zeydî imam Yahyâ Yemen'e hâkim oldu. Faysal'ın 1865'te ölümünden sonra oğulları arasında başlayan iktidar mücadelesi Osmanlılar'ın Doğu Arabistan'ın bir bölümünde, Âl-i Reşîd'in de Necid'de üstünlüğü ele geçirmesine sebep oldu. Bu durum karşısında Suûdîler Küveyt'e sığınmak zorunda kaldılar. İbn Reşîd 1897'de ölünceye kadar Kuzey Arabistan'a hâkim oldu. Bu arada Süveyş Kanalı'nın açılması (1869), Osmanlı Devleti'ne Hicaz ve Yemen'e daha rahat müdahale imkânını verdi. Osmanlılar San'a'yı karargâh yaparak Yemen'in dağlık kesimlerine sahip oldularsa da Zeydîler karşısında tutunamadılar. Suûdîler'in yeniden kuvvetlenmeleri II. Abdülazîz b. Suûd'un 1902 yılında başa geçmesiyle başlamıştır. II. Abdülazîz uzun mücadelelerden sonra Osmanlı Devleti'yle iş birliği yapan Âl-i Reşîd'i ortadan kaldırdı ve Riyad'ı geri alarak Necid'e hâkim oldu. Hicaz'da Mekke şerifleri ile diğer sultan, emîr ve imamlar genellikle İngilizler'in desteğiyle Osmanlılar'ın karşısında yer almışlardı. Osmanlı Devleti, gerek Arabistan'ı kaybetmemek gerekse İslâm âleminde hilâfet nüfuzunu kuvvetlendirmek için Hicaz demiryolunun inşasına girişmiş ise de (1900-

1908) bu teşebbüsten umduğu sonucu elde edememiş ve Hüseyin b. Ali şerif tayin edilmiştir (1908). I. Dünya Savaşı'ndan önce Hicaz vilâyeti, Asîr müstakil mutasarrıflığı ve Yemen vilâyeti ile Lahsâ sancağı Osmanlı hâkimiyeti altında bulunuyordu. Ancak bu sonuncu bölge 1913'te Vehhâbîler tarafından istilâ edilmiş, 1914 ilkbaharında İngiltere ile yapılan anlaşmaya göre burası üzerindeki Osmanlı hakları İngilizler'ce tanınmıştı. Şerif Hüseyin İngilizler'in tahrikiyle 1916'da Arap isyanını başlatınca Osmanlılar Mekke'yi terketmek zorunda kaldılar. Yemen'de ise Zeydî imam Yahyâ ile uzun süren çekişmelerden sonra bir anlaşmaya varılabilmişti. Şerif Hüseyin 1916'da İngilizler'in desteğiyle Mekke'yi ele geçirdi, fakat Medine'ye giremedi. İki oğlu Abdullah ile Faysal Arap kabilelerini kışkırtarak İngilizler'in himayesinde Şam'a girdiler (1918). Yemen 1918'de bağımsızlığına kavuşurken Arabistan'ın geri kalan bütün kıyı boyu İngiliz idare, himaye ve nüfuzu altında bulunuyor, iç kısımlarında ise, Necid'deki Suûdîler bir tarafa bırakılacak olursa, siyasî bir teşkilâtlanma henüz görülmüyordu.

I. Dünya Savaşı başlayınca Küveyt Osmanlılar'la müttefik olduğunu ilân etti. Abdülazîz b. Suûd Türk taraftarı olan İbn Reşîd ile savaştıysa da bir sonuç elde edemedi. Mekke şerifi Hüseyin İngilizler'in kışkırtmaları sonucu Türkler'e karşı harekete geçtiği sırada Abdülazîz b. Suûd Necid, Ahsâ, Katîf, Cübeyl ve civarının hükümdarı olarak tanındı (26 Aralık 1916). I. Dünya Savaşı'ndan sonra Arabistan'da Osmanlı hâkimiyeti bütünüyle sona erdi. Mondros Mütarekesi üzerine Osmanlılar Hicaz'dan çekilince (30 Ekim 1918) Vehhâbîler daha sonra Mekke ve Tâif'i de aldılar; Abdülazîz 8 Ocak 1926'da kendisini Hicaz kralı ilân etti ve İngilizler'le yaptığı Cidde Antlaşması'yla tam bağımsız oldu (1927).

Halife olma ümidini kaybeden Şerif Hüseyin, bir süre Hicaz, Asîr, Necran ve Hasâ emirliklerini hâkimiyeti altına alarak Arabistan'ın en büyük devleti haline geldi. Ancak Abdülazîz daha sonra Şerif Hüseyin'i yendi (1930) ve Hicaz ile Necid'i birleştirerek 23 Eylül 1932'de bugünkü Suudi Arabistan Krallığı'nı kurdu, kendisi de Suudi Arabistan kralı unvanını aldı. 1934'te kısa bir savaştan sonra Yemen imamı Yahyâ'yı da mağlûp etti ve Necran da Suudi Arabistan topraklarına katıldı. II. Dünya Savaşı'ndan sonra ise Arap yarımadasının güney ve doğu kıyıları üzerinde kurulmuş olan İngiliz hâkimiyet ve nüfuzu da kısa sürede ortadan kalktı. 1951'de bağımsızlığını

ilân eden Uman'dan sonra Aden sömürgesiyle Güney Arabistan himaye idaresi de bağımsızlık kazanarak 1967'de Güney Yemen Cumhuriyeti haline geldi. 1961'de Küveyt, 1971'de Bahreyn adaları da İngiliz himayesinden kurtularak istiklâl kazandılar. Aynı yıl Basra körfezinin "Korsanlar kıyısı" üzerindeki yedi emirlik bir federasyon halinde birleştiği gibi (Birleşik Arap Emirlikleri), Katar Şeyhliği de istiklâlini elde edince İngiltere Basra körfezini tamamıyla boşaltmış oluyordu. Yemen Arap Cumhuriyeti ile Yemen Demokratik Halk Cumhuriyeti 22 Mayıs 1990 tarihinde birleşerek Yemen Cumhuriyeti adı altında yeni bir devlet meydana getirdiler.

III. KÜLTÜR VE MEDENİYET (bk. ARAP).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kelbî, Kitâbü'l-Esnâm: Putlar Kitabı (trc. ve nşr. Beyza Düşüngen), Ankara 1969; Vâkıdî, el-Megāzî, I-III; Ezrakī, Ahbâru Mekke; Belâzürî, Fütûḥu'l-büldân (trc. Mustafa Fayda), Ankara 1987; Dîneverî, el-Ahbârü't-tıvâl (nşr. Abdülmün'im Âmir), Kahire 1960 → Bağdad, ts. (Mektebetü'l-Müsenna); Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986, I-III; Ya'kūbî, Târîh, I-II; Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), I-X; İbn Abdürabbih, el-İkdü'l-ferîd, I-VII; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Abdülhamîd), I-IV; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I-XII; İbn Kesîr, el-Bidâye, I-VII; İbn Haldûn, el-ʿİber, Bulak 1284 → Beyrut 1399/1979, I-VII; R. Brünnow # A. V. Domoszewki, Die Provincia Arabia, Strassburg 1904-1905; Atıf Paşa, Yemen Tarihi, İstanbul 1326, I-II; D. Hogarth, Arabia, Oxford 1922; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-meʿâd (nşr. Şuayb el-Arnaût # Abdülkādir el-Arnaût), Kahire 1950, I-IV; T. W. Arnold, İntişâr-ı İslâm Târihi (trc. M. Halil Hâlid), İstanbul 1343; A. S. Tritton, The Rise of the Imams of Sanaa, London 1925; Abdülazîz er-Reşîd, Târîhu'l-Küveyt, Bağdad 1344; Emîn er-Rehânî, Târîhu Necdi'l-hadîs ve mülhakātih, Beyrut 1928; Zambaur, Manuel; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Târîhu Necd, Kahire 1347; Mevlânâ Şiblî # Süleyman Nedvî, Asr-ı Saâdet İslâm Tarihi (trc.

Ömer Rıza), I-X, İstanbul 1346-53/1928-35; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Câhid), İstanbul 1924-27, I-X; H. Philby, Arabia, New York 1930; Ahmed Fazl b. Ali Muhsin el-Abdelî, Hediyyetü'z-zemen fî ahbâri mülûki Lehic ve Aden, Kahire 1351; Salâh el-Bekrî, Târîhu Hadramevti's-siyâsî, Kahire 1354-55; Ahmed Emîn, Duha'l-İslâm, Kahire 1938; a.mlf., Fecrü'l-İslâm, Kahire 1945; G. Antonius, The Arab Awakening, Philadelphia 1939; S. Huzayyin, Arabia and the Far East, Kahire 1942; C. Rabin, Ancient West Arabian, London 1951; Saîd İvad Bâ Vezir, Meᶜâlimü târîhi'l-Cezîre, Kahire 1373; a.mlf., Arap Devleti ve Sukûtu (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1980; J. Wellhausen, İslamın En Eski Tarihine Giriş (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1960; Brockelmann, İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi (trc. Neşet Çağatay), Ankara 1964; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I-II; B. Lewis, The Middle East and the West, Indiana 1964; a.mlf., Tarihte Araplar (trc. H. Dursun Yıldız), İstanbul 1979; J. J. Saunders, A History of Medieval Islam, New York 1965; D. D. Luckenbil, Ancient Records of Assyria and Babylonia, New York 1968, I, 611; Hasan Süleyman Mahmûd, Târîhu'l-Yemeni's-siyâsî, Bağdad 1969; R. Landen, The Emergence of the Modern Middle East, New York 1970; Neşet Çağatay, İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, Ankara 1971; a.mlf., "Vehhâbîlik", İA, XIII, 262-269; A. A. al-Marayati, The Middle East: Its Governments and Politics, California 1972; Cevad Ali, el-Mufassal, I-IX; Mesâdiru târîhi'l-Cezîreti'l-ᶜArabiyye (nşr. Abdülkadir Mahmûd Abdullah v.dğr.), Riyad 1399/1979, I-II; Hitti, İslâm Tarihi, I-IV; Mustafa Fayda, İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı, Ankara 1982; H. İbrâhim Hasan, İslâm Tarihi (trc. İsmâil Yiğit v.dğr.), İstanbul 1985-86, I-VI; N. C. Chatterji, A History of Modern Middle East, New Delhi 1987; M. Adams, The Middle East, New York 1988; İrfan Shahid, "İslâm Öncesi Arabistan" (trc. İlhan Kutluer), İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti, İstanbul 1988, I, 19-43; W. Montgomery Watt, "Hz. Muhammed" (trc. İlhan Kutluer), a.e., I, 45-70; L. V. Vagleri, "Raşid Halîfeler ve Emevî Halîfeleri" (trc. İlhan Kutluer), a.e., I, 71114; a.mlf., "Abbasi Hilâfeti" (trc. Hamdi Aktaş), a.e., I, 115-148; G. Rentz, "al-ᶜArab", EI² (İng.), I, 533-556.

Hakkı Dursun Yıldız

ARÂBİYYE

العرابيّة

Kadiriyye tarikatının Ömer b. Muhammed el-Arâbî’ye (ö. ?) nisbet edilen bir kolu.

(bk. TARİKAT)

A‘RÂF

الأعراف

Cennetle cehennemi birbirinden ayıran bölgedeki surun yüksek kısmının adı.

A‘râf “sur, dağ ve tepenin en yüksek kısmı” mânasındaki urfun çoğuludur. İrfan (bilmek) kökünden türediğini kabul edenler de vardır. Kur’ân-ı Kerîm’in yedinci sûresinin adı el-A‘râf’tır. Bu sûrede “el-a‘râf” ve “ashâbü’l-a‘râf” (a‘râfta bulunanlar) şeklinde geçen (bk. el-A‘râf 7/46, 48) bu kelime ile kastedilen yer ve burada bulunacakların kimler olduğu konusunda müfessirler değişik yorumlarda bulunmuşlardır. Bazı tefsirlerde a‘râfın sırat* üzerinde yüksek bir yer veya cennetle cehennem arasında Uhud dağına benzer bir mevki olduğu belirtiliyorsa da tercih edilen görüşe göre a‘râf cennetle cehennemi birbirinden ayıran bölgedeki surun yüksek kısmının adıdır. A‘râf sûresinde “hicab” (7/46) diye zikredilen perdenin Hadîd sûresinde “sûr” (57/13) olarak adlandırılması da bu görüşü desteklemektedir.

Ashâbü’l-a‘râftan kimlerin kastedildiği hususunda da müfessirler farklı görüş ileri sürmüşlerdir. Rivayet tefsirlerinde yer alan on iki ayrı görüşe göre bunları şu dört grup altında toplamak mümkündür: 1. İyi ve kötü amelleri eşit olan müminler. Bunlar başlangıçta cennete veya cehenneme konulmayıp ikisi arasında bir müddet bekleyecek, sonra Allah’ın lutfuyla cennete girecek olan müminlerdir. Tefsir ve kelâm âlimlerinin çoğu bu görüşü benimsemişlerdir. 2. Âhirette müminlerle kâfirleri yüzlerinden tanıyacak olan melekler. 3. Cennet ve cehennem ehlini birbirinden ayırarak haklarında şahadette bulunacak olan peygamberler, şehidler ve âlimler gibi yüksek şahsiyetler. Bu görüşü benimseyenler arasında Hasan-ı Basrî ve Fahreddin er-Râzî de bulunmaktadır. 4. Cennete veya cehenneme girmeyi gerektirecek durumda olmayan belli kişiler. Bunlar da herhangi bir peygamberin tebliğini duymadan ölenler (fetret* ehli), müşriklerin bulûğ çağından önce ölen çocukları veya gayri meşrû evlilikten doğan çocuklardan ibarettir. Tefsirlerde söz konusu dört görüşün her biriyle ilgili

çeşitli rivayetler bulunmaktaysa da âyet, hadis ve sahâbe sözleriyle teyit edilen birinci görüş daha isabetli görünmektedir. Zira “tartılar”ı ağır gelenlerle hafif gelenlerin durumları âyetlerde açıkça ifade edildiği halde (bk. el-A‘râf 7/8; el-Mü’minûn 23/102; el-Kāria 101/6), günahları sevaplarına eşit olanların âkıbeti hakkında herhangi bir açıklama yapılmamış olması, bunların ashâbü’l-a‘râfı teşkil edeceği ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Âyetlerde belirtildiği üzere (bk. el-A‘râf 7/46-47) a‘râfta bulunanların cennete girmeyi şiddetle arzu ettikleri halde oraya henüz girmeden cennetlikleri selâmlamaları, gözleri cehennem ehline çevrilince, “Rabbimiz, bizi bu zalimler zümresiyle beraber bulundurma!” diye dua etmeleri de bu görüşü doğrular mahiyettedir. Âyetin bu ifadesi karşısında, a‘râf ehlinin meleklerden ibaret olduğunu söylemek veya bu zümreyi peygamberler, şehidler ve âlimlerin teşkil ettiğini savunmak mümkün görünmemektedir. Çünkü günah işleme gücüne sahip olmayan ve cehenneme girme endişesi taşımayan meleklerin böyle bir niyazda bulunmasına gerek yoktur. Bunun gibi, cennette en yüksek makam ve mertebeleri elde edecekleri ve buraya öncelikle girecekleri şüphesiz olan peygamberlerin, şehidlerin ve sâlih kulların da cehenneme girme korkusu içinde bulunmaması gerekir. Esasen, “Bizi bu zalimler zümresi ile beraber bulundurma!” ifadesi, bu niyazı yapanların âkıbeti hakkında henüz hüküm verilmemiş olduğunun delili sayılır. Ayrıca Hz. Peygamber’den rivayet edilen ve günahı ile sevabı eşit olanların a‘râfta kalacaklarını bildiren hadis de ilk görüşün doğruluğunu gösteren delillerden birini teşkil eder (bk. Müttakī el-Hindî, VII, 213).

Kıyamet sahnelerinden biri olarak Kur’an’da tasvir edilen a‘râf olayını, hayırla şer arasında mütereddit davranan insanlara, tercihlerini hayır yönünde kullanmaları için yapılmış ilâhî bir uyarı kabul etmek mümkündür.

Müsteşrik D. B. Macdonald, Gazzâlî’nin, eserlerinde temellendirmeye çalıştığı itikad sistemi içinde çocukların, delilerin ve fetret ehlinin âhiretteki durumlarını tesbit etmek maksadıyla bunların a‘râfta kalacağını kabul ettiğini söyler ve böyece İslâm akaidindeki berzah* inancını genişletip tamamladığını iddia eder. Macdonald, böyle bir anlayışın Peygamber’in niyetinden çok uzak düştüğünü, fakat “kelâmî bir uydurma” olan bu görüşün Gazzâlî’nin gayesi için yeterli olduğunu da ilâve eder (bk. İA, VI, 780). Halbuki a‘râfta kalacaklar hakkında ileri sürülen bu görüşün ashap

devrinden itibaren bazı âlimlerce benimsenip rivayet edilen bir husus olduğu herkesçe bilinmektedir. Şu halde bu görüş ne kelâmî bir uydurmadır, ne de Gazzâlî'nin icadıdır. A'râfta kalacaklar hakkında bazılarınca kabul edilegelen bu görüşün Hz. Peygamber'in maksadından çok uzak düştüğünü söylemek için de elimizde herhangi bir delil yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "arf" md.; et-Taʿrîfât, "aʿrâf" md.; İbn Habîb es-Sülemî, Kitâbü Vâsıfi'l-firdevs, Beyrut 1407/1987, s. 45-46; Taberî, Tefsîr, VIII, 136-143; Gazzâlî, ed-Dürretü'l-fâhire, Hacı Beşir Ağa Ktp., nr. 50/9, vr. 308b; İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr, III, 204-207; Fahreddin er-Râzî, Tefsîr, XIV, 8690; Kurtubî, Tefsîr, VII, 211-214; Süyûtî, el-Büdûrü's-sâfire, Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 357, vr. 141b-143ª; Müttakī el-Hindî, Kenzü'l-ʿummâl, Haydarâbâd 1314, VII, 213; Elmalılı, Hak Dini, III, 2160-2170; VI, 4741; Bell, "The Menon the A'raf", MW, XXII/1 (1932), s. 43-48; Muhammed Receb el-Beyyûmî, "Men ashâbü'l-aʿrâf", Mecelletü'l-Ezher, LVI/8, Kahire 1984, s. 1218-1222; Ahmed Hamdi Akseki, "A'râf", İTA, I, 462-463; D. B. Macdonald, "Kıyâmet", İA, VI, 780; R. Parets, "Aʿrāf", EI² (Fr.), I, 623.

Yusuf Şevki Yavuz

A‘RÂF SÛRESİ

سورة الأعراف

Kur’ân-ı Kerîm’in yedinci sûresi.

Mekke devrinde nâzil olmuştur, 205 veya 206 âyettir. Bu bir âyetlik fark, sûrenin başındaki (المص) harflerini ayrı bir âyet sayıp saymamaktan ileri gelmektedir.

Fâsılası (د، ن، م، ل) harfleri olup bunlardan (د) sadece (المص)’da bulunmaktadır.

Mekke devrinde nâzil olan en uzun sûredir. Hicret öncesinde, muhtemelen En‘âm sûresinin ardından indirilmiştir. 163. âyetten itibaren sekiz âyetin Medenî olduğuna dair rivayet zayıf bulunduğu için itibar görmemiştir.

Sûre, ismini kırk altıncı ve kırk sekizinci âyetlerde geçen “a‘râf” kelimesinden alır. Başındaki (المص)’dan dolayı Elif-Lâm-Mîm-Sâd sûresi de denir. Mîkat (âyet 143), Mîsâk (âyet 169) gibi daha başka adları varsa da meşhur olanı A‘râf’tır.

A‘râf urfun çoğuludur. Urf ise “yüksekçe yer” demek olup ayrıca dağın tepesine, atın yelesine, horozun ibiğine de urf denilir. Sûrede geçtiği şekliyle a‘râf, cennet ile cehennem arasındaki surun yüksekçe yerleridir. Kırk altıncı âyete göre cennet ile cehennem arasında bir “hicâb” (duvar), Hadîd sûresine göre ise (57/13) bir “sûr” vardır (daha fazla bilgi için bk. A‘RÂF).

Üslûp bakımından bir önceki En‘âm sûresini andıran ve onun devamı gibi görünen, ayrıca Bakara ve Âl-i İmrân sûreleriyle yer yer muhteva benzerlikleri gösteren A‘râf sûresinde, Mekkî sûrelerde görüldüğü gibi iman ve itikad konuları, özellikle âhirete iman meselesi işlenmektedir. İlk bakışta sûre, vahiy ve nübüvvet meselesiyle ilgili deliller getiriyormuş intibaını vermekte ve diğer peygamberlerle Hz. Peygamber’in karşılaştıkları

direnişleri ele almaktadır. Ancak dikkatle incelendiğinde bu direnişlerin özellikle âhirete iman konusunda yoğunlaştığı görülmektedir. Âhireti inkâr da biri kibir ve kendini beğenmişlik, diğeri keyfî yaşayış ve günaha düşkünlük olmak üzere iki sebepten kaynaklanmaktadır. Âhirete iman konusu, bu sûrede sebep ve sonuçları ile ele alınmakta ve bütün yönleriyle aydınlatılmaktadır. Cennet ile cehennemin yanında bir de a‘râftan söz edilmektedir. Bu bakımdan sûre, yalnızca İslâm dini açısından değil diğer semavî dinler açısından da âhirete iman konusunu tamamlayıcı ve nihaî hedefine ulaştırıcı bir özellik taşımaktadır.

Sûre, vahyin önemini ve ona uymanın gereğini bildiren âyetlerle başlar. Kendilerine vahiy bilgisi ulaşmış olanların sorumluluğuna dikkat çekildikten sonra âhiret gününde amellerin tartılacağı, buna bağlı olarak iyilerin kurtulacağı, günahkârların da yaptıkları kötülük yüzünden ceza görecekleri vurgulanır. Âhiret hayatına inanmayanlar kibirlerinden, ya da günaha düşkünlükleri yüzünden inkâr yoluna saparlar. Nitekim şeytan da kibrinden dolayı Âdem’e secde etmemiştir.

Kötü ve çirkin şeyler işleyenler, “Atalarımızdan böyle gördük, Allah böyle emretmiş” derler (âyet 28). Oysa Allah kullarına kötü ve çirkin bir şey emretmez. O doğru ve güzel olanı emreder. Yalnızca kendisine tapılmasını, verdiği nimetlerden meşrû ölçüler içinde faydalanılmasını ister. “De ki: Rabbim açık ve gizli kötülükleri, günah işlemeyi, haksızlık ve taşkınlığı, kendisine ortak koşmanızı, bir de Allah hakkında bilgisizce konuşmanızı haram kılmıştır” (âyet 33). Kibirlerinden dolayı Allah’ın âyetlerini inkâr edenlere gökyüzünün kapıları açılmayacak; deve iğnenin deliğinden geçse de onlar cennete giremeyeceklerdir (âyet 40). Oysa iman edip iyilik yapanlar göğüslerini daraltan bütün sıkıntılardan kurtulacak ve sevinç içinde cennete gireceklerdir. Orada cehennem ehline seslenip, “Biz rabbimizin bize vaad ettiğini gerçek bulduk, siz de rabbinizin size vaad ettiğini gerçek buldunuz mu?” diyecekler, onlar da, “Evet, bulduk” diye cevap vereceklerdir (âyet 44). Sonra a‘râftakiler cehennemliklere, “Mal ve mülkünüzün, kasılıp kibirlenmenizin bir fayda vermediğini şimdi gördünüz değil mi?” diyeceklerdir (âyet 48). Dinlerini oyun ve eğlence haline getirenleri dünya hayatı aldatır ve onlar karşılaşacakları büyük günü unuturlar, Allah’ın âyetlerini bile bile inkâr ederler. Kıyamet gününde de Allah onları unutur (âyet 51).

Gökleri ve yeri, geceyi ve gündüzü, güneşi ve ayı yaratan, yarattıklarını en yüce bir hükümranlıkla yöneten Allah'ın buyrukları her yerde geçerlidir. Yaratmak da buyurmak da O'na aittir. O sizin de rabbinizdir: Huzurunda saygı, tevazu ve ümitle dua ediniz. O, bozguncuları ve azgınları sevmez. İyilik yapanlardan da rahmetini esirgemez (âyet 55-56). Nûh kavmi azgınlığı ve taşkınlığı, Hûd kavmi nankörlüğü, Semûd kavmi kendini beğenmişliği yüzünden helâk olup gittiler. Lût kavmi de hayasızlığa sapmıştı; kadınları bırakıp erkeklere ilgi duyuyorlardı. Şuayb da kavmini uyarmış, inananlara baskı yapmamalarını söylemişti. Fakat sözlerine inanmayı kibirlerine yediremediler. Şuayb'ı ve inananları ülkeyi terke zorladılar. Sonuçta kendileri zararlı çıktılar; üzerlerine azap yağdı.

Sûrede geçmiş kavimlerin hayatlarından verilen bu canlı misallerle peygamberlerin iman uğrundaki mücadeleleri gözler önüne serilir, sırası geldikçe Mekkeli müşrikler uyarılır, müminlere de sabır ve sebat göstermeleri tavsiye edilir. Allah'ın tedbirinin her tedbirin üstünde olduğu hatırlatılır. Bu da Hz. Mûsâ misaliyle açıklanır: Allah onu Firavun'dan korumak için Firavun'un sarayında büyüttü. Sonra kendisine peygamberlik verdi ve Firavun'a gönderdi. Gösterdiği mûcizelerle sihirbazları mağlûp etti. Firavun'un iman etmeyişi, gerçeği göremeyişinden değil kibrinden ve saltanat düşkünlüğündendi. Bununla beraber hemen helâk edilmedi. Onun ve adamlarının gözlerini açmak için başlarına kıtlık, kuraklık ve çekirge âfeti geldi. Ancak yine de direniyorlar, ne pahasına olursa olsun iman etmeyeceklerini söylüyorlardı. Sonuçta Firavun boğuldu, Mûsâ zafer kazandı. Mûsâ'nın iman mücadelesi bununla bitmedi. Bu defa kendi kavminden bir kısım insanlar, tapmak için Mûsâ'dan bir put yapmasını istediler. Mûsâ bu teklife kızdı ve onları anlayışsızlıkla suçladı. Puta tapmak, gözle görülmeyen Allah'a tapmaktan onlara daha kolay gelmişti. Mûsâ da rabbini görmeyi dilemiş, fakat bunun mümkün olamayacağı kendisine gösterilmişti (âyet 143). Mûsâ'nın Tûr'a gidişini fırsat bilen bazı şaşkınlar altından bir buzağı heykeli yaptılar ve ona tapmaya başladılar. Tövbe edip dönenler affa uğrayıp kurtuldular. Çünkü Allah bağışlamayı sever, rahmeti her şeyi kuşatmıştır (âyet 152-153). Sahildeki kasaba halkı da cumartesi (sebt) günü yasağını çiğnedi. Azgınlara nasihat kâretmez. Onlar iğrenç maymunlar gibidirler. Büyüklük taslayarak Allah'ın âyetlerinden yüz çevirenler, "doğru yolu görseler de o yoldan gitmezler"

(âyet 146).

Âdemoğulları Allah’a iman etmede, ikrar ve şahadet zincirinin birer halkası gibi nesiller halinde yaratıldılar. “Bizim iman ve ikrardan haberimiz yoktu” (âyet 172) demesinler diye ardarda gelen peygamberler tarafından uyarıldılar. Allah’ın âyetlerini hiçe sayanlar, yavaş yavaş ve farkına varmadan helâke doğru sürüklenirler (âyet 182). Tevrat’da ve İncil’de adı yazılı olan bu resule, “bu ümmî nebîye uyanlar, ona saygı gösterip yardım edenler, onunla birlikte gönderilen nura (Kur’an) uyanlar kurtulacaklar” (âyet 157). Allah “kitaba sımsıkı sarılıp namazı hakkıyla kılanlarla iyiliğe koşanların emeğini boşa çıkarmayacaktır” (âyet 170).

Sûrenin sonlarında puta tapmanın anlamsızlığı ve faydasızlığı bir kere daha ortaya konur. Kıyametin ne zaman kopacağını Allah’tan başka kimsenin bilmediğine dikkat çekilir (âyet 187). Bu bilgi Hz. Peygamber’e dahi verilmemiştir. Peygamber’in görevi gayb âleminin sırlarını açıklamak değil, Allah tarafından bildirilenleri tebliğ etmektir. Çünkü o sadece bir müjdeci ve bir uyarıcıdır (âyet 188).

Gerçek dost, kitap indiren ve vahiy gönderip doğru yolu gösteren Allah’tır. O bütün iyilerin dostudur, velîsidir (âyet 196). Kurtuluş affa sarılmak, iyiliği emretmek ve anlayışsızlardan yüz çevirmekle mümkündür. Şeytanın vesvesesinden Allah’a sığınmak gerekir. Müttakiler şeytandan gelen vesveseyi hissederler. Şeytan kendi dostlarını hep azgınlığa sürükler, yakalarını hiç bırakmaz (âyet 201-202).

Bu âyetler, sûrenin baş tarafındaki İblîs’in Allah’a nasıl karşı geldiğini ve Hz. Âdem’le Havvâ’yı nasıl aldattığını anlatan âyetlerle (11-25) bağlantılıdır. Yine sûrenin başında, “Siz rabbiniz tarafından indirilene uyunuz!” (âyet 2) âyetindeki emir, sûrenin sonunda, “Ben ancak rabbim tarafından bana vahyedilen şeye uyarım” (âyet 203) âyetinde cevabını bulmuş olur. Bu da sûrenin başı ile sonu arasındaki uyum ve bütünlüğü gösterir.

Din konusunda vahye uymanın önemi, Kur’an okunduğu zaman onu dinlemenin lüzumu, Allah’a sunulan duanın üslûp ve âdâbı bu son âyetlerde açıkça dile getirilir. Sûre, vahye uymanın nihaî hedefinin Allah’ı doğru

tanımak ve O’na àXX. yüzyıl başlarında Arafat (İÜ Ktp., Albüm, nr. 90745) kulluk etmek demek olduğunu ortaya koyan şu âyetle son bulur: “Rabbin katında değeri olanlar, kibre kapılıp O’na ibadetten uzak kalmazlar. O’nun şanını ululayıp yalnızca O’na secde ederler.”

Bazı tefsirlerde Ubey b. Kâ‘b’dan rivayet edilen, “Kim A‘râf sûresini okursa Allah kıyamet gününde o kişi ile İblîs arasına bir perde koyar” meâlindeki hadisin mevzû olduğu kabul edilmiştir (bk. İbnü’l-Cevzî, I, 239-241; Zerkeşî, I, 432).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ʿarf” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ʿarf” md.; İbnü’l-Cevzî, el-Mevzûʿât (nşr. Abdurrahman M. Osman), Medine 1386/1966, I, 239-241; Zerkeşî, el-Burhân, I, 432; Aynî, ʿUmdetü’l-kārî, Kahire 1392/1972, XV, 157-169; Süyûtî, el-İtkān, I, 18; a.mlf., Tenâsüku’d-dürer fî tenâsübi’s-süver (nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ), Beyrut 1406/1986, s. 87-88; Üşmûnî, Menârü’l-hüdâ fî beyâni’l-vakf ve’l-ibtidâʿ, Kahire 1286/1869, s. 113; Âlûsî, Rûhu’l-meʿânî, III, 2-264; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-Menâr, Kahire 1373/1953, VIII, 294-533; IX, 2-540; Elmalılı, Hak Dini, III, 2118-2223; Ömer Rıza Doğrul, Tanrı Buyruğu, İstanbul 1947, I, 258; Şehhâle, Abdullah Mahmûd, Ehdâfü külli sûre ve mekāsıdühâ fi’l-Kurʾân’i’l-Kerîm, Kahire 1986, I, 91; Ahmed Hamdi Akseki, “Â‘raf Sûresi”, İTA, I, 463-469; “A‘râf”, İA, I, 549; R. Paret, “al-Āʿraf”, EI² (İng.), I, 603-604; a.mlf., “el-Aʿrâf”, UDMİ, II, 879-880.

Emin Işık

ARAFAT

عرفات

Mekke’nin doğusunda, haccın en önemli rüknü olan vakfenin yapıldığı yer.

Kelime olarak “bilme, anlama, tanıma” ve “güzel koku” gibi mânalara gelen bir kökten türemiş olan arefe ve arafatın etimolojisi ve aralarındaki anlam farkı konusunda değişik görüşler ileri sürülmekle birlikte, genel olarak arafat kelimesinin arefenin çoğulu olmayıp her ikisinin de tekil halinde aynı yerin adları olduğu kabul edilmiştir. Bu yere Arafat adının veriliş sebebi kesin olarak bilinmemekte ise de bu konuda bazı görüşler ileri sürülmektedir. Hz. Âdem ile Hz. Havvâ’nın yeryüzüne indikten sonra burada buluşup tanışmaları veya Cebrâil’in Hz. İbrâhim’e haccın nasıl ve nerelerde yapılacağını öğretirken Arafat’a geldiklerinde ona, “Arefte?” (anladın mı, tanıdın mı?) diye sorması, onun da “Areftü” (anladım, tanıdım) demesinden dolayı buraya Arafat veya Arefe dendiği kaynaklarda zikredilmiştir. Ayrıca dünyanın her tarafından gelen insanların bu yerde birbirleriyle görüşüp tanışmaları veya günahlarını itiraf ederek Allah’tan af dilemeleri, af dileyenlerin affedilmelerinden sonra günah kirlerinden temizlenip Allah katında güzel bir kokuya sahip olmaları sebebiyle bu adın verildiği de ileri sürülen görüşler arasındadır.

Arafat Mekke’nin 21 km. doğusunda, Tâif dağ yolu üzerinde ova görünüşünde düz bir alandır. Doğu, kuzey ve güneyindeki dağlar bu ovayı bir yay gibi kuşatmış, bunlardan Arafat’a bitişik olanlar Arafat’tan sayılmıştır. En uç noktaları arasında doğudan batıya 6.5 km., kuzeyden güneye de 11-12 km. uzunlukta olan bu sahanın tamamı 13.68 km^2’dir ve kuzey kesiminde halk arasında Arafat dağı olarak bilinen ve eskiden İlâl veya Elâl diye adlandırılan granit taşlarından oluşmuş Cebel-i Rahme bulunmaktadır. Aslında Arafat dağı bu değil, Arafat sahasını kuşatan dağdır (İbrâhim Rifat Paşa, I, 335).

İslâm Ansiklopedisi’nde vakfe* yapılan yerin Cebel-i Rahme’den ibaret olduğu ve vakfenin yalnızca bu tepenin üzerinde yapıldığı izlenimi

verilmiştir (I, 549). Halbuki vakfe Hz. Peygamber'in, “Arafat'ın tamamı vakfe yeridir” (Müslim, “Hac”, 149) buyurması sebebiyle, aşağıda sınırları belirtilen Arafat sahasının her yerinde yapılabilmektedir.

Ezrakī, Muhibbüddin et-Taberî, Fâkihî ve Fâsî gibi Mekke tarihiyle ilgili eser veren müelliflerin belirttiklerine göre, batıda Urene vadisi, doğuda Sa‘d dağından eski Tâif yoluna kadar uzanan ve Arafat vadisini çevreleyen Arafat dağları, güneyde Nemîre dağının doruğu, İbn Âmir bostanlığı, Urene vadisi ve eski Tâif yolu, kuzeyde Sa‘d dağı ve Urene vadisine kavuşuncaya kadar uzayan ve üst tarafı Kinâne, alt tarafı Hüzeyl kabilelerine ait olan Vasîk vadisi Arafat sahasının sınırlarını teşkil etmektedir.

Bu sınırlar içerisinde kalan Arafat'ın batısında Nemîre Mescidi bulunmaktadır. İbrâhim Mescidi ve Arafat Musallâsı diye de adlandırılan bu mescidin kıble yönüne gelen ilk yarısı Arafat sınırları dışındaki Urene vadisinde, ikinci yarısı ise Arafat sınırları içinde kalmaktadır. Amr b. Dînâr'ın anlattığına göre İbn Zübeyr zamanında Urene vadisinde, arefe günü öğle ve ikindi namazının cemedilerek kılındığı yerde Hz. Peygamber'in taştan yapılmış küçük bir minberi vardı. Bunu sel götürünce İbn Zübeyr ağaçtan yeni bir minber yaptırdı.

Arafat sahasının tamamı Hil bölgesindedir yani Harem sınırları dışında kalmaktadır. Ancak Harem sınırının bittiği yerde Arafat sınırı başlamamakta, arada Urene vadisi bulunmaktadır. Günümüzde Harem sınırının bittiği noktalar uyarıcı levhalarla işaretlenirken Arafat sınırı da duvar görünümünde büyük sınır taşlarıyla (alem*) belirlenmiştir.

Arafat vadisinin tamamında vakfe yapmak mümkün olduğu halde hacılar, Hz. Peygamber vakfesini Cebel-i Rahme'de Neb‘a ve Nübey‘a kayaları arasında bulunan Nâbit tepesi üzerinde yaptığı için aynı yer ve çevresinde bulunmayı arzu ederler. Bundan dolayı bu bölge hacıların izdihamına en çok mâruz kalan bir yer olagelmiş, hacılara hizmet vermek üzere kurulan sosyal tesisler daha çok bu çevrede yoğunluk kazanmıştır. İbrâhim Rifat Paşa bu civarda sekiz havuz bulunduğunu, sağlam yapılı olan bu havuzların hac zamanında Aynizübeyde'den boru hattı ile getirilen su ile doldurulduğunu, her yıl hac mevsiminden önce bu havuzların onarım ve temizlik işlerinin yapıldığını, aynı zamanda Arafat Çarşısı diye bilinen ve et

dahil her çeşit gıda maddesinin satıldığı yerin de bu bölgede bulunduğunu kaydeder (Mirʾâtü'l-Haremeyn, I, 45).

Klasik kaynaklarda zikredildiğine göre Arafat'ta bahçeler, arefe gününde Mekkeliler'in gelip oturduğu güzel evler bulunmakta idi. Artık bunlardan bir eser kalmamakla birlikte ciddi bir ağaçlandırma projesinin uygulanmasıyla bugünün Arafat'ı Mekkeliler'in mesire yeri olma özelliğini yeniden kazanmıştır. Bunun yanı sıra aydınlatma, haberleşme ve sağlık hizmetlerinin yerine getirilmesinde teknik gelişmelerden istifade edilmiş, isteyen bütün ülkelere uydu aracılığıyla vakfenin naklen yayınlanması için gerekli televizyon istasyonları kurulmuş, büyük otoparklar inşa edilmiş ve hacıların Müzdelife'ye dönüşünü kolaylaştırmak için Arafat'ı Müzdelife'ye bağlayan dokuz ayrı otoyol yapılmıştır.

Hz. Peygamber'in "Hac Arafat'tır" (İbn Mâce, "Menâsik", 57; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 68; Tirmizî, "Tefsîr", 3) buyurması, İslâm'ın beş şartından biri olan hac ibadetinin yerine getirilmesinde Arafat'ın ne kadar önemli bir yeri olduğunu göstermeye kâfidir. Bu hadise dayanılarak bütün mezheplerde Arafat'ta vakfe haccın rükünlerinden sayılmış, Hanefîler'de ise "aslî rükün" sayılıp diğer rükünlerden farklı olan önemine işaret edilmiştir. Yine bütün mezhepler, vakfe zamanı içerisinde bir an bile olsa Arafat'ta bulunmayan kimsenin haccının geçersiz olduğu konusunda görüş birliği içindedirler.

Arafat'ta vakfe zamanı, arefe günü (9 Zilhicce) güneşin zevalinden sonra başlar, ertesi gün şafak vaktine kadar devam eder. Sünnete uymak açısından esas olan, Arafat sınırları içine zilhiccenin dokuzuncu günü zevalden sonra girmek ise de günümüzde birlikte hareket mecburiyeti sebebiyle, hacıların büyük çoğunluğunun zilhiccenin sekizinci günü Arafat'a taşınmaları ve geceyi orada geçirmeleri teamül haline gelmiştir. Güneş batıncaya kadar Arafat'ta kalmak vâciptir; güneşin batmasından sonra da Müzdelife'ye doğru yola çıkılır (daha geniş bilgi için bk. VAKFE).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ʿarf” md.; Müslim, “Hac”, 149; İbn Mâce, “Menâsik”, 57; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 68; Tirmizî, “Tefsîr”, 3; Ezrakī, Ahbâru Mekke (Melhas), II, 194-196; Fâkihî, Ahbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dihîş), Mekke 1407/1986-87, V, 6 vd.; Kâsânî, Bedâi, II, 125 vd.; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, I, 295; Fahreddin er-Râzî, Tefsîr, V, 173-175; İbn Kudâme, el-Mugnî, III, 428; Yâkut, Muʿcemü’l-büldân, IV, 104, 105; Muhibbüddin et-Taberî, el-Kırâ li-kāsidi Ümmi’l-kurâ (nşr. Mustafa es-Sekka), Kahire 1390/1970, s. 385; İbn Battûta, erRihle (nşr. Ali el-Kettânî), Beyrut 1405/1985, I, 187; Fâsî, Şifâʾü’l-garâm fî ahbâri’l-beledi’l-Harâm, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), I, 301, 306; Şirbînî, Mugni’l-muhtâc, Beyrut, ts. (Dârü’l-Fikr), I, 496; Evliyâ Çelebi, Seyahatnâme, IX, 691-699; İbrâhim Rifat Paşa, Mirʾâtü’l-Haremeyn, I, 44-45, 355; “Arafat”, İA, I, 549-550; A. J. Wensinck # [H. A. R. Gibb], “Arafa”, EI² (İng.), I, 604.

Abdullah Boks

ARAFÂTÜ'l-ÂRİFÎN

عرفات العارفين

Takıyyüddîn-i Evhadî'nin (ö. 1042/1632-33'ten sonra) Farsça şuarâ tezkiresi.

Tam adı ʿArafâtü'l-ʿârifîn ve ʿarasâtü'l-ʿâşıkın (ʿArafâtü'l-ʿâşıkın ve ʿarasâtü'l-ʿârifîn) olan eserin müellifi Takıyyüddîn-i Evhadî İsfahan'da doğdu ve ilk tahsilini bu şehirde yaptı. Gençlik döneminde Şiraz'da Urfî-i Şîrâzî ve Ârif-i Lâhicî gibi dönemin ünlü şairlerinin sohbetlerinde bulundu ve ilk şiirlerini burada yazdı. Şiirleriyle Safevîler'den Şah I. Abbas'ın takdirini kazandı. 1606'da Hindistan'a giderek Agra'da 1613'te yazmaya başladığı tezkiresini 1615'te tamamladı. Daha sonra elde ettiği yeni bilgileri ve şiirleri ekleyerek eserine 1632 yılında son şeklini verdi.

ʿArafâtü'l-ʿârifîn, alfabenin her harfi bir "arsa" sayılarak yirmi sekiz "arsa"ya ve her "arsa" da "mütekaddimîn", "mütevassıtîn" ve "müteahhirîn" başlıklarıyla üç "arafe"ye (A. Gülçîn-i Meânî bu kelimeyi "gurfe" okumuştur) ayrılmıştır. Eserde 3300'ü aşkın şair hakkında bilgi verilmiş, şiirlerinden örnekler yazılmıştır. Ayrıca eserde faydalanılan çok sayıdaki kaynak da zikredilmiştir. En geniş Farsça şuarâ tezkirelerden biri olan ʿArafâtü'l-ʿârifîn hacmi, kaynaklarının çokluğu, müellifin oldukça dikkatli hareket etmesi ve özellikle çağdaşı şairler hakkında bizzat edindiği bilgileri aktarması açısından önemlidir. Henüz yayımlanmamış olan eserin bilinen dört yazması Âsafiyye (Tahran), Kitâbhâne-i Millî-i Melik (Tahran), Bankipûr ve Lindesiena kütüphanelerinde bulunmaktadır. Müellifin 1626'da kaleme aldığı Kâʿbe-i ʿİrfân adlı eseri ʿArafâtü'l-ʿârifîn'in bir özeti sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Nefîsî, Târîh-i Nazm u Nesr, I, 379-380; Storey, Persian Literature, London 1970-72, I/2, s. 808-811; Ahmed Gülçîn-i Meânî, Târîh-i Tezkirehâ-yı Fârsî, Tahran 1350 hş., II, 3-21.

Adnan Karaismailoğlu

ARAGON

İspanya’nın kuzeydoğusunda bağımsız bir bölge; 1035-1833 yılları arasında burada hüküm süren ve Endülüs’teki İslâm hâkimiyetine son veren hıristiyan krallığı.

Coğrafî terim olarak Şentemeriye (Santaver) Kalesi’nin hâkim olduğu nehir ile vadinin adıdır. Navarra topraklarına uzanan tabii yol Aragon vadisinden geçer. Bu vadi İslâm ordularının özellikle Benblûne (Pamplona) ve Nebre’ye (Navarra) yönelik akınlarında takip ettikleri bir güzergâh idi. Muhammed b. Abdülmelik et-Tavîl Benblûne’yi zaptetmek gayesiyle çıktığı sefer sırasında (298/911) bu yolu takip ettiği gibi Endülüs Emevî Halifesi III. Abdurrahman da 312’deki (924) meşhur seferinde aynı yolu kullanmıştı. Bazılarına göre Aragon bir dağ sırasının (Cebel-i Aragon) adıdır. Makkarî ise Aragon’un Tuleytula (Toledo) ve Sarakusta (Zaragoza) ile birlikte Endülüs’te beşinci iklimde (bölge) yer aldığını ve güneyinde Barselona’nın uzandığını söylemektedir (Nefhu’t-tîb, I, 137). Ancak Aragon her şeyden önce siyasî bir anlam taşımaktadır. Himyerî buranın Sancho’nun oğlu Garcia’nın ülkesi olduğunu, çeşitli beldeleri, menzilleri ve nahiyeleri içine aldığını belirtir (er-Ravzü’l-mitâr, s. 27).

Roma İmparatorluğu’nun Hispania Tarraconensis adlı eski bir eyaletinin bir bölümünü teşkil eden Aragon V. yüzyılda Vizigotlar’ın kontrolüne geçmişti. Müslümanlar 711’den kısa bir süre sonra Aragon ve civarını fethederek kuzeye doğru çekilen ve orada küçük bir devlet kuran bölge halkıyla bir anlaşma yapmış ve onlardan belirli miktarda haraç almışlardı. III. Sancho 1035’te Aragon’da bağımsız bir krallık kurdu. Haçlı ruhuyla hareket eden Aragon Krallığı’nın sınırları sürekli değişti ve müslümanların aleyhine genişledi. Bir ara tavâif-i mülûkten Tücîbîler ve Benî Kasî gibi küçük hânedanlar Aragon ve Katalonya topraklarını da içine alan Ebro vadisinde kuvvetlendiler. Ancak bu durum fazla uzun sürmedi. 1118’de Sarakusta, 1125’te de Gırnata ve İşbîliye Aragon Krallığı’nın eline geçti. Bu durum 1085’te Tuleytula’nın hıristiyanların hâkimiyetine girmesinden daha ciddi sonuçlar doğurdu. Muvahhidler’in kurucusu Abdülmü’min 1154’ten itibaren Aragon Krallığı’na karşı cihad harekâtına başladı. Kastilya Kralı

VIII. Alfonso da Muvahhidler'den Muhammed en-Nâsır'ın son zamanlarında müslümanların elindeki topraklara saldırdı. Bunun üzerine Muhammed en-Nâsır karşı harekete geçti. Ancak 1212'de Las Navas de Tolosa'da Aragon, Kastilya, Leon ve Navarra krallıklarından oluşan müttefik Haçlı orduları karşısında ağır bir bozguna uğradı. Benî Hûd emîri Muhammed b. Hûd da kısa süren hâkimiyeti sırasında Aragon ve Kastilya krallıkları tarafından sürekli taciz edildi. Onun 1238'de ölümü üzerine Kastilya Krallığı merkezî Endülüs ile Güney Endülüs'ü, Aragon Krallığı da kuzeydoğuyu ele geçirdi. Balear adaları, Belensiye (1238), Dâniye (Denia) (1244) ve İşbîliye (1248) Aragon Krallığı tarafından zaptedildi.

Hafsî Sultanı Ömer el-Hafsî, Aragon Kralı III. Pedro ile on beş yıllık bir anlaşma imzaladı (1285). Buna göre Hafsî hâkimiyetindeki hıristiyanlara dinî ve ticarî sahada pek çok imtiyazlar tanınıyordu. Ayrıca Aragon Krallığı'na her yıl belirli bir miktar vergi ödenecekti. Pedro'nun oğlu III. Alfonso ise daha da ileri giderek Hafsîler'in iç işlerine müdahale etmeye başladı. Muvahhidler'in son hükümdarı Ebû Debbûs Merînîler tarafından öldürülünce çocuklarının her biri bir tarafa dağıldı. Bunlardan biri de Aragon Kralı III. Alfonso'ya sığındı. Alfonso onu Hafsîler'e karşı bir koz olarak kullandı. Nasrîler (Benî Ahmer) 1299'da Kastilya Krallığı ve Merînîler'e karşı Aragon Krallığı'yla bir savunma anlaşması yaptı. XIV. yüzyılda Aragon ve Kastilya krallıklarına karşı harekete geçmeyi planlayan Hafsîler ve Zeyyânîler başarı sağlayamadılar. Nasrîler'den I. Yûsuf Endülüs'ü yeniden fethetmek için seferber oldu. Ayrıca Kuzey Afrika'dan gelecek İslâm ordularının Cezîretülhadrâ ve Cebelitârık'a çıkarma yapmaları için izin verdi. Fakat Kuzey Afrika birlikleri müttefik Aragon, Kastilya ve Portekiz orduları karşısında Saledo'da mağlûp oldu (1340). Bu yenilgi Kuzey Afrika müslümanlarının Endülüs'ü tekrar ele geçirme ümit ve planlarını yıktı. I. Yûsuf da Aragon Krallığı'yla anlaşmak zorunda kaldı. Aragon ve Kastilya krallıkları 1391'de yahudilere karşı büyük bir katliama giriştiler. Bu sırada muhtemelen karşı hareketlerinden çekindikleri için müslümanlara dokunmadılar.

İbn Haldûn'a göre (el-İber, IV, 184) Aragon Krallığı XIV. yüzyılda Barselona, Aragon, Şâtıbe, Sarakusta, Belensiye, Dâniye, Mayorka ve Minorka'yı içine almaktaydı.

XV. yüzyılın ikinci yarısında papazlar, Aragon ve Kastilya krallıklarının tek bir devlet halinde birleşerek bütün Endülüs'ün hıristiyan hâkimiyeti altına girmesi için yoğun bir kampanya başlattılar. Aragon Kralı Ferdinand ile Kastilya Kraliçesi İsabella'nın evlenmesinden on yıl sonra iki krallık tek bir devlet halinde birleşti (1479). Bu hadise İspanya'daki İslâm hâkimiyetinde bir dönüm noktası teşkil eder. Hıristiyanlar 1482'de bazı büyük kale ve şehirleri ele geçirdiler. Bu sırada Gırnata'da hüküm süren Nasrîler iç karışıklıklar içinde bocalamaktaydı. Nasrî Hükümdarı XI. Muhammed 1482'de Elhamra Sarayı'nı kuşatıp ele geçirdi ve kendisini Gırnata hükümdarı ilân etti. Ertesi yıl Kastilya Krallığı'na ait Lucena'ya (Lûsinâ) saldırınca mağlûp oldu ve esir alındı. Ferdinand ve İsabella ellerindeki bu müstesna esiri İspanya'daki İslâm hâkimiyetinin yıkılışında mükemmel bir araç olarak kullandılar ve onu teşkil ettikleri bir ordunun başında amcasının elindeki Gırnata üzerine gönderdiler. XI. Muhammed Gırnata üzerine yürüyerek şehrin bir kısmını ele geçirdi. Amcası XII. Muhammed ez-Zagal Osmanlı Devleti'ne bir elçi göndererek yardım istedi (1486). Ancak Osmanlılar bu sırada yeterli deniz gücüne sahip olmadığı gibi Cem hadisesi dolayısıyla da buna imkân bulamadılar. Hıristiyan orduları 1487'de Malaga'yı karadan ve denizden kuşattılar, Müslüman halk erzak ve silâhları tükeninceye kadar kahramanca savaştı ve sonunda eman alarak şehri teslim etti. Fakat hıristiyanlar sözlerinde durmayıp bütün halkı esir aldılar ve köle olarak satışa çıkardılar. 1489'da Meriyye'yi de ele geçirdiler. Nasrî Hükümdarı XII. Muhammed ez-Zagal Gırnata'yı Aragon Kralı Ferdinand'ın orduları karşısında bir müddet daha müdafaa ettiyse de sonunda mücadeleden vazgeçip tam bir ümitsizlik içinde her şeyini terkederek Tlemsen'e çekildi. Onun ayrılmasından sonra XI. Muhammed'in sözde hâmileri müslümanların elinde kalan son İslâm şehri Gırnata'yı da kendilerine teslim etmesini istediler. Ancak o şehri teslim etmedi. Bunun üzerine Ferdinand büyük bir orduyla şehri kuşattı. Halkı açlığa mahkûm edip teslim olmaya zorladı ve nihayet 2 Ocak 1492'de Gırnata'yı da işgal etti. XI. Muhammed'in gözyaşları dökerek şehirden ayrıldığını gören annesi Fâtıma, "Bir yiğit asker olarak savunamadığın şey için şimdi bir kadın gibi ne kadar ağlasan yeridir" demiştir.

Bu olaydan sonra Endülüs müslümanları inançları, gelenekleri, dilleri ve hürriyetleriyle ilgili her şeylerini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kaldılar. Bir kısmı yurtlarını terkederek Kuzey Afrika'ya ve diğer bazı

İslâm ülkelerine sığındı. Hıristiyanlar tarafından din ve devlet düşmanı olarak kabul edilen müslümanlar her vesileyle imha edilmeye başlandı. Bu baskıya dayanamayan müslümanlar Belensiye ve Gırnata gibi bazı şehirlerde isyan ettilerse de bu hareketler bir merkezden yönetilmediği için başarı sağlanamadı.

Kral Ferdinand ve Kraliçe İsabella Gırnata'yı teslim alırken verdikleri emannâmeye bağlı kalmadılar ve Kardinal Ximenes de Cimeros'un başkanlığında müslümanları kılıç zoruyla hıristiyanlaştırmaya çalıştılar (1499). Kardinal ilk iş olarak büyük şenlikler yaptırıp İslâmî eserleri yaktırdı. Engizisyon adı verilen işkenceler sonunda İspanyol asıllı müslümanlar da (müvelledûn, Moriskolar) kendilerini vaftiz ettirerek hıristiyan oldular. Hıristiyanlığı kabul etmeyenler ise öldürüldü. Aragon bölgesinde yaşayan müslümanlar 1526'da çıkarılan bir fermanla ya İslâm'dan dönmek veya İspanya'yı terketmek zorunda bırakıldılar. Bir müddet sonra Kral II. Philip de ülkede kalan müslümanların dillerini, dinlerini ve hayat tarzlarını derhal terketmelerini emreden bir kanun çıkardı. III. Philip ise 1609'da bütün müslümanların sınır dışı edilmelerini istedi.

Gırnata'nın işgalinden itibaren çok büyük sıkıntılara mâruz kalan Endülüs müslümanları zaman zaman Kuzey Afrika sahillerine ve diğer İslâm ülkelerine sığınmışlardır. Osmanlı Devleti 1505'te Kemal Reis'i bir filoyla Endülüs sahillerine göndermiş ve bazı müslümanlarla yahudileri kurtararak Anadolu'ya getirmiştir. Daha sonra 977 (1570) tarihli bir hükümle Kaptanıderyâ ve Cezayir Beylerbeyi Kılıç Ali Paşa Endülüs müslümanlarına yardımla görevlendirilmiştir. Bunun üzerine çok sayıda müslüman ve yahudi Osmanlı hâkimiyetindeki topraklara yerleştirilmiş ve üretici duruma gelinceye kadar her türlü vergiden muaf tutulmuştur. Aragon bugün İspanya'nın özerk bir bölgesi olup merkezi Zaragoza, yüzölçümü 47.650 km², nüfusu ise 1.215.600'dür (1986 tahmini).

BİBLİYOGRAFYA

İbn İzârî, el-Beyânü'l-mugrib (nşr. G. S. Colin # E. Lévi-Provençal), Leiden 1948-51, II, 148, 186; İbn Haldûn, el-ʿİber, Bulak 1284 → Beyrut 1399/1979, IV, 183-185; Himyerî, er-Ravzü'l-mitâr (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1975, s. 27, 97, 567; Makkarî, Nefhu't-tîb, I, 137; Anwar G. Chejne, Muslim Spain, Its History and Culture, Minnesota 1974, s. 53, 88, 90, 92-96, 100-102, 104, 106, 107, 130; Hitti, İslâm Tarihi, III, 870-882; Desmond Stewart, The Alhambra, New York 1980, s. 100-101, 106, 109; S. M. Imamüddin, Muslim Spain, Leiden 1981, s. 3, 6, 29, 80, 103, 117, 204, 209, 212-213; Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, Dirâsât fî târîhi'l-Magrib ve'l-Endelüs, İskenderiye, ts. (Müessesetü Şebâbi'l-Câmia), s. 243-244, 400-401, 408-411, 424-426, ayrıca bk. İndeks; Receb Muhammed Abdülhalîm, el-ʿAlâkat beyne'l-Endelüsi'l-İslâmiyye ve İsbânyâ en-Nasrânîyye fî ʿasri Benî Ümeyye ve mülûki't-tavâʾif, Kahire, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye), s. 313, 317; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 199-201; Hüseyin Mü'nis, Rihletü'l-Endelüs, Cidde 1405/1985, s. 35-36, 60, 198, 236, 239, 255, 283; David Wasserstein, The Rise and Fall of the Party Kings, Princeton 1985, s. 269-270; Muhammed el-Arûsî el-Matvî, es-Saltanatü'l-Hafsiyye: târîhuha's-siyâsî ve devrühâ fi'l-Magribi'l-İslâmî, Beyrut 1406/1986, s. 96, 117, 133, 134, 138, 242, 243, 271-278, 574, 578, 581-585, 663, 693; Muhammed Abdullah İnân, Nihâyetü'l-Endelüs ve târîhu'l-ʿArabi'l-mütenassırîn, Kahire 1987, s. 34, 36, 84-91, 120-121, 330-332, 400-401, 494-496; İsmet Abdüllâtîf Dendeş, el-Endelüs fî nihâyeti'l-Murâbıtîn ve müstehilli'l-Muvahhidîn: ʿasrü't-tavaʾifi's-sânî, Beyrut 1408/1988, s. 45, 197, 208, 448, 449; P. E. R., "Aragon", EBr., II, 204-205; "Spain", EJd., XV, 227-242; P. Chalmeta, "Araghūn", EI² Suppl. (İng.), s. 80-82.

Abdülkerim Özaydın

ARÂİSÜ'l-BEYÂN

عرائس البيان

Rûzbihân-ı Baklî'nin (ö. 606/1209) Arapça işârî tefsiri.

Baklî, eserin mukaddimesinde, rabbânî bilgi ve hikmete iyice daldıktan ve mânevî âlemde çok yükseklere tırmandıktan sonra tefsir yazmaya başladığını ve bunun için ilk asırlarda yaşayan büyük mutasavvıfların işârî tefsir*lerini inceleyerek onların yolundan gittiğini söylemektedir. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'in zâhirî ve bâtınî mânalarının sonsuz olduğunu, her kelimesi altında bir sır denizi, bir nur deryası bulunduğunu, hiç kimsenin onun kemaline ulaşamayacağını ve mânalarının derinliğine varamayacağını belirtmekte, kendisinin ise Kur'ân-ı Kerîm'in ezelî denizlerinden avuç avuç hikmetler ve işaretler sunmak istediğini, önce kalbine doğan mâna ve işaretleri veciz ve güzel sözlerle dile getirdiğini, sonra da işârî tefsirlerden beğendiği ibâre ve mânaları naklettiğini, böylece kısa ve faydalı bir tefsir yazdığını ifade etmektedir.

Ona göre Kur'ân-ı Kerîm ibâre, işaret, letâif ve hakaikten meydana gelen dört şeyi ihtiva eder. Bunlardan ibâre sıradan kişiler (avâm), işaret seçkin kimseler (havâs), letâif velîler, hakaik de peygamberler içindir. Bununla birlikte Baklî, tefsirinde Kur'an'ın sadece bâtınî mânaları üzerinde durmuştur. Sülemî'nin el-Hakāʾik, ve Kuşeyrî'nin Letâʾifü'l-işârât adlı işârî tefsirlerinden çok faydalandığı bu eserini yazarken Allah'ın muradına, Resulü'nün sünnetine uygun olması için Cenâb-ı Hakk'a dayanıp Ondan yardım istediğini söylemekle beraber, zikrettiği pek çok şeyin Bâtıniyye yorumlarına benzer bir şekilde akıl ve mantık sınırlarının dışına çıktığı görülmektedir. Bunun örneklerini görmek için Tevbe sûresinin doksan birinci, Nahl sûresinin seksen birinci, Neml sûresinin yirmi ve yirmi birinci, Hac sûresinin de yirmi altıncı âyetlerinin tefsirlerine bakmak yeterlidir.

Mukayeseli işârî tefsir açısından önemli bir eser olan ve sahasında kaynak niteliği taşıyan Arâʾisü'l-beyân'ın muhtelif yazma nüshaları vardır. İlk defa Hindistan'da 1000 sayfayı aşkın bir hacimle iki cilt halinde basılmıştır

(Haydarâbâd 1301). İlmî neşri Mısır asıllı ve İran uyruklu Salâh Sâvî tarafından hazırlanmışsa da henüz basılmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Baklî, ʿArâʾisü'l-beyân, Haydarâbâd 1301; Keşfü'z-zunûn, II, 1131; Brockelmann, GAL, I, 442, 527; Suppl., I, 735; II, 280; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Kahire 1381/1961-62, III, 56-58; Ferheng-i Fârsî, V, 1166; VI, 1813; Ö. Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, Ankara 1960, II, 318-319; Süleyman Ateş, İşârî Tefsîr Okulu, Ankara 1974, s. 136-139; Âdil Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, Beyrut 1403/1983, I, 191-192.

M. Nazif Şahinoğlu

ARÂİSÜ’l-MECÂLİS

عرائس المجالس

Ebû İshak Ahmed b. Muhammed es-Sa‘lebî’nin (ö. 427/1035) peygamberler tarihine dair Arapça eseri.

Eserin matbu nüshaları Kasasü’l-enbiyâ el-müsemmâ ʿArâʾisü’l-mecâlis başlığını taşımaktadır. Yazma nüshalarda ise Nefâʾisü’l-ʿarâʾis ve yevâkātü’t-tîcân fî kısasi’l-Kurʾân (Brockelmann, GAL Suppl., I, 592), en-Nefâʾis fî mebdeʾi’d-dünyâ ve’l-ʿarâʾis fî kısasi’l-enbiyâʿ (Karatay, Topkapı-Arapça Yazmalar, III, 406) gibi başlıklar yer almaktadır.

Sa‘lebî Şâfiî mezhebinden olup meşhur bir akaid bilgini ve müfessirdir. En önemli eseri el-Keşf ve’l-beyân* an tefsîri’l-Kurân’dır. ʿArâʾisü’l-mecâlis’i bu eserinde bulunan peygamberlerle ilgili bölümleri genişletmek ve ilâveler yapmak suretiyle meydana getirmiştir. Ancak müellif tefsirinde geçmiş peygamberler ve kavimlerle ilgili haber ve kıssaları aktarırken çok defa doğru olanla efsane ve hurafeleri birbirine karıştırmış, mevzû hadisler ve aslı olmayan kıssalar da nakletmiştir. İsrâiliyat* nakli ile meşhur olan tefsirindeki bilgilerin çoğunu ʿArâʾisü’l-mecâlis’ine de almıştır. Bu eserinde kıssa uyduranların (kussâs) mübalağalarından uzak kalmasına rağmen Kâ‘b, Vehb b. Münebbih gibi İsrâiliyat rivayetiyle tanınan kimselerin nakillerine yer vermiş, Kitâb-ı Mukaddes ve onun dışındaki kaynaklarda mevcut bazı bilgileri de aktarmıştır. Meselâ arzın yaratılışı, Hz. Âdem’in boyu, Hz. Yûsuf ve kardeşleriyle ilgili kıssalardaki bilgilerin çoğu, Hulefâ-yi Râşidîn’in Ashâb-ı Kehf ile görüşmesi, Hârut ve Mârut kıssasındaki rivayetler sağlam kaynaklara dayanmamaktadır. ʿArâʾisü’l-mecâlis bu kusurlarına rağmen yaygın bir şöhret kazanmıştır. Eser, “meclis”“bab” düzeni içinde yazılmıştır. Kitapta otuz iki meclis vardır. Yazar bazı bölümler için “fasıl” başlığını da kullanmıştır. Meclisler ve fasıllar gökler, yer ve içindekilerin yaratılması, Hz. Âdem’den Ashâbü’l-fîl’e kadar geçen bütün peygamberler ve velîlerin hayatları gibi konuları ihtiva eden yüzden fazla babdan oluşmaktadır.

ʿArâ'isü'l-mecâlis'in çeşitli yazma nüshaları mevcut olup bunların bazılarında müstensihler metne daha başka konular da eklemişlerdir (bk. C. Brockelmann, İA, X, 125; GAL Suppl., I, 592). Eser birçok defa basılmıştır (Kahire 1297, 1303, 1306, 1308, 1310, 1314, 1321, 1324, 1340, 1370/1951; Bombay 1306). ʿArâ'isü'l-mecâlis'i Mehmed b. Yûsuf el-Çerkezî Kısas-ı Enbiyâ adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir (İstanbul 1282). Ayrıca Mûsâ b. Hacı Hüseyin el-İznikî'ye (ö. 833/1429-30) ait eski bir tercümesi daha bulunmaktadır ki bibliyografik kaynakların bahsetmediği bu tercümenin birinci cildinden iki nüsha Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcuttur (Şâzelî Tekkesi, nr. 126; Yozgat, nr. 431). Eser Muhammed Emîr b. Abdullah el-Ya'kubî tarafından Kazan Türkçesi'ne çevrilmiştir (Kazan 1903). Diğer bazı Türk lehçelerine çevrildiği de bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Sa'lebî, ʿArâʾisü'l-mecâlis, Kahire 1370/1951; a.e. (trc. Mehmed b. Yûsuf el-Çerkezî, Kısas-ı Enbiyâ), İstanbul 1282; Keşfü'z-zunûn, II, 1131; Brockelmann, GAL Suppl., I, 592; a.mlf., "Sa'lebî", İA, X, 125; Karatay, Topkapı-Arapça Yazmalar, III, 406; Remzî Na'nâa, el-İsrâʾîliyyât ve eseruhâ fî kütübi't-tefsîr, Dımaşk 1390/1970, s. 249-262; Özege, Katalog, II, 874; Hikmet Özdemir, Musa b. Hacı Hüseyin el-İznikî, Hayatı ve Eserleri (doktora tezi, 1980), AÜ İlâhiyat Fak., s. 109-114; Günay Tümer, "Bir Türkçe Kasas-ı Enbiya", AÜİFD, XXII (1978), s. 398 vd.

Günay Tümer

ARAKÇÎN

(bk. ARAKIYYE)

ARAKIYYE

عرقية

Genellikle tarikat mensupları tarafından kullanılan bir başlık türü.

Arakıyye ismi Arapça arak (ter) kelimesinden türetilmiş olup “ter çeken başlık, terlik” anlamını taşımaktadır. Genellikle tepesi basık kubbeyle kapanmış kesik koni biçiminde ve beyaz veya devetüyü rengi yünden yahut tiftikten yapılan arakıyyenin yapım tekniği Mevlevî sikkesi* gibidir. Yün veya tiftiğin dövülmesiyle elde edilen ince keçeden kalıplanmak ve sabunlu suyla ütülenmek suretiyle imal edilir. Makbul olanları tek parça keçeden çift katlı yapılanlardır. Geleneksel Türk el sanatlarının en eskilerinden olan keçecilikle büyük benzerlik gösteren arakıyyecilik, eski Türk toplumundaki zenaat dalları arasında önemli bir yere sahiptir. Cumhuriyet dönemine kadar üç yüzden fazla tekke ve zâviyeyi barındıran İstanbul’da, tarikat mensuplarının kalabalık oluşundan yani talebin yüksekliğinden ötürü arakıyyeci esnafı nüfuz bakımından mühim bir mevki kazanmıştır. Biri Üsküdar’da, diğeri Eyüp’te bulunan ve bânilerinin mesleğinden ötürü Arakıyyeci Mescidi adıyla anılan iki mescid, arakıyyecilerin o günkü cemiyet içindeki yerinin önemini gösteren birer işarettir. Ayrıca Bursa’da Ulucami yakınında bir Arakıyyeciler Çarşısı mevcut olup günümüzde hâlâ bu isimle anılmaktadır.

Anadolu ve Rumeli’de kıyafet inkılâbına kadar yaygın şekilde kullanılmış olan arakıyye öncelikle tarikat kıyafetlerinin vazgeçilmez bir unsuru kabul edilmiş ve dervişler zümresinin bir tür alâmet-i fârikası haline gelmiştir. Bu başlık herhangi bir tarikata giren yeni dervişe intisap ettiği şeyh tarafından belirli bir merasimle giydirilirdi. Her tarikatta, hatta her tarikat kolunda bazı farklılıklar gösteren bu merasime, muhtelif salavat*lar ve gülbank*ların yanı sıra, mutlaka tekbir getirilmek suretiyle icra edildiği için “arakıyye tekbirlemek” denirdi. Meselâ Mevleviyye’de daima, “semâ çıkarmamış” yani semâ meşkini tamamlayıp semâzen vasfını kazanmamış olan ve “nevniyaz” ya da “matbah canı” tabir edilen yeni dervişlerle çocuk ve kadınlara, Mevlevî sikkesinden daha kısa olan arakıyye tekbirlenmiştir. Bu

arada tekke şeyhleri “tâc-ı şerîf” denilen serpuşlarını genellikle özel günlerde ve önemli merasimlerde giyerler, gündelik serpuş olarak da üzerine destar sarılmış arakıyyeyi tercih ederlerdi.

Arakıyyenin her zaman aynı şekilde yapılmayıp bazı değişik modellere göre imal edildiği görülmektedir. Tepesi sivrice olan ve kat yeri önden yukarı doğru bir çizgi teşkil edecek biçimde ikiye katlanarak ütülenen arakıyyelere, tasavvuf remizleri arasında vahdeti temsil eden “elif” harfine (ا) benzetilerek elifî arakıyye denilmiştir. Bunun gibi meselâ Halvetiyye’nin Cerrâhiyye kolunda yeni dervişlere şeyhleri tarafından devetüyü renginde elifî arakıyye tekbirlendiği bilinmektedir. Ayrıca arakıyyenin yalnız Halvetiyye’nin bu koluna mahsus olan ve dallı arakıyye veya kısaca dallı tabir edilen bir başlık türü bulunmaktadır ki ham maddesi ve imal şekli normal arakıyyeden tamamen farklıdır. Dallı arakıyyenin kubbesi (tepesi) Cerrâhî tacının kubbesinde olduğu gibi dal denilen yirmi dört adet çubuk ihtiva eder ve asabesinde (kenarında), yirmi dördü kubbedekilerin devamı olmak üzere toplam elli altı düşey dal bulunur. Bu arakıyye seyr*ü sülûkte muayyen bir menzile erişenlere tekbirlenir ve devrânda da “hay” ismi zikredilmeye başlandıktan sonra şeyh efendi ile daha önce kendilerine tekbirlenmiş olan dervişler tarafından giyilir. İki beyaz bezin paralel dikişlerle birbirine dikilmesi ile elde edilen oluklara pamuk doldurularak şekillendirilen bu dalların sayı ve tertibinin, kubbe kısmında “anâsır-ı erbaa”, “mezâhib-i erbaa”, “kütüb-i erbaa”, “aktâb-ı erbaa” gibi remizleri, asabe kısmının da kûfî hatla yazılmış kelime-i tevhidi ifade ettiği bilinmektedir.

Arakıyye, Türk tesirinde kalmış müslüman kavimlerin yaşadığı çeşitli yörelerde, tarikat ehlinin yanı sıra halk tarafından da günlük kıyafetin bir parçası olarak benimsenmiş ve II. Mahmud’un fes inkılâbından önce Anadolu ve Rumeli’de pek çok sarık tipi mahallî başlığın ana parçasını teşkil etmiştir. Bugün hâlâ Balkanlar’ın müslüman Arnavutlar’la meskûn olan bölgelerinde beyaz arakıyye bol miktarda imal edilmekte, özellikle kasaba ve köylerde Osmanlı devrinden kalma bir alışkanlıkla bütün erkekler tarafından kullanılmaktadır.

Arakıyyeden başka arakçîn adlı bir başlık türü daha bulunmaktadır. Arak kelimesinden Farsça -çîn (toplayan) ekiyle türetilen arakçîn kelimesi de “ter

toplayan başlık” anlamındadır. Ancak arakçîn, yapılış tekniği ve kullanılış bakımından arakıyyeden tamamen farklıdır. Bu başlık takke gibi tam kubbe şeklinde olup başa sıkıca oturur, kenarlarının terden kirlenmemesi için kavuk ve sarık altına giyilir. Özellikle pamukludan dikilen arakçînin en makbul cinsi sıçandişi denilen ve çok ince örülmüş olanlarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İbrâhim Fahreddin [Erenden], Envâr-ı Hazret-i Nûreddin el-Cerrâhî (daktilo edilmiş nüsha), DİA Ktp., nr. 3893, I, 52-54, 58-60; Pakalın, I, 63-64; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlevî Adâb ve Erkânı, İstanbul 1963, s. 6; a.mlf., Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, İstanbul 1977, s. 24; a.mlf., Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1983, s. 426-427; R. Ekrem Koçu, “Arakçin” ve “Arakiyye”, Türk Giyim, Kuşam ve Süsleme Sözlüğü, Ankara 1967, s. 13-14; a.mlf., “Arakiyye”, İst.A, II, 961; SA, I, 94.

M. Baha Tanman

ÂRÂMÎCE

Halen bazı lehçeleri konuşulan yarı ölü Sâmî dil.

Sâmî dil ailesinin batı grubuna girer; İbrânîce ile yakın akrabadır. Çok geniş bir coğrafî mekâna yayılmış çeşitli halk toplulukları tarafından oldukça uzun bir zaman dilimi içerisinde kullanıldığı için birçok lehçeye ayrılmış, halen konuşanı çok azaldığı ve başka dillerin tahripkâr etkilerine açık kaldığı için de ölmeye yüz tutmuş bir dildir. Ârâmîler dillerine Fenike alfabesini uygulamışlar ve onu çok az da olsa değiştirerek kendilerine has bir biçime sokmuşlardır. Ancak günümüze gelebilen birkaç belge, bu alfabeden başka çivi yazısı sisteminin ve Mısır hiyeroglif yazısından türeme demotik yazının da tatbik edilmiş olduğunu göstermektedir. Ârâmîce yazıtların büyük çoğunluğu Güneydoğu Anadolu ve Suriye'de bulunmuş olmakla beraber, bilhassa Pers hâkimiyeti döneminde (m.ö. 538-330) bu dilin bir milletlerarası ticaret dili halini aldığı ve bu dilde yazılmış belgelerin Yunanistan, Mısır, Anadolu, Suriye, Kuzey Mezopotamya, İran, Afganistan ve hatta Pakistan'a kadar genişleyen bir bölgeye yayıldığı görülmektedir. Ârâmîce'nin bu kadar geniş bir zemine yayılmasının başlıca sebebi, kullanılan yazının basitliği kadar ortak veya benzer gramer özellikleri sebebiyle diğer Semitik dilleri konuşanlar tarafından da kolayca anlaşılabilmesidir. Diğer taraftan Ârâmîler'in bütün eski Ön Asya'da geniş çaplı nüfus hareketlerine sebep olmalarının yanı sıra, yayıldıkları ülkelerin gerek idarî gerekse ticarî faaliyetlerinde önemli rol oynamalarının da bu hususta büyük etkisi olmuştur. Ârâmîce milâttan önce II. binyıldan beri Ön Asya'da diplomatik yazışma dili olan Akkadca'nın yerini aldığı gibi Batı'da Yunanca'nın yayılmasını da engellemiştir. Fenike alfabesinin Ârâmîler'ce geliştirilmesinin sonucunda Nabatî ve Sinaî yazısının aracılığı ile Arap alfabesinin ortaya çıkması, Ârâmî toplumunun günümüze de yansıyan bir başka etkisidir.

Ârâmîce esas olarak dört ana gruba ve bunların alt dallarına ayrılır. Bunları tarihî gelişmeleri ve özelliklerinden bazıları ile aşağıdaki şekilde özetlemek mümkündür.

1. Eski Ârâmî Dili. Bu dil, en eskisi milâttan önce IX. yüzyıla tarihlenen Kuzey Suriye'de bulunmuş yazıtlarda kullanılmıştır. Bunda Ken'ân ve Asur etkileri çok fazladır. Yazıtlar taş eserler üzerinde yer almakla beraber bu yazının günümüze kadar gelememiş başka malzeme üzerine de yazılmış olduğu şüphesizdir.

2. Resmî Ârâmî Dili. Fevzipaşa yakınındaki Zencirli'de (Sam'al) bulunan yazıtların en eski olanlarında eski Ârâmî dili kullanılmakta iken aynı yerde ele geçmiş başka yazıtlarda, meselâ Kral Bar Rakab'ınkilerde eski Ârâmî dilinden türeyen bir başka lehçenin kullanılmış olduğu görülmektedir. Bu lehçe, daha Asur devrinden (m.ö. 1100-605) başlayarak milletlerarası ticaret dili halini almış, standart gramer kuralları ile işlediği ve mahallî lehçeleri konuşanların hemen tamamı tarafından anlaşılabildiği için de bütün Ârâmî toplumunun yazı dilini oluşturmuştur. Akkadca çivi yazılı belgelerde "Ârâmî kâtipleri" olarak geçen memurların bu resmî lehçeyi kullandıklarında şüphe yoktur. Lehçe, Zencirli'de Kral Bar Rakab'ın kabartması üzerinde görülen kâtip tasvirinin elindeki gibi yalnız boya ve kalemle değil, çivi yazısında olduğu gibi kil tabletler üzerine bir sivri ucun batırılması ile de yazılıyordu; bunu Asur'da bulunan Ârâmî alfabesi ile yazılmış tabletler ispat etmektedir. Yine bu lehçeye ait yazılara ayrıca madenî ağırlıklar, mühürler ve kaplar üzerine kazınmış olarak da rastlanmaktadır. Resmî Ârâmî dilinin yaygınlığını Kitâb-ı Mukaddes'te geçen bazı olaylar da göstermektedir. Meselâ milâttan önce 701 yılında Asur Kralı Sennaherib Kudüs kralı İbrânî değil Ârâmî dili konuşulmasını istemiştir (II. Krallar 18/26). Yunanistan'da Olympia yakınlarında ele geçirilen bir tunç kâse üzerinde Ârâmî harfleriyle kazınmış bir ada rastlanmıştır. Bu da Yunanlılar'ın alfabe işaretleri ile Anadolu'daki Ârâmîler aracılığıyla temasa geldiklerini, başka bir deyişle yazıyı muhtemelen onlardan öğrenmiş olabileceklerini gösteren kanıtlardan bir tanesidir. Mısır'da Asarhadon dönemine (m.ö. 681-669) tarihlenen bazı Ârâmî yazıtları bulunmuştur. Anadolu'da Tarsus'ta belki aynı döneme ait küçük yazıt parçaları ortaya çıkmıştır.

Resmî Ârâmî lehçesinin Yeni Bâbil döneminde de (m.ö. 605-538) gelişme ve yayılmasını sürdürdüğü görülmektedir. Bu devri takiben başlayan Pers hâkimiyeti altında, kralî yazıtlar eski Pers dilinde ve kendilerine has bir çivi yazısı sistemiyle âbidevî boyutlarda kayalar üzerine yazdırılmış olmakla

beraber resmî yazışmalarda Ârâmî dilinin tercih edildiği anlaşılmaktadır. Ârâmî dilinin Pers döneminde yayılma alanının en geniş sınırlarına ulaştığı, çeşitli yerlerde ele geçen belgeler yardımıyla ispatlanmaktadır. Bu devirde Mezopotamya'da resmî Ârâmî lehçesiyle yazılmış deniz kabukları, mühürler; Mısır'da mezar ve ithaf yazıtları ile ticaret yolları üzerinde kayalara kazınmış bazı kelimeler; Filistin'de taş yazıtlar ile kap kulpları üzerindeki damgalar; Kuzey Arabistan'da taş yazıtlar; Anadolu'da Kilikya (Çukurova), Likya (Güneybatı Anadolu) ve Lidya'da (İçbatı Anadolu) taş yazıtlar ve Ârâmî adlar ya da kelimeler ihtiva eden madenî eşya; Afganistan, hatta Pakistan'da yazıtlar; Yunanistan'da ise yukarıda sözü edilen tunç kap ile Latince çeviri yazıları yapılmış kısa metinler bulunmuştur. Resmî Ârâmî lehçesi Helenistik devirde de (m.ö. 330-30) kullanılmaya devam etmiş ve Mısır'da, Sînâ'da, Filistin'de, Anadolu'da Ârâmîce yazılmış papirüsler ve taş yazıtlar bulunmuştur. Bu dönem içinde resmî Ârâmî lehçesi tedricî olarak yeniden birtakım mahallî biçimlere girmeye başlamıştır.

3. Batı Ârâmî Dili (Filistin Ârâmîcesi). Mûsevî kutsal literatürünün en önemli belgelerinden olan Kumran yazmalarında (veya Ölüdeniz tomarları) Ârâmî dilinin batı lehçesi (Filistin Ârâmîcesi) kullanılmış, tamamı İbrânîce olan Eski Ahid'in bazı bölemleri de (Ezra, 4/8-6/18; 7/12-26; Daniel, 2/4b-7/28) yine Ârâmî dilinin bu edebî lehçesiyle kaleme alınmıştır. Daha sonraları, Bâbil esaretini takip eden dönemlerde İbrânîler'in kendi dillerini Ârâmîce'nin yaygınlığı ve güçlülüğü karşısında terketmeleri ve artık bu dili anlamamaları sebebiyle yapılması mecburi hale gelen Tevrat tercümelerinde (Targum) ve buna bağlı olarak diğer din kitaplarıyla bunların açıklanmalarında (Talmud, Gemara, Halaha, Haggada ve Midraş gibi) Filistin yahudi Ârâmîcesi kullanılmıştır.

Taberiye ve Nâsıra dolaylarında konuşulmuş olan ve Galile Ârâmîcesi adı verilen lehçenin Hz. Îsâ'nın ana dili olduğunda genel bir fikir birliği bulunmaktadır. Hıristiyanların kutsal kitabı olan İncil'in çeşitli versiyonlarının dili Yunanca olarak görünmekle beraber bunlardan Matta İncili'nin aslının Ârâmî dilinde yazıldığı anlaşılmaktadır. Yuda lehçesini konuşanlar ise Estrangelo da denen Süryânî alfabesini geliştirmişlerdir. Bu lehçenin çok yakın türevleri Bizans kilisesinde bazı ilâhî ve dinî yazılarda (Jüstinyen döneminde) ve Mısır hıristiyan toplumunda görülmektedir. Yine

Filistin Ârâmîcesi'nin benzerleri olan lehçelere milâttan önce I. yüzyıl ile milâttan sonra III ve IV. yüzyıllar arasında Mısır, Suriye, Filistin ve Arabistan'da rastlanmaktadır. Bunların en önemlileri, merkezi Nablus'ta bulunan Sâmerrî Ârâmîcesi, Tedmür (Palmyra) Ârâmîcesi ve Nabatî Ârâmîcesi olup sonuncuları oldukça yaygın bir lehçedir. Bunlardan harflerin birleştirilmesiyle meydana getirilen Nabatî yazısının Arap yazı sistemine öncülük ettiği anlaşılmaktadır.

Arapça'nın gelişmesi ve yaygınlaşması sonucunda, başka yerlerde olduğu gibi batıda da Ârâmî dili gittikçe kullanımdan çekilmiş, ancak XVI ve XVII. yüzyıllarda Kuzey Suriye ve Lübnan'da konuşulmaya devam etmiştir. Bu dilin oldukça değişikliğe uğramış bir lehçesi günümüzde Cebelüddrüz'deki bazı hıristiyan köylerinde, sayıları artık çok azalmış bir topluluk tarafından kullanılmaktadır. Bu dile Modern Batı Ârâmîcesi adı verilmektedir.

4. Doğu Ârâmî Dili. Doğu Ârâmîcesi'nin en önemli kolunu resmî Ârâmî dili denilen lehçe meydana getirmektedir. Ancak, yukarıda da belirtildiği gibi, bu lehçe yalnız Dicle-Fırat bölgesi yani "doğu" ile sınırlı kalmadığı için başlı başına bir lehçe olarak ele alınmıştır. Bunun dışında, adı geçen bölgede yazılı belgeleri az olan başka lehçelerin gelişmiş olduğu da anlaşılmaktadır. Bunlardan en az tanınanı Harran Ârâmîcesi'dir. Milâttan sonra VII. yüzyıla kadar putperest kalan Harran (Urfa'nın güneyinde) halkının kullandığı Ârâmîce'den bazı yazıt parçaları bugüne kadar gelebilmiştir. Mani adlı kişinin, kurduğu Maniheizm dinine ait kitaplarda Süryânî diline yakın bir lehçe kullandığı anlaşılmakta ve buna Maniheî Ârâmîce adı verilmektedir (m.s. II. yüzyıl). Bâbilli yahudiler tarafından yazılan Talmud'un Gemare bölümü (m.s. II-VI. yüzyıl), Süryânî dilinin yakın akrabası olan bir Ârâmî lehçesiyle kaleme alınmıştır. Başka bir yazılı belgede örneği olmayan bu lehçeye bundan dolayı Bâbil Talmudu Ârâmîcesi adı verilmektedir. Bunun yakın bir benzeri, merkezi Bâbil dolaylarında olan ve Hıristiyanlık, Yahudilik ve İran'ın putperestlik inançlarının bir karması niteliği taşıyan Manda tarikatının kutsal kitabı Ginza'nın yazıldığı lehçedir ve bu lehçeye Manda Ârâmîcesi denilmektedir.

Doğu Ârâmîcesi'nin en büyük kolu Süryânî dilidir. Urfa dolaylarında yaşayan ve milâttan sonra II. yüzyılda Hıristiyanlığı kabul eden Süryânîler,

V. yüzyılda toplanan Kadıköy ve Efes konsilleri sonucu ortaya çıkan dinî görüş ayrılıkları yüzünden ikiye bölünmüşlerdir. Bu bölünme yalnız kilisenin ayrılması şeklinde olmamış, Süryânî dili ve yazısı da kiliseyle beraber bölünerek Batı'daki Bizans etkisinde kalan Ya'kubîler'den Mârûnîler'le Melkitler ayrılmışlar ve bunlar XII. yüzyılda mezheplerini de değiştirerek Katolik olmuşlardır. Nestûrî lehçesi Süryânî dilinin aslını korumuş, buna karşılık Ya'kubî lehçesi Yunanca'nın etkisine mâruz kalarak değişmelere uğramıştır. Süryânîce'nin dinî ve edebî yazılarda kullanılması ve kilisenin etkisinde olması, hıristiyan misyonerlerinin gittikleri yerlere de taşınmasına sebep olmuştur. Böylece Süryânî dili ve yazısı İran'a, Orta Asya'ya ve Çin'e kadar yayılarak çeşitli kalıntılar bırakmıştır. Bizim açımızdan bunların en önemlisi, Uygur devrinde Türkçe'nin Süryânî harfleriyle yazılmış olmasıdır.

Müslümanlığın fetihlerle yayılması sonucunda Arapça Süryânîce'nin yerini almaya başlamış ve XV. yüzyıldan itibaren bu dil sadece kilisede kullanılır olmuştur. Bununla birlikte Doğu Ârâmîcesi'nin değişik ağızları Anadolu'da Mardin ve Kuzey Irak'ta Musul çevreleriyle İran'da Urmiye gölünün doğu kıyılarında sayıları çok azalmış bazı hıristiyan cemaatleri tarafından gündelik hayatta konuşulmakta, bu cemaatlerin kiliselerinde ve dualarında ise Süryânî dili yaşamaktadır. Ancak konuşulan dilin üzerindeki yabancı etkiler gün geçtikçe fazlalaşmakta ve bu dil, kelime haznesi gittikçe daralarak yarı ölü bir dil haline dönüşmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

G. A. Cooke, A Textbook of North Semitic Inscriptions, Oxford 1903; J. B. Chabot, Les langues et les littératures araméens, Paris 1901; K. Marti, Kurzgefasste Grammatik der Biblisch-Aramaeischen Sprache, Berlin 1911; W. von Soden, Grundriss der Akkadischen Grammatik, Roma 1952; L. Delaporte, Epigraphes araméens, 1912; H. L. Ginsberg, "Aramaic Dialect Problems", American Journal of Semitic Languages and Literatures, sy. 50, Chicago 1933, s. 1 vd.; sy. 52 (1935), s. 95 vd.; a.mlf., "Aramaic Studie

Today", Journal of American Oriental Society, sy. 62, New Haven 1941, s. 229 vd.; R. A. Bowman, "Arameans, Aramaic and the Bible", JNES, sy. 7 (1948), s. 65 vd.; A. Jeffery, "Aramaic", IDB, I, 185 vd.; "Aramî Dil ve Diyelekler", TA, III, 219-223.

Ali M. Dinçol

ÂRÂMÎLER

Eski bir yarı göçebe Batı Sâmî kavmi.

Ârâmî kavmi, milâttan önce II. binyılın son çeyreğinde Suriye çölünün sınırında yaşayan ve Batı Sâmî dil grubundan çeşitli lehçeler konuşan göçebe bir topluluk iken sonradan, Basra körfezinden Amanos dağlarına kadar kuzey-güney, Lübnan'dan Kuzey Suriye, Transürdün ve Kuzey Mezopotamya'ya kadar doğu-batı yönlerinde uzanan çok geniş bir alana yayılarak bu bölgelerde önemli bir siyasî ve iktisadî güç halini almış bir kavimdir. Menşeleri tartışmalıdır. Aram kelimesi ilk defa bir yer adı olarak Akkad Kralı Naramsin'in (m.ö. XXIII. yüzyıl) bir yazıtında ortaya çıkmakta ve buradan Aram adının Yukarı Fırat yöresinde bir bölgeye verilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Puzuriş-Dagan'da (bugünkü Drehem) ortaya çıkarılan milâttan önce 2000 yıllarına ait tabletlerde ise Aşağı Dicle havzasında bir şehir adı olarak görünmektedir. Kelime daha sonraları da milâttan önce XVIII. yüzyıl Mari, XVII. yüzyıl Alalah ve XIV. yüzyıl Ugarit belgelerinde şahıs adı, XIV ve XIII. yüzyıl Mısır belgelerinde ise yine yer adı şeklinde belirmektedir. Bütün bu belgelerde Aram adı Ârâmî kavmiyle hiç ilişkisi bulunmayan bir çevrede geçmekte ve bunlardan sadece Aram kelimesinin ad olarak kullanımının eskiye gittiği sonucu çıkarılabilmektedir.

Kavim olarak Ârâmîler hakkında verilen ilk bilgiler Asur Kralı I. Tiglat-pileser zamanına (m.ö. 1116-1076) aittir. Bu belgelerde devamlı surette bir ikili isim halinde Ahlame-Aramaya'dan söz edilmektedir. Bu ikili isim sebebiyle Ahlamu ve Ârâmî adlarının eşitlenebileceği, dolayısıyla milâttan önce XIV. yüzyılda Kassit mektuplarında Basra körfezi yakınlarında yaşayan bir kavim hüviyetiyle belgelenen Ahlamu'nun, ortaya çıkan ilk Ârâmîler olarak kabul edilmesi gerektiği düşünülmüştür. Ancak bu düşüncenin geçerliği hakkında bazı ilim adamları kuşkularını bildirmişler ve adı geçen Asur kralından sonraki yıllarda hüküm süren II. Adadnirari (m.ö. 909-888) ve II. Assurnasirpal (m.ö. 883-859) zamanlarına ait yazıtlarda Ahlame-Aramaya ikili adının, Eski Bâbil döneminden beri bilinen Amnanu-Yahrurum, HanaYamina, Amurru-Sutium gibi kabile

adlarına benzer bir terkip olduğunu ve bu terkibi meydana getiren kelimelerden birinin belki de “göçebe” anlamına gelmiş olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Birlikte verilişlerinin sebebi ne olursa olsun bu iki isim o kadar çok bir arada kullanılmıştır ki sonuçta geç devir çivi yazılı belgeleri artık Ârâmî dilinden Ahlamu şeklinde bahsetmeye başlamıştır.

I. Tiglat-pileser’in yazıtlarında Ârâmîler’den iki ayrı biçimde söz edilmektedir. Birincisinde kral, Ahlame-Aramaya’nın içlerine kadar gidip Fırat’ı geçerek altı Ârâmî şehrini tahrip ettiğini söylemekte ve bu bilgi Ârâmîler’in o dönemde yerleşik hayata geçtiklerini kanıtlamaktadır. İkinci söz ediş şekli ise Ârâmîler’in bilhassa batıda büyük bir tehlike haline geldiklerini göstermektedir. Bu metinlerde Tiglat-pileser, Ârâmîler’i hükmü altına alabilmek için yirmi sekiz defa Fırat’ı geçmek zorunda kaldığını vurgulamakta, ayrıca Lübnan dağı eteklerinden Amurru ülkesinin bir şehri olan Tadmar (Suriye’deki Tedmür) ve Kardunyaş (Bâbil’in bir başka adı) ülkesinin bir şehri olan Rapiqu’ya kadar onlarla mücadele, ettiğini yazmaktadır. I. Tiglat-pileser’in oğlu Aşurbelkala’nın (m.ö. 1073-1056) yıllıklarında ve diğer yazıtlarında ise Ahlamu ile bağlantısız olarak sadece Ârâmîler’den bahsedilmektedir. Bu belgelerin önemli bir özelliği Ârâmîler’in yanı sıra Aram ülkesinden de söz etmeleridir. Ancak bu ülkenin coğrafî sınırları belirtilmemiştir. Buna karşılık, sahibi bilinmemekle beraber bu krala aidiyeti ihtimali kuvvetli olan ve adına “Kırık Obelisk” denilen yazıttan, Ârâmîler’in Kaşiyari dağı (Tur-Abdin) eteklerinden kuzeyde Dicle boyuna, güneyde ise Habur vadisine kadar yayıldıkları anlaşılmaktadır. Bunlardan başka aynı dönemde Adadaplaiddin isminde bir Ârâmî beyinin Bâbil tahtını gaspettiği de bilinmektedir. Böylelikle artık siyasî bir güç olarak tarih sahnesine çıkan Ârâmîler’in milâttan önce II. binyılın sonu ve I. binyılın başlangıcında bir dizi bağımsız devlet kurdukları görülmektedir. Bunlardan Suriye topraklarında bulunanlar hakkında Asur ve Ârâmî kaynakları ile Kitâb-ı Mukaddes bilgi vermektedir. Mezopotamya’da kurulan Ârâmî devletleri ise sadece Asur belgelerinde geçmektedir. Bunların en önemlileri, Fırat nehrinin büyük kavisinin yukarısında yer alan ve başşehri Til-Barsip olan Bit-Adini, Yukarı Habur’da bulunan ve başşehri Guzana (Tel Halef) olan Bit-Bahyan, Aşağı Habur’da bulunan Bit-Halupe, Orta Fırat havzasında bulunan Laqe, Hindan ve Suhu, kuzeyde Kaşiyari dağlarında yer alan ve başşehri Amedi (Diyarbakır) olan Bit-Zamani ve Basra körfezi yakınlarındaki Bit-Amukkani, Bit-Dakuri ve BitYakin’dir.

Asur İmparatorluğu’na karşı Ârâmî tehdidinin en yüksek noktaya varışı milâttan önce I. binyılın ilk yüzyılına rastlar. Özellikle II. Aşurrabi (m.ö. 1012-972) ve II. Tiglat-pileser (m.ö. 966-935) devirlerinde Asur’un gücünün azalması sonucu Ârâmî baskısı son derecede artmış, ancak batıda İsrâil Krallığı’nın gelişmesi ve Ârâmîler’le uğraşmaya başlaması üzerine Asur bir dereceye kadar rahatlayabilmiştir. Bu sıralarda tahta geçen II. Aşurdan (m.ö. 934-912) bu durumdan faydalanarak Yukarı Habur’daki Ârâmî devletlerinin varlığına son vermiş, II. Adadnirari de (m.ö. 911-891) Orta Fırat’ta başarı kazanmıştır. Daha sonra II. Aşurnasirpal (m.ö. 883-859) ve bilhassa III. Salmanasar (m.ö. 858-824) Ârâmîler’e güçlü darbeler indirmeye devam etmişlerdir. Kuzey Mezopotamya’ya defalarca düzenlenen seferler sonucunda Habur ile Fırat arasındaki Ârâmî devletleri birer birer yıkılmış ve birçok denemeden sonra, savunması bir türlü kırılamayan Bit-Adini de ele geçirilmiş (m.ö. 855) ve Asur için çok büyük önem taşıyan bu zaferle batıya ve Suriye’ye giden yoldaki engel de yok edilmiştir. Böylece önce III. Salmanasar ve sonra III. Adadnirari (m.ö. 810-783) Aram-Zobah’ın yerine kurulan ve merkezi Şam olan güçlü Aram-Damaskus ile doğrudan mücadeleye girebilmiş ve bu mücadele, sonuçta Asur’un galibiyetini hazırlamıştır. Sonu getiren darbeyi ise III. Tiglat-pileser (m.ö. 744-727) vurarak Suriye’deki diğer Ârâmî devletleri olan Sam‘al (veya Ya‘idi), Arpad (veya Arwad), Aram-Damaskus ve Hadrah’ın bağımsızlıklarına son verip bu devletleri birer Asur eyaletine dönüştürmüştür.

Bazı isyanlara rağmen Asur İmparatorluğu Suriye’yi elde tutmaya muvaffak olmuş ve böylelikle milâttan önce VIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren batıda Ârâmî tarihi sona ermiştir. Bundan sonra Ârâmî tarihinin ağırlığı Bâbil’e kaymıştır. Milâttan önce XI. yüzyıldan beri pek çok Ârâmî kabilesi Sutular ve Kaldeliler’le karışmış olarak gittikçe artan sayılarda Bâbil’e sızmışlar ve orada etkili olmuşlardır. Bilhassa III. Tiglat-pileser döneminde bunların Asur tarihinde önemli bir rol oynadıkları anlaşılmaktadır. Bu kralın yazıtlarında Basra körfezi dolaylarının çok yoğun bir Ârâmî iskânına sahne olduğu belirtilmekte ve otuz beş Ârâmî kabilesinin adı sayılmaktadır. Kabileler III. Tiglat-pileser kadar bütün Sargonidler sülâlesinin başına dert olmuşlar ve ancak yoğun çabalar sonunda kontrol altına alınabilmişlerdir. Bunlardan kesin kurtuluş çaresi olarak kitle halinde göçe zorlanmaları

görülmüş ve kayıtlara göre yalnız Sennaherib zamanında milâttan önce 703 yılında 208.000 kişi tehcir edilmiştir. Buna rağmen siyasî bir güç teşkil etmeden de Ârâmîler'in özellikle Yeni Bâbil İmparatorluğu içinde önemli bir faktör olarak kaldıkları bilinmektedir.

Birbirine komşu bölgelerde bu kadar çok Ârâmî devleti kurulmuş olmasına rağmen, bunların kültürel ve siyasî seviyede bir birlik haline gelememiş olmaları çok ilgi çekicidir. Bilhassa Kuzey Suriye'de kurulan ve idarî bakımdan Ârâmî olan Sam'al, Bit-Adini ve Hamat gibi devletlerde Ârâmî etkilerine rağmen Hitit kültürü devam etmiştir. Siyasî birlik ise belgelerden anlaşıldığı kadarıyla çeşitli düşmanlıklar, kıskançlıklar ve sürekli müttefik değiştirmeler sonucunda hiçbir zaman gerçekleşememiştir. Ancak başşehri bugünkü Tel Rifad olan Arpad Krallığı'nın yazıtlarında rastlanan "bütün Ârâmîler", "Yukarı ve Aşağı Aram" gibi ifadeler bir dönemde gevşek bir konfederasyonun kurulduğuna işaret etmekteyse de bu birliğin dış baskılarla kısa sürede dağıldığı anlaşılmaktadır.

Maddî kültür alanında olduğu gibi dinî inançlar bakımından da Ârâmîler'in çevrelerinde bulunan toplumlardan etkilendikleri bilinmektedir. Ârâmî yazıtlarında pek çok yabancı tanrının adı geçmekte ve bunlar arasında meselâ Ken'ân tanrılarından Baal-Şemayim, Reşef ve Melqart, Mezopotamya tanrılarından da Şamaş, Marduk, Nergal ve Sin yer almaktadır. Ârâmîler'in kendi tanrılarının da mahiyet olarak diğer Batı Sâmî toplumlarının tanrılarından pek farkı yoktur. Panteonun başı olan ve en büyük kült merkezi Şam'da bulunan fırtına tanrısı Hadad bunlardan biridir. Sam'al Devleti'nde Hadad'ın yanı sıra Rakib-El, Baal-Hamman ve Baal-Semed'e de tapılmaktaydı; Baal-Harran'ın kült merkezi ise Harran'dı. Ârâmîler tarafından tebcil edilen diğer tanrıların adları, Mısır'daki Ârâmî kolonilerinde ve bilhassa Elefantin'de (bugünkü Asvân adası) rastlanan, tanrı adlarıyla teşkil edilmiş şahıs adlarından öğrenilmektedir. Bunların başlıcaları Nabu, Bethel gibi tanrılarla Malkat-Şemayim ve Banit gibi tanrıçalardır. Helenistik devirde Hierapolis ve Baalbek başta olmak üzere bazı şehirlerde Ârâmî inançlarının hâlâ etkili olduğu görülür ki bunların en önemlisi Atargatis kültüdür. Bu tanrı adının başındaki "atar-" elemanı ile pek çok Ârâmî şahıs adı meydana getirilmiştir.

Gerek Anadolu'da gerekse Kuzey Suriye'de yapılan kazılarda ele geçen

eserler, özellikle Hitit kültürünü devam ettirdiklerine inanılan küçük devletler zamanında (Geç Hitit dönemi; m.ö. XII-VII. yüzyıllar) ne tam Hitit, ne tam Asur olan bir mimari ve heykeltıraşlık üslûbunun varlığını ortaya koymaktadır. Anadolu'da Maraş'ta bulunan bazı mezar stelleri üzerinde, Konya Ereğlisi yakınındaki İvriz kaya kabartmasında, Gaziantep yakınındaki Sakçagözü ve Fevzipaşa istasyonu yakınındaki Zencirli (Sam'al) höyüklerinde yapılan kazılarda gün ışığına çıkartılan kabartmalarla diğer mimarlık kalıntılarında ve Suriye'de Tel Halef (Guzana), Arslan Taş (Hadatu), Tel Ahmar (Til Barsip), Tel Rifad (Arpad) ve Hama'da bulunan eserlerde görülen değişik üslûp ya doğrudan doğruya Ârâmî, ya da Ârâmî etkisinde kalmış yabancı sanatkârların ortaya koyduğu bir üslûp olarak yorumlanmaktadır. Bu üslûptaki eserlerde Ârâmî özellikleri var olmakla beraber bunlar Anadolu ile Suriye'de Hitit ve Fenike, Mezopotamya'da ise Asur sanat unsurlarıyla karışmış olduğundan bu eserlere dayanarak gerçek bir Ârâmî sanatının varlığını ileri sürebilmek güçtür.

Düşmanları tarafından korkak, hain ve serseri olarak nitelenen Ârâmîler, kendilerine has ve yaratıcı bir kültüre sahip bulunmamakla birlikte, ticarî faaliyetleri ve özellikle kolay anlaşılır dilleri sayesinde eski Ön Asya tarihinde önemli bir katalizatör rolü oynamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

E. Forrer, "Aramu", Reallexikon der Assyriologie, Berlin 1932, I, 131 vd.; B. Landsberger, Sam'al, Ankara 1948; R. T. O. Calaghan, Aram Naharaim, Roma 1948; A. Dupont-Sommer, Les Araméens, Paris 1949; J. R. Kupper, Les Nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari, Bruxelles 1957; E. Akurgal, Die Kunst der Hethiter, München 1961; W. F. Albright, "The Emergence of the Arameans", The Cambridge Ancient History (2. ed.), Cambridge 1966, II, Chapter XXXIII, 46-53; J. A. Brinkman, A Political History of Post-Kassite Babylonia, 1968; H. Donner # W. Röllig, Kanaanaeische und aramaeische Inschriften, Wiesbaden 1969; S. Parpola,

Neo-Assyrian Toponyms (“Ahlamu”, “Aramu”), Neukirchen 1970; A. Malamat, “The Arameans”, Peoples of Old Testament Times, London 1975, s. 135 vd.; A. Alt, “Die syrische Staatenwelt vor dem Einbruch der Assyrer”, ZDMG, sy. 87 (1934), s. 233 vd.; R. A. Bowman, “Arameans, Aramaic and the Bible”, JNES, sy. 7 (1948), s. 65 vd.; Ali M. Dinçol, “Geç Hititler”, Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi, İstanbul 1981, I.

Ali M. Dinçol

ARAMON, Gabriel de Luetz, Baron d’

(ö. 1554)

XVI. yüzyılda İstanbul’a gelmiş ve gördüklerini hâtırat şeklinde kaleme almış olan Fransız elçisi.

Soylu bir aileye mensup olan Gabriel de Luetz, Baron et Seigneur d’Aramon et de Valabrègues, XV. yüzyılın sonlarına doğru dünyaya geldi. Gençliği ve yetişmesi hakkında yeterli bilgi bulunmayan d’Aramon’un Güney Fransa’da Nîmes yakınında bulunan Aramon (Aramont) arazisi ile Valabrègues arazilerinin 1539’da Guillaume de Saint-Vallier’ye geçmesi üzerine topraklarını silâh ve şiddet yoluyla geri almaya çalıştığı bilinir. Bunu başaramayınca İtalya’ya giderek Venedik’te Fransa’yı temsil eden elçi Kardinal Pellicier’nin hizmetine girdi; arazilerine ise kral tarafından el konuldu.

Aramon 1541’den itibaren Kardinal Pellicier’nin ajanı olarak Kuzey İtalya’da bazı girişimlerde bulundu ve bunların sonuçlarını bildiren raporunu Fransa kralına bizzat götürmekle görevlendirildi; hâmisi böylece onun kralın gözüne girerek topraklarını geri alacağını umuyordu. 1542’de yeniden Venedik’e dönerek burada İstanbul’dan gelen Fransız kuryesi Antoine Polin Baron de La Garde ile karşılaştı. Aramon’un buradan ne şekilde İstanbul’a gittiği bilinmiyor. Yalnız şu var ki Polin 16 Mayıs 1543’te Akdeniz’e açılan Barbaros Hayreddin Paşa’nın donanması ile İstanbul’dan ayrılırken yerine onu bırakmıştı. Fakat 1544’te Fransa Kralı I. François ile Alman İmparatoru Charles Quint arasında imzalanan Crespy Anlaşması Türkler’e karşı ortak cephe kurulmasını öngördüğünden Aramon İstanbul’da hayli zor günler yaşadı. I. François Türk siyasetini Charles Quint lehine çevirmek için Jean de Montluc’u gönderdiğinde iki Fransız arasında büyük anlaşmazlıklar çıktı. Fransa’dan tâlimat ve ödenek alamayan Aramon padişahtan izin beklemeksizin acele Fransa’ya döndü. Gayesi Türkler’i çok kızdıran ve sadrazamın ifadesiyle “dili ve kafası

kesilmesi gereken bir adam olan" Jean de Montluc'un nüfuzunu kırmak ve kraldan el konulmuş arazilerini geri almaktı. Bu isteğinde başarı elde edemedi, fakat I. François'nın resmî elçisi sıfatıyla Osmanlı Padişahı Kanûnî Sultan Süleyman'a gönderilmesi uygun görüldü. Yolculuk çok gizli olarak İsviçre üzerinden yapıldı. Venedik'e gelen Aramon buradan Ragusa'ya, oradan da kara yoluyla Edirne'ye geçti ve 14 Mayıs 1547'de İstanbul'a ikinci defa ayak bastı. 1534'te gelen Jean de Laforest'den sonra Fransa'nın gönderdiği ikinci elçi oluyordu. Aramon'un beraberinde gayet kalabalık bir hizmetkâr topluluğundan başka bazı İtalyan ve Ragusalılar da vardı. İlk ziyaretini Sadrazam Rüstem Paşa'ya yaptı. Birkaç gün sonra padişahın huzuruna kabul edildiğinde kralın hediyesi olarak değerli taşlarla bezenmiş ve kendi rivayetine göre 15.000 duka altın değerinde olan bir saat ile kıymetli kumaşlar takdim etmişti. Aramon Osmanlı Devleti'ni Avusturya'ya karşı sefer açmaya zorluyor, Alman olmakla beraber bazı sebeplerden dolayı yurdundan çıkarak Türk hizmetine geçmek isteyen ve bir anlaşmazlık üzerine Fransa'nın hizmetine giren Christophe von Rogendorf da Viyana'nın Türkler tarafından kolayca alınabileceğini, hatta kendisinin de bu hususta yardımcı olacağını söyleyerek onu destekliyordu. Bu sırada I. François'nın ölüm haberinin gelmesi üzerine Aramon yeniden zor durumda kaldı.

Yeni kral II. Henri babası François'nın Türk-Fransız dostluğu siyasetine dönmeyi gerekli gördüğünden Aramon'a gönderdiği bir yazı ile onun Kanûnî Sultan Süleyman'ın 1548'de İran'a karşı yaptığı sefere katılmasını istedi. Ancak Fransız elçisinin orduyla birlikte değil ayrı bir yoldan Erzurum'a gitmesi uygun görülmüştü. Van'ın Türk ordusu tarafından fethini gören elçi, kış için Halep'te konaklayan padişahın yanından ayrılarak gösterişli maiyetiyle birlikte Kudüs ve Mısır'a geçti. 1550'de İstanbul'a geldikten sonra 1551'de Fransa'ya gitti, buradan dönüşünde ise Cezayir ve Malta'ya uğrayarak Sinan Paşa tarafından kuşatılan Trablus'a ulaştı. Burada kendisinden, esir alınmış olan bazı Malta şövalyelerini Malta'ya götürerek karşılığında otuz Türk esirini kurtarması istendi. Fakat Malta'da gayet kötü bir muamele ile karşılandığı gibi otuz Türk'ü de alamadı. Ayrıca Akdeniz'de iki kadırgası ile Andrea Doria'nın eline düşme tehlikesi geçirdi ve güçlükle kurtularak ancak 21 Eylül 1551'de İstanbul'a varabildi. Kışı Edirne'de olan padişahın yanında geçirdikten sonra 1552 yazında Turgut Reis idaresindeki Türk donanmasına katılma emrini aldı. Bu deniz seferi

her ne kadar Türk ve Fransız donanmalarının ortak bir harekâtı ise de Aramon Hıristiyanlığa zarar gelmemesi için gayret gösterdi ve bu arada Fransa kralının müttefiki olan Salerno prensinin topraklarının vurulmasını önledi. Aramon sağlığı iyice bozulduğundan 1553'te Fransa'ya döndü. Doğu'daki on yıla yakın hizmetinin karşılığı olarak topraklarını geri alabileceğini sanıyordu. Halbuki bu topraklar II. Henri tarafından metresi Diane de Poitiers'nin mülkiyetine geçirilmişti. Aramon'a sadece kralın verdiği iki kadırga ile C. von Rogendorf'tan intikal eden Hyères adaları kaldı.

Gabriel d'Aramon usta bir diplomat ve Fransız çıkarlarının güvenilir bir koruyucusu olarak tanınmıştı. Kendi parası ile Fransız esirlerinin fidyelerini vererek kurtarılmalarını sağlıyor, vatandaşlarını koruyup barındırıyordu. Osmanlı topraklarında ilmî araştırmalar yapan ve eser yazan Pierre Belon, Pierre Gilles, Guillaume Postel ve Nicolas de Nicolay gibi ilim adamlarını himaye ederek yardımcıları olmuş, seyahatinde onları yanında götürmüştür. Bu ilim adamları da bir taraftan Fransa kralı için değerli yazma kitaplarla çeşitli eşya toplarken diğer taraftan da eserlerinde elçiye şükranlarını bildirmişlerdir. Andrea Arrivabene adında bir İtalyan tarafından tercüme edilerek L'Alcorano di Maometto nel qual si contiene la doctrina, a vita, i costumi e le legge sue. Tradotto nuovamente d' all'arabo in lingua İtaliana başlığı ile 1547'de Venedik'te bastırılan Kur'an tercümesinin başında Aramon'dan büyük bir sitayişle bahsedilmektedir.

Aramon'un Osmanlı topraklarındaki seyahati, kâtipliğini yürüten ve İstanbul'da bir süre temsilci olarak görev yapan Jean Chesneau [de la Regnardière] tarafından kaleme alınmıştır. Elçinin İstanbul'dan ayrılmasından sonra bir süre burada kalan Chesneau, onu selefinin adamı olarak gören M. de Codignac ile uyuşamadığından Fransa'ya dönmüş ve burada bazı büyük ailelere kâhya olarak hayatını sürdürmüştür. Chesneau Aramon'un hâtıralarını Sultan II. Selim'in (1566-1574) ilk yıllarında yazmıştır. Bu hâtıraların beş yazma nüshası Paris'te Bibliothèque Nationale'de, bir tanesi ise Bibliothèque de l'Arsenal'dedir. Seyahatnâme metni eksik biçimde ve hatalı notlarla birkaç defa basıldıktan sonra Ch. Schefer tarafından 1887'de Paris'te etraflı bir önsöz, çok zengin açıklama notları ve konuyu ilgilendiren birçok belgelerin ilâvesiyle yayımlanmıştır. Schefer, Arsenal Kütüphanesi'ndeki yazmayı esas alarak hazırladığı bu

baskıya, konu ile devri bakımından bağlantılı olan bazı eski gravürleri de koymuştur.

Seyahatnâmede yol üstünde rastlanan yerlerden kısaca bahsedildikten sonra Edirne üzerinde biraz daha etraflı durulur ve İstanbul’da saray, Ayasofya, Fâtih Külliyesi, Süleymaniye Camii ve Atmeydanı ile anıtları anlatılır. Şehirde Türkler’den başka Rum ve yahudilerin yaşadığı, çok sayıda İtalyan tüccar ile daha az Fransız’ın bulunduğu kaydedilmiştir. Bedesten ve esir pazarından başka çeşitli vahşi ve egzotik hayvanların bulunduğu yerleri de anlatan eserde tersane ve tophaneden bahsedildikten sonra oldukça etraflı bir şekilde saray teşkilâtı ve İstanbul’da karşılaşılan cambazların şaşılacak mârifetleri hakkında bilgi verilir.

Aramon’un padişahın peşinden giden elçilik heyeti kırk deve, on sekiz katır, on iki yük beygiri, çift katırlı iki tahtırevan ile yetmiş beş seksen kadar atlı refakatçiden meydana gelmişti. Bunlar Türk usulü silâhlı olup bazılarında tüfek, bazılarında mızrak vardı; başlarında ise Fransa Krallığı’nın üç zambaklı sancağı bulunuyordu. Böylece bu debdebeli elçilik heyeti, Osmanlı Devleti topraklarında ilk defa hıristiyanların koruyucusunun yalnız Fransa Krallığı olduğunu gösteriyordu. Aramon ve yanındakiler 2 Mayıs 1548’de başladıkları Anadolu yolculuğunda Üsküdar, Maltepe, Darıca, İzmit, Sapanca, Geyve, Taraklı, Düzce, Bolu, Hendek, Gerede, Çerkeş, Karacalar, Koçhisar, Tosya, Hacı Hamza, Osmancık, Merzifon, Lâdik, Sepetli, Niksar, Hisarcık, Koyulhisar, Çardaklı, Erzincan, Divriği ve Çobanköprüsü üzerinden Erzurum’a ulaşırlar, daha sonra da Van ve Hoy üzerinden Tebriz’e giderler. Dönüşte Van Kalesi kuşatılır ve elçinin tavsiyesi üzerine yerleştirilen toplarla yapılan atışlar sonunda kale teslim olur. Elçi ve yanındakiler Adilcevaz, Muş ve Bitlis üzerinden Diyarbekir’e gelirler. Burada bir süre kaldıktan sonra Malatya ve Harput’a geçerek yeniden Diyarbekir’e dönerler; buradan da Urfa, Harran ve Birecik üzerinden Suriye’ye gidip 23 Kasım’da Halep’e varırlar. Seyahatnâmede bütün bu yerler hakkında bazan çok kısa, bazan daha etraflı şekilde bilgiler verilir; ancak yer adları güç teşhis edilebilecek derecede bozuk yazılmıştır. Özellikle seferde kurulan padişah otağı ve etrafındaki ordugâhın düzeni hakkında verilen bilgiler değerlidir. Seyahatnâmede rastlanan ilgi çekici bilgilerden biri de zafer sırasında Türkler’in parasını ödemeden hiçbir şey almadıkları, düşman toprağında bile tarla çiğnemedikleri, hıristiyanların da

kaybolan hayvanlarını derhal bulduklarıdır. 18 Temmuz'da Kudüs'te, 10 Ağustos'ta Kahire'de ve 2 Eylül'de İskenderiye'de olan Aramon ile yanındakiler sonra tekrar Kudüs'e dönerek buradan hareket edip Trablusşam, Lazkiye, Antakya, Misis ve Adana üzerinden Toroslar'ı aşarak Ereğli'ye gelirler. Daha sonra Konya, Akşehir, Ilgaz, Eskişehir, Söğüt ve Bilecik'ten geçerek İznik'e, buradan da Dil İskelesi'nden hareketle İzmit körfezini aşıp Gebze ve Kartal'dan geçerek 28 Ocak 1550'de İstanbul'a varırlar.

Aramon'un elçiliği sırasında imzalanan bazı antlaşmalar Baron de Testa'nın külliyatında yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

J. Chesneau, Le voyage de Monsieur d'Aramon, ambassadeur pour le Roy en Levant faict de Paris K Constantinople l'an 1547 (Recueil de voyages et de documents pour servir K l'histoire la géographie depuis le XIII. siècle jusque K la fin du XVI. siècle, publié par H. Schefer et H. Cordier VII), Paris 1887; Baron de Testa, Recueil des traités de la Porte Ottomane, Paris 1864, I, 37, 47-66; J. Ebersolt, Constantinople byzantine et les voyageurs du Levant, Paris 1918, s. 84-86; C. Dana Rouillard, The Turk in French History Thought and Literature, Paris 1940, s. 122-126, 195-200, 212-213, 521; L. Farges, "Aramon", La Grande Encyclopedie, III, 538; Semavi Eyice, "Aramon", İst.A, II, 965-966.

Semavi Eyice

ARAP

العرب

Tarihin en eski, büyük ve bugün de varlığını devam ettiren milletlerinden biri.

I.TARİH

II.YAZI

III.DİL

IV.EDEBİYAT

V.SANAT

VI.İSLÂM'DAN ÖNCE ARAPLAR'DA DİN

VII.İSLÂM'DAN ÖNCE ARAPLAR'DA SOSYAL ve İKTİSADÎ HAYAT

I. TARİH

Araplar, halen yaşamakta olan Sâmî kavimlerin sayı ve yayılış sahası bakımından birincisidir; konuştukları dil ise Sâmî dillerin en zengini ve en gelişmişidir.

Araplar'ın tarihlerinin ilk devirleri oldukça karanlıktır. Anayurtlarının Arabistan olduğu artık ilim âlemince kabul edilmesine rağmen farklı görüşler ileri sürenler de vardır. Araplar'ın eski devir tarihleri, Arap yarımadasının tarihiyle iç içedir. Oldukça güç, hatta büyük bir kısmının çöl

olması sebebiyle imkânsız olan arkeolojik araştırmalar yapılıncaya kadar bu konuda kesin bir şey söylemenin zorluğu ortadadır. Dolayısıyla Araplar hakkındaki en eski bilgiler komşu kavimlerin yazılı belgelerinden öğrenilmektedir.

Dilcilerin çeşitli izah tarzlarına rağmen “Arap” kelimesinin menşei karanlıktır. Bazılarına göre kelime, “batı” mânasına gelen bir Sâmî kökten türemiş olup ilk önce Mezopotamyalılar tarafından Fırat’ın batısında oturanlar için kullanılmıştır. Ancak bir milletin başka bir millete nisbetle kendi coğrafî durumunu gösteren bir kelimeyi ad olarak aldığı görülmediğine göre bu açıklama doğru değildir. Bunun yanında kelimeyi göçebelik kavramı ile açıklamaya çalışanların görüşleri daha inandırıcı olmuştur. Bunlardan biri, Arap kelimesini “kara ülkesi” veya “step” anlamına gelen İbrânîce arabha, diğeri ise göçebelerin hayatını ifade eden erebhe bağlayan görüştür. Ayrıca Arap kelimesinin “çöl”, “çölde yaşayan kimse” mânasına geldiğini kabul edenler de vardır.

Arap kelimesi ilk defa Asur Kralı III. Salmanasar’ın Suriye’de hüküm sürmekte olan küçük devletlerin isyanından ve bunların bozguna uğratılmasından bahseden kitâbesinde geçmektedir. Bu kitâbede milâttan önce 853’te Hama’nın kuzeyindeki Karkar’da yapılan savaşı Gindibu Aribi 1000 deve vererek desteklemiştir. Bu tarihten itibaren milâttan önce VI. yüzyıla kadar Asur ve Bâbil kitâbelerinde Aribi, Arabu ve Urbi adlarına sık sık rastlanır. Bu kitâbelerde Aribi reislerinden alınan vergilerden ve Aribi ülkesine yapılan seferlerden söz edilir. Nitekim Yemen’den Akdeniz’e uzanan baharat yolunun son durağı Gazze’yi işgal eden Asur Kralı III. Tiglat-pileser (m.ö. 744-727) Suriye ve çevresine karşı seferler düzenlemiş ve milâttan önce 741’de Aribi ülkesinin kraliçesi Zebibi’yi vergiye bağlamıştır. Milâttan önce 735’te ise diğer bir Aribi kraliçesi Şamsi’yi mağlûp etmiştir. Ayrıca Sînâ’da yaşamakta olan kabileler onun hâkimiyeti altına girmişlerdir.

Araplar ile Asurlular arasındaki siyasî ve askerî münasebetler daha sonra da devam etmiştir. Milâttan önce 715’te II. Sargon, başta Kur’an’da Semûd olarak geçen Tamud olmak üzere Kuzey Arabistan’da hüküm süren kabile ve küçük devletleri vergiye bağlamıştır. Buna karşılık milâttan önce 703’te ise Araplar Bâbil Kralı Marduk-apaliddina’yı Asur Kralı Sanherib’e karşı

desteklediler, fakat Asurlular tarafından mağlûp ve esir edildiler. Sanherib, Bâbil ile iş birliği yapan Kraliçe Teelhunu'nun hâkimiyeti altında bulunan bölgelere saldırdı ve bu bölgelerde oturan Arap kabilelerini yenerek onları Adummatu (Dûmetülcendel) vahasını çevreleyen çöllere kadar takip etti. Bu vahanın sakinleri, Kuzey Arabistan'ı idareleri altında bulunduran ve Asurlular'ın Kidri dedikleri Kedar kabilesine bağlı idiler. Bu kabilenin reisi ve başlangıçta Kraliçe Teelhunu'nun yardımcısı olan Hazail, kraliçe ile arasının açılması üzerine hayatını kurtarmak için çöle kaçtı. Milâttan önce 676'da Asur Kralı Assarhaddon Vâdi Sirhan'daki bazı Arap kabilelerine karşı bir sefer yaptı. Daha sonra Bâbil Kralı Samaş-şumukin Asurlular'a karşı isyan edince Hazail'in oğlu Uaite Bâbilliler'in safında yer alarak Hama ile Edom arasındaki bölgeleri yağmaladı. Uaite'nin bu başarısı fazla uzun sürmedi. Asurlular'ın karşı harekete geçmeleri üzerine esir edilerek Ninova'ya gönderildi. Asur kaynaklarında Kuzey Arabistan'daki Arap kabilelerine karşı en az dokuz sefer yapıldığı tesbit edilmektedir. Asur kabartmalarında, Arap kral ve kabile şeyhleri Asur krallarının ayaklarını öperken, onlara çeşitli hediyeler takdim ederken gösterilmektedir.

Asurlular'dan sonra Kuzey Arabistan'daki Arap kabileleri son Bâbil Kralı Nabonidus'un hâkimiyetini tanıdılar. Araplar üzerindeki Bâbil hâkimiyeti birkaç yıl devam etmiştir. Milâttan önce 539'da Araplar, Pers Kralı I. Cyrus'a Babilonya'yı istilâsında yardımcı oldular. Persler'in genişleme döneminde Araplar'ın Pers hâkimiyetine girmediği görülmektedir. Nitekim Herodotos, "Araplar hiçbir zaman Persler'in tebaası olmamıştır" demektedir. Persler'le Araplar arasındaki münasebetler daha ziyade iki müttefik şeklinde yürütülmüştür.

Büyük İskender'in Persler'e karşı yaptığı ve başarıyla sonuçlandırdığı Asya seferi sırasında Suriye ve Mısır'ı ele geçirince Kuzey Arabistan'ı da hâkimiyeti altına almış olmalıdır. İskender'in ölümünden sonra Helenistik krallar arasındaki iktidar mücadelesinde Araplar'ın az da olsa rol oynadıkları görülmektedir. Ancak gerek Selevkoslar gerekse Ptolemaioslar Arabistan içlerine nüfuz edemedikleri için Araplar bağımsızlıklarını devam ettirmişlerdir.

Roma İmparatorluğu Mısır, Filistin ve Suriye'ye hâkim olunca Araplar'la da temasa geçmiştir. Ancak Nabatî ve Palmira (Tedmür) krallıklarıyla iyi

münasebetler kurmasına rağmen Arabistan'ın içlerine girememiştir. Nitekim Yemen'i, dolayısıyla onun sahip olduğu kaynakları Roma'nın istifadesine sunmak için, Roma'nın Mısır valisi Aelius Gallus'un milâttan önce 24'te 10.000 kişilik bir orduyla yaptığı sefer tam bir başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Yemen'e doğru bu ilerleyişten aylar sonra mevcudu onda bire düşmüş olarak Necran'a döndü. Buradan çeşitli güçlüklerle mücadele ederek Mısır'a ulaştı. Bu tarihten sonra yabancı bir devletin Arabistan içlerine sefer yaptığı görülmemiştir. Roma İmparatorluğu Münbit Hilâl'de (Mısır, Suriye, Irak) kurulan devletlerle daha ziyade iyi münasebetler tesis ederek vahşi çöl ile kendi arasında bir tampon bölge oluşturuyordu.

Bu siyasî ve askerî münasebetler eski Grek ve Roma edebiyatına yansımıştır. Klasik çağın en eski kaydına Aiskylos'da rastlanır. Bu müellif Prometheus'da Arabistan'dan, sivri uçlu ok kullanan muhariplerin çıktığı bir ülke olarak bahseder. Tarihçi Herodotos ve ondan sonra birçok müellif Arabia ve Arap isimlerini bütün yarımada ve halkı için kullanırlar. Coğrafyacı Eratosthenes ve Strabon, tabiat tarihçisi Plinius ve tarihçi Sicilyalı Diodoros gibi Eskiçağ'ın tanınmış müellifleri Arabistan'ı efsanevî servet ve bolluk diyarı, halkını da hürriyet ve istiklâl âşığı olarak anlatırlar.

Arap millî geleneği Araplar'ı tarihî açıdan iki büyük kısma ayırır: a) Arab-ı bâide. Bu gruba dahil olanlar tarihin eski devirlerinde yaşamış olup daha sonra çeşitli sebeplerle yok olmuşlardır. Bunlar hakkında pek az bilgiye sahibiz. Bu bilgileri Kur'an, eski Arap şiiri ve kaynaklara aksetmiş olan efsanevî haberlerden öğreniyoruz. Âd, Semûd, Medyen, Tasm, Amâlika, Câsim, Abdi Dahm, Ubeyl, Hadûra, Cedîs ve Birinci Cürhüm kavimleri Arab-ı bâide'nin başlıca kollarıdır. Bunlar Arabistan'da çeşitli devletler kurmuş ve hâkimiyetlerini Suriye ve Mısır'a kadar yaymışlardır. b) Arab-ı bâkiye. Soyları devam eden Araplar'dır; bunlar iki ana kola ayrılırlar: 1. Arab-ı âribe. 2. Arab-ı müsta'ribe.

Bu ayrılmanın Tevrat'a da aksettiği görülmektedir. Tekvîn'in onuncu bölümünde Sâm oğullarının iki ayrı koldan gelerek biri Arabistan'ın güney-batı (âribe), diğeri ise orta ve kuzey kavimlerini meydana getirdiği ve sonuncuların İbrânîler'e daha yakın akraba olduğu belirtilir. Bu ayırma dil ve kültürden kaynaklanır. Güney Arabistan'ın dili, gelişerek klasik Arapça

haline gelecek olan Kuzey Arabistan'ın dilinden farklıdır. Güneyin dili ayrı bir alfabe ile yazılıyor ve Habeşçe ile akraba bulunuyordu. Diğer önemli bir ayrılık ise Güney Arapları'nın yerleşik bir hayat sürmeleridir. Ancak Kuzey ve Güney Arapları uzun tarihleri boyunca daha ziyade iktisadî sebeplerle karşılıklı olarak göç etmişler ve birbirleriyle kaynaşmışlardır.

1. Arab-ı Âribe. Kahtânîler adı verilen bu kabileler grubunun anavatanı Yemen'dir. Bunlar Cürhüm ve Ya'rub olmak üzere önce iki büyük kola ayrılırlar. Ya'rub'dan da Kehlân ve Himyer adında iki ayrı koldan birçok kabile ve batın meydana gelmiştir. Bu kabileler değişik zamanlarda değişik sebeplerle anavatanlarını terkederek Arabistan'ın çeşitli bölgelerine yerleştiler. Dört kola ayrılan Kehlânîler'den Ezd kuzeye göç etti. Bunlardan Sa'lebe b. Amr Hicaz tarafına gitti, bir müddet sonra da Medine'ye göç ederek oraya yerleşti. Evs ve Hazrec bunun soyundandır. Hârise b. Amr (Huzâa) ise Merrüzzahrân'a, sonra Mekke'ye yerleşerek Cürhümlüler'i oradan kovdu. İmrân b. Amr Uman'da, Cefne b. Amr ise Suriye'de yerleşti. Lahm ve Cüzâm kabileleri Hîre'ye, Tay kabilesi Ecâ ve Selmâ dağlarına, Kinde kabilesi önce Bahreyn'e daha sonra da Hadramut ve nihayet Necid'e yerleşti.

2. Arab-ı Müsta'ribe. Menşe itibariyle Arap olmayıp sonradan Araplaşan kabilelerden meydana gelmektedir. Bu kabilelere Adnânîler, İsmâilîler, Meaddîler, Nizârîler de denilmektedir. Hz. İbrâhim, oğlu İsmâil ile Mısırlı bir câriye olan annesi Hâcer'i Mekke civarında bırakmıştı. Burada Yemen'den gelen Kahtânî asıllı Cürhümlüler arasında büyüyen ve onlardan Arapça öğrenen Hz. İsmâil Medâd b. Beşîr'in kızı Seyyide ve Ra'le bint Amr ile evlenerek on iki çocuk sahibi olmuştu. Bunlar Mekke'de Zemzem Kuyusu civarında yerleşmiş ve zamanla her biri bir kabilenin reisi olmuştu. Hz. İsmâil Mekke'ye geldiğinde babası gibi Ârâmîce, Keldânîce veya İbrânîce konuşuyordu. Onun soyu Arapça'yı burada öğrenip Cürhümlüler'e karışarak Araplaştığı için Arab-ı müsta'ribe adıyla anılmıştır. Hz. Peygamber'in yirmi birinci göbekten atası olan Adnân'a mensup başlıca kabileler ve kolları şöyle sıralanabilir: Adnân, Mead, Nizâr (İyâd, Enmar, Rebîa, Mudar), Rebîa (Esed, Aneze, Abdülkays, Vâil), Mudar (Kays-ı Aylân, İlyâs), Kays-ı Aylân (Süleym, Hevâzin, Gatafân), Gatafân (Abs, Zübyân), İlyâs (Temîm, Hüzeyl, Esed, Kinâne), Kinâne (Kureyş), Kureyş (Cemûh, Sehm, Adî, Mahzûm, Teym, Zühre, Kusay), Kusay (Abdüddâr,

Esed b. Abdüluzzâ, Abdümenâf), Abdümenâf (Abdüşems, Nevfel, Muttalib, Hâşim).

Adnânîler nüfusları çoğalınca anayurtları Mekke'den çeşitli yerlere dağıldılar. Abdülkays kabilesi Bahreyn'e, Benî Hanîfe Yemâme'ye, Bekir b. Vâil'in bir kısmı Yemâme-Bahreyn arasına, Tağlib el-Cezîre'ye, Temîm'in bir bölümü Bahreyn'e, bir kısmı da Basra'ya, Süleym Medine yakınlarına, Sakıf Tâif'e, Hevâzin Evtâs'a, Esed Teymâ-Kûfe'ye Zübyân da Teymâ-Havran arasındaki bölgeye, Kinâne Tihâme'ye yerleşti. Başlangıçta, Mekke ve civarında yerleşik bir hayat süren Kureyş kabilesi hariç diğer Adnânî kabileler Tihâme, Necid ve Hicaz'da göçebe veya yarı göçebe olarak yaşıyorlardı.

Kahtânîler'le Adnânîler arasında sosyal hayat, lehçe, din, ahlâk ve gelenek bakımından farklılıklar mevcuttu. Bu iki büyük kola mensup Arap kabileleri Câhiliye döneminde olduğu gibi İslâmiyet'ten sonra da birbirleriyle sürekli mücadele etmişlerdir.

Nesep bilginleri Hz. İsmâil'den Adnân'a kadar gelen şahısların isimleri hakkında ihtilâf halindedirler. Buna karşılık Adnân'dan Hz. Muhammed'e kadar uzanan isimleri kesin olarak bilmektedirler. Adnânîler adı verilen kabileler Adnân'ın oğlu Meadd'ın soyundan gelmektedirler. Adnânîler'den bazı kabileler güneye yerleşmişler ve Kahtânîler ile birleşerek bugünkü Arap milletinin atalarını oluşturmuşlardır.

Sayıları oldukça fazla olan Arap kabilelerinin teşekkülü kısa zamanda olabilecek bir hadise değildir. En azından asırların geçmesi icap etmektedir. Bunun için Adnân'ın yaşadığı tarihi tesbit etmek çok zordur. İslâm kaynakları bu hususta çok farklı tarihler vermektedirler. Onun Bâbil Kralı II. Nabukadnasar'ın (m.ö. 604-562) çağdaşı olduğunu yazanlar olduğu gibi Hz. Mûsâ veya Hz. Îsâ ile çağdaş olduğunu ileri sürenler de bulunmaktadır. Ancak bu birbirine uymayan tarihler Adnân'ın milâttan önce yaşadığını ortaya koymaktadır.

Arap kabilelerinin teşekkül ettiği asırlarda Arabistan'da Yemen'de Maîn, Sebe ve Himyerîler, Kuzey Arabistan'da Nabatî, Tedmür, Gassânî, Hîre ve Kinde krallıkları gibi bazı devletlerin kurulduğu görülmektedir.

İslâmiyet'in ortaya çıktığı yıllarda Arap kabileleri bütün Arabistan'a yayılmışlardı. Yemen ve doğuda Hîre Krallığı'nın toprakları Sâsânîler'in, Suriye ve Filistin de Bizans'ın hâkimiyeti altında idi. Orta Arabistan ise birçok Arap kabilesinin kontrolünde bulunuyordu. Ancak Orta Arabistan'da bir devletin olmadığı ve kabilelerin müstakil olarak yaşadıkları bilinmektedir.

Arap tarihinin en parlak devri hiç şüphesiz İslâmiyet'le başlamaktadır. Hicret'le temelleri atılan İslâm devleti Hz. Muhammed zamanında hemen bütün Arabistan'ı hâkimiyeti altına almıştır. Halife Ebû Bekir (632-634) ile birlikte İslâm ve Arap tarihinin en büyük askerî harekâtı olan fetihler başlamıştır.

Araplar tarihlerinin muhtelif devirlerinde Arabistan'ın dışına çıkmışlar ve Münbit Hilâl'e yerleşmişlerdir. Ancak bu çıkışların hiçbiri İslâm fetihleri çapında önemli değildir. İslâm fetihlerinin başarıyla sonuçlanmasının sebepleri birçok tarihçi tarafından ele alınarak incelenmiştir. Fakat bu tarihçilerin büyük bir kısmı mensup oldukları din, cemiyet ve düşüncelerden sıyrılmaya muvaffak olamayarak olayları ve sonuçlarını içinde bulundukları bu fikrî kadro çerçevesi içinde incelemişler ve tek taraflı kararlara varmışlardır. İslâm fetihleri gibi dünya tarihi bakımından büyük önem taşıyan bir olayın gerçek anlamıyla ilmî bir şekilde izahı, ihtiras ve temayüllerden sıyrılarak tarihî gelişmenin askerî, siyasî, dinî, iktisadî ve kültürel cephelerini mevcut kaynaklara göre tarafsız bir şekilde incelemeye bağlıdır. Tarihin büyük fetih ve istilâ hareketlerinin başarıyla neticelenmesi, maddî imkânların yanında büyük bir imanla mücadeleye atılmakla mümkün olur. Bir ideali olmayan mânen zayıf orduların başarı şanslarından söz edilemez. İslâm fetihlerinde, Avrupalı tarihçilerce daima ikinci planda mütalaa edilen dinî heyecan unsuruna, bu ilk başarıların yegâne âmili olması dolayısıyla birinci sırayı vermek lâzımdır. Hz. Muhammed'in bir avuç sahâbesine aşıladığı o hudutsuz dinî şevk ve heyecanı ilk hareket noktası kabul etmek gerekir. Büyük ideallerle başlayan ve dünya askerlik tarihinin önde gelen olaylarından biri olan İslâm fetihleri Araplar'ın Arabistan dışına yayılmalarını sağlamıştır.

Halife Ebû Bekir devrinde Araplar anayurtları Arabistan'ın dışına çıkmışlar,

ülkeler fethetmişler, bu ülkelere yerleşmişler ve buraların Araplaşmasını sağlamışlardır. Bu sebeple İslâm fetihleri yalnız İslâmiyet'in yayılmasına değil İslâmiyet'le birlikte Araplar'ın da yayılmasına zemin hazırlamıştır.

Hz. Ebû Bekir zamanında başlayan fetihlerin ilk hedefi Filistin ve Suriye olmuştur. 634'te başlayan fetih hareketi Ecnâdeyn ve Yermük savaşlarının zaferle sonuçlanması üzerine süratle yayıldı; 635'te Dımaşk, bir sene sonra Kınnesrîn, 638'de Kudüs ve 640'ta Kaysâriye'nin fethiyle tamamlandı. Fethi müteakip başta Suriye'nin merkezi Dımaşk ve Kudüs olmak üzere diğer şehirlerine çok sayıda Arap yerleştirilerek Suriye ve Filistin'in Araplaşması sağlanmıştır. Öyle ki Arapçı bir politika takip eden Emevî hânedanı bir asır kadar iktidarda Suriye Arapları sayesinde kalabilmiştir.

Suriye ve Filistin'in fethi devam ederken ikinci bir ordu Irak ve İran'ın fethi ile meşgul idi. Hâlid b. Velîd'in başlattığı bu fetihler sırasında Ebû Ubeyd es-Sekafî Köprü Savaşı'nda (634) şehid düşmüş ve bu cephenin kumandanlığına Sa'd b. Ebû Vakkas tayin edilmiştir. Kadisiye Savaşı'nda Sâsânî ordusunu mağlûp eden Sa'd, Sâsânî Devleti'nin başşehri Medâin'i fethetti. Bunu Celûlâ Savaşı ve hemen bütün Irak'ın İslâm devletinin hâkimiyeti altına girmesi takip etti. Nihayet 642'deki Nihâvend Savaşı ve zaferiyle Irak'ın fethi tamamlanmış ve İran'ın kapıları da müslümanlara açılmıştır. Hz. Ömer zamanında (634-644) gerçekleştirilen bu fetihlerin ardından Araplar Irak'ta birbirinden fazla uzak olmayan Kûfe ve Basra şehirlerini kurarak kabile grupları halinde buralara yerleştiler. Kısa zamanda gelişen bu iki ordugâh şehri İran'ın fethinde baş rolü oynamıştır. Hz. Osman (644-656) ve ondan sonraki halifeler devrindeki fetihlerde artık merkezden kuvvet gönderilmeyecek, bu ordugâh şehirlerine yerleşmiş olan Araplar bu görevi omuzlayacaklardır.

Hz. Osman'la birlikte İslâm ordularının İran içlerine doğru süratle ilerlediği görülmektedir. Hilâfetinin ikinci altı yılında iç karışıklıkların başlaması sebebiyle fetihlerin yavaşlamasına rağmen onun zamanında Horasan tamamen fethedilmiş ve sınır Ceyhun nehrine dayanmıştır. Hilâfet mücadeleleri sebebiyle bir süre duraklayan fetihler Muâviye'nin (661-680) halife olmasından ve içeride sükûneti sağlamasından sonra yeniden başlamıştır. 674'te Arap orduları ilk defa Ceyhun nehrini geçerek Mâverâünnehir'e girmişlerdir. Türkistan'a karşı yapılan seferlerin başarıyla

devam etmesinde, Muâviye'nin Irak genel valisi Ziyâd b. Ebîh'in 671'de Merv ordugâh şehrini kurarak 50.000 Arap'ı bu şehre yerleştirmesi önemli rol oynamıştır. Artık bu tarihten sonraki fetihler Merv'den yürütülecektir. Halife Muâviye'den sonra tekrar başlayan iç mücadeleler fetihlerin duraklamasına sebep oldu. Velîd'in (705-715) halife olmasıyla İslâm fetihleri yeniden başladı. Horasan Valisi Kuteybe b. Müslim 705-715 yılları arasında Mâverâünnehir'i fethetmiş ve Kâşgar'a bir sefer düzenlemiştir. Mâverâünnehir bir asır kadar Arap hâkimiyetinde kalmasına rağmen bu ülkeye büyük miktarda Arap yerleşmesinden bahsedilemez.

Filistin'in fethini tamamlayan Amr b. Âs, Halife Ömer'den gerekli izni aldıktan sonra 639 sonlarında Mısır'ın fethi için harekete geçti. 9 Nisan 641'de uzun bir kuşatmadan sonra Babilon Kalesi teslim oldu. Buradan İskenderiye üzerine yürüyen Amr b. Âs, 17 Eylül 642 tarihinde burasını da alarak Aşağı Mısır'ın fethini tamamlamış oldu. Amr 643'te Babilon yakınında Fustat adlı ordugâh şehrini kurarak Araplar'ı iskân etti. Hz. Osman zamanında İslâm orduları bugünkü Libya'yı geçerek İfrîkıyye adı verilen Tunus'a girdiler. Bölgenin merkezi Subeytıla önlerinde yapılan savaşta müslümanlar galip geldiler. Bu zafer İslâm ordularına Kuzey Afrika'nın kapılarını açmıştır. Ancak Hz. Osman'ın şehid edilmesi ve arkasından iç karışıklıkların başlaması sebebiyle müslümanlar Subeytıla'yı terketmek zorunda kaldılar. Muâviye zamanında yeniden ele geçirilen İfrîkıyye'de Ukbe b. Nâfi' tarafından Mısır'ı Kuzey Afrika'ya bağlayan ana yol üzerinde Kayrevan ordugâh şehri kurulmuştur (670). Ancak yeni Mısır valisi Ebü'l-Muhâcir Dînâr, Berberîler'le mücadeleyi değil anlaşma yolunu seçerek Kayrevan'ı terk ve hatta tahrip ettirdi. Ukbe b. Nâfi' hapse atıldı. Yezîd'in başa geçmesiyle Ukbe hapisten çıkarılarak Kuzey Afrika'nın fethine memur edildi. Kayrevan'ı tamir ve tahkim eden Ukbe önüne çıkan kuvvetleri mağlûp ederek Atlas Okyanusu sahiline ulaştı. Yanındaki kuvvetler azalmış ve hareket üssünden çok uzaklaşmıştı. Bir an önce Kayrevan'a dönmek için yola çıktı, fakat Bizans ve Berberî kuvvetleri Tehûde'de karşısına çıktı. Yapılan savaşta şehid düştü ve askerleri perişan edildi. Fethedilen topraklar, hatta Kayrevan bile Bizans'ın eline geçti. Hemen hemen bütün Kuzey Afrika kaybedildi.

Halife Abdülmelik b. Mervân Mısır'a vali tayin ettiği kardeşi Abdülazîz'e merkezden yardımcı kuvvetler vererek ona Kuzey Afrika'yı kurtarmasını

emretti. Züheyr b. Kays kumandasında gönderilen ordu Kayrevan'ı kurtardı ve Kusayle kumandasındaki Berberîler'i mağlûp etti. Müslümanların bu başarıları istenilen neticeyi vermedi. Çünkü Bizans imparatoru İstanbul ve Sicilya'dan kuvvet göndererek müslümanların ilerlemesini durdurmak istiyordu. Kartaca yakınlarında yapılan savaşı Bizans kuvvetleri kazandı. Berberîler bundan cesaret alarak isyan ettiler. Kayrevan tekrar tehdit edilmeye başlandı. Mısır Valisi Abdülazîz b. Mervân halifeden yardım istedi. Halife Abdülmelik Hassân b. Nu'mân kumandasında Suriye ordusunu gönderdi. İlk defa Kuzey Afrika'ya bu derece güçlü bir ordu gönderiliyordu. Hassân 697-703 yılları arasında bütün Kuzey Afrika'yı ele geçirdi. Hassân'ın müsamahalı tutumu Berberîler'i Müslümanlığı kabule sevketmiş ve İslâmiyet'le birlikte Araplaşma da hızla yayılmıştır.

Hz. Ebû Bekir'le başlayan ve Halife Velîd'le zirveye ulaşan İslâm fetihleri sonunda İslâm devletinin sınırları Türkistan'dan Pirene dağlarına, Toroslar'dan Hint Okyanusu'na kadar uzanıyordu. Bu geniş sınırlar içinde fâtihler yani Araplar, idareci olarak ülkenin her tarafına yayılmışlardı. Fakat ülkenin her yerinde nüfus bakımından aynı yoğunlukta değillerdi. Araplar emsâr adı verilen ordugâh şehirlerinde ilk yıllardan itibaren çoğunluğu ele geçirdiler. Bu sebeple ordugâh şehirlerinin bulunduğu bölgeler kısa sürede Araplaşmıştır. Buna paralel olarak Irak, Suriye, Mısır ve bütün Kuzey Afrika'da Müslümanlığın yayılması Araplaşmaya zemin hazırlamıştır. Böylece Araplar tarihlerinin altın devirlerini Emevîler ve Abbâsîler'in ilk asrında yaşamışlardır.

Abbâsîler'in hilâfet makamını ele geçirmelerinden itibaren İslâm devletinden kopmaların ve yeni yeni Arap devletlerinin ortaya çıktığı görülmektedir. 756'da Endülüs'ün müstakil bir devlet olması, İslâm-Arap dünyasında parçalanmanın işareti olmuştu. Bu yüzyılın sonlarına doğru Mısır dışında bütün Kuzey Afrika Abbâsî hilâfetinden kopmuştur. IX ve X. yüzyıllarda ise Suriye, Filistin, Yemen ve Mısır'da yeni devletler kurulmuştur. Artık bir Arap devleti yerine birçok Arap devleti söz konusudur. Arap dünyasındaki bu parçalanma asırlar boyunca devam edecek ve Araplar XVI. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin hâkimiyeti altında birleşeceklerdir.

Arap dünyasının parçalanması yanında IX. yüzyılın başlarında Halife

Me’mûn (813-833) devrinden itibaren İslâm devleti hizmetine giren Türkler önce orduda, daha sonra idarî kadrolarda iktidarı ele geçirdiler. Sâmerrâ devri denilen 836-892 yılları arasında devlet idaresinde Türk askerleri söz sahibi idiler. Hilâfet merkezinin tekrar Bağdat’a nakli idarede Türk nüfuzunu kırmışsa da tam mânasıyla ortadan kaldıramamıştır. 945’te Büveyhîler’in Bağdat’ı işgalleri iktidarın İranlılar’a geçmesini sağladı ve halifelerin hiçbir nüfuz ve otoritesi kalmadı. Abbâsî halifelerini Büveyhîler’in baskısından Selçuklular kurtardı. Sultan Melikşah devrinde (1072-1092). Büyük Selçuklu Devleti İslâm-Arap dünyasının doğu yarısına hâkim oldu. Artık Araplar idareden yavaş yavaş uzaklaştırılıyordu. 1258’de Bağdat’ın Moğollar tarafından işgal edilmesi Irak’ta Arap hâkimiyetine son verdi. Batıda ise özellikle Mısır ve Suriye’de 868’den itibaren bazı aralıklarla Tolunoğulları, İhşîdîler, Eyyûbîler ve Memlükler gibi Türk devletleri siyasî hâkimiyet kurmuşlardır. Böylece Araplar XIII. yüzyıldan itibaren siyaset sahnesinden çekilmiş oluyorlardı. Osmanlı padişahlarından Yavuz Sultan Selim ve oğlu Kanûnî Sultan Süleyman Suriye, Mısır, Arabistan’ın büyük bir kısmını, Tunus, Cezayir ve Fas’ı Osmanlı topraklarına kattılar. Böylece Arabistan’ın iç bölgelerinde vahalarda yaşayan Arap kabileleri dışındaki Arap dünyası Osmanlı hâkimiyeti altına girmiş oluyordu.

XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren Arap ülkeleri Osmanlı idaresinden kopmaya başladılar. Vehhâbî mezhebini kabul eden Muhammed b. Suûd 1746’da bağımsızlığını ilân ederek Orta Arabistan’ın büyük bir kısmına hâkim oldu. Bir Osmanlı vilâyeti olan Yemen’in bir kısmı 1635’te devletten kopmuştu. Diğer taraftan 1798’de Napolyon Mısır’ı işgal etti. Fransa’nın bu hareketiyle Arap dünyasına Batı’nın doğrudan müdahale devri başlıyordu. Fransızlar’ın Mısır’ı işgalleri üç yıl kadar sürmüştür. Onların Mısır’dan çekilmelerini takip eden karışıklık Mehmed Ali Paşa’nın Mısır’a hâkim olmasıyla son buldu (1805).

Süratle gelişen Avrupa sömürgeciliği Arap memleketlerine karşı harekete geçmekte gecikmedi. 1820 yılında Basra körfezi şeyhleriyle yapılan anlaşma gereğince bu bölgede İngiliz hâkimiyetinin kurulmasını 1839’da Aden’in yine İngilizler tarafından işgali takip etti. Buna karşılık Fransızlar 1830’da Cezayir’i, 1891’de Tunus’u işgal ettiler. 1912 yılında Fas Fransa’nın himayesine girdiği gibi İtalyanlar da Libya’yı zaptettiler. I.

Dünya Savaşı’ndan sonra Arap ülkelerinde Osmanlı hâkimiyeti son buldu; Suriye ve Lübnan’da Fransa, Filistin, Ürdün ve Irak’ta da İngiliz mandaları kuruldu. Yalnız Hicaz dahil Orta Arabistan Batı’nın işgaline uğramadı.

Bugün dünyada yirmi bir bağımsız Arap devleti ve 200 milyona yakın Arap vardır.

BİBLİYOGRAFYA

A. P. Caussin de Perceval, Essai sur l’histoire des Arabes avant Islamisme, Paris 1846-48; F. Wüstenfeld, Genealogische Tabellen der Arabischen Stämme und Familien, Göttingen 1852; A. von Kremer, Culturgeschichte des Orients, Vienna 1875-77; R. Dussaud, Les Arabes en Syrie avant l’Islam, Paris 1907; Cl. Huart, Histoire des Arabes, Paris 1912; I. Guidi, L’Arabie antéislamique, Paris 1921; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924; D. Nielsen, Handbuch der altarabischen Altertumskunde, Copenhagen 1927; W. Caskel, Das altarabische Königreich Lihjan, Krefeld 1951; F. Gabrieli, Les Arabes (trc. Marie de Wasmer), Paris 1957; a.mlf., Mahomet et les grandes conquetes arabes, Paris 1967; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963; Cevad Ali, el-Mufassal, I-IX; Fr. Taeschner v.dğr., Târîhu’l-ʿâlemi’l-ʿArabî, Beyrut 1395/1975; D. Sourdel, Histoire des Arabes, Paris 1976; Nikita Elisséeff, L’Orient musulman au Moyen Age 622-1260, Paris 1977; B. Lewis, Tarihte Araplar (trc. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1979; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi; a.mlf., Medieval Arabic Culture and Administration, London 1982; Hitti, İslâm Tarihi, I-IV; R. Mantran, İslâmın Yayılış Tarihi (trc. İsmet Kayaoğlu), Ankara 1981; Neşet Çağatay, İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, Ankara 1982; Abdülkerîm Mahmûd Garâyibe, Târîhu’l-ʿArabi’l-hadîs, Beyrut 1984; Cebrâil S. Cebbûr, Târîhu’l-ʿArab, Beyrut 1986; A. Grohmann v.dğr., “al-ʿArab”, EI² (İng.), I, 524-533.

Hakkı Dursun Yıldız

II. YAZI

Klasik Arapça’nın birçok meseleleri, ona bağlı olarak doğmuş bulunan, onun ihtiyaçlarına göre şekillenip gelişmiş olan Arap yazısı ile alâkalıdır.

a) Araplar önceleri, Güney Arabistan’da geliştirdikleri müsned denilen bir yazı kullanmışlardır. Sonra müsnedin yerini bugüne kadar gelen Arap yazısı almıştır. Bu yazı, bitişik Nabat yazısından gelişmiştir. Nitekim XVIII. asrın ilk yarısında G. J. Klehr, Arap yazısı ile Nabat yazısı arasında alâka bulunduğunu ileri sürdü (1724). Daha sonra Th. Nöldeke, Arap yazısının Nabat yazısından gelişmiş olduğunu söyledi (1865). Bugün İslâmiyet’ten önceki ve İslâm’ın ilk asrına ait kitâbelerin tedkiki, Arap yazısının Nabat yazısından iştikak ettiğini, hatta onun gelişmiş bir devamı olduğunu ortaya koymaktadır. Böylece Arap yazısı Nabatî ve Ârâmî halkalarıyla Fenike yazısına bağlanmaktadır.

Milâdî III. asrın sonları ile IV. asrın başlarında cereyan ettiği anlaşılan bitişik Nabatî yazısından Arap yazısına geçişin muhtelif safhalarını müşahedeye imkân sağlayan kitâbelerin en eskisi, Araplar’a ait olduğu halde Nabat kültürünün hâkim olduğu bir devrenin damgasını taşımakla dili de yazısı da Nabatî olan birinci Ümmü’l-Cimâl (m. 250) ve en-Nemâre (m. 328) kitâbeleridir. Arapça, Süryânî dili ve Yunanca olmak üzere üç dilde yazılmış bulunan Zebed kitâbesi (m. 512), bu yazının Araplar’ca benimsendiğini, bununla beraber artık el-Arabiyye’nin yani klasik Arapça’nın yazı dili olarak kendini kabul ettirdiğini gösterir. Aynı asra ait olduğu tahmin edilen ikinci Ümmü’l-Cimâl kitâbesi bir yana bırakılırsa, İslâm’ın doğuşu sırasında Arap yazısı, Üseys (m. 528) ve Harran kitâbelerinin yazısından herhalde pek farklı değildi.

el-Belâzürî (ö. 279/892), el-Cehşiyârî (ö. 331/942), es-Sûlî (ö. 335/946 veya 336/947) ve İbnü’n-Nedîm (ö. 385/995) gibi şahsiyetlerden başlayarak İslâm müellifleri, Arap yazısının Enbâr’dan Hîre’ye ve oradan da Hicaz’a geçtiğine dair rivayetler naklederler. Bu rivayetlerde adı geçen şahsiyetler ve anılan yerlerle Hicaz ahalisinin buralarla olan muhtelif alâka ve münasebetlerinin tedkiki bizi, yazının, Nabat ülkesinin bir bölgesi olan Havran’dan Enbâr ve Hîre’ye ve buralardan Dûmetülcendel üzerinden Hicaz’a geçtiği neticesine götürmektedir. Bununla beraber Hicazlılar’ın Nabat ülkesi üzerinden Suriye ile olan devamlı ticarî alâkaları göz önüne alınırsa, Şimâlî Arap yazısının yukarıda zikredilenden ayrı ve daha kısa bir

yolla Havran, Petra, el-Ulâ üzerinden Hicaz'a geçmiş olması gerekir. Eski rivayetlerin Enbâr ve Hîre üzerinde ısrarla durmaları, yazının buralarda yani Lahmîler'in muhitinde VI. asrın ortalarında bir tekâmül safhası geçirmiş olduğuna delâlet eder.

Câhiliye devrinin sonları ile İslâm'ın doğuşu sırasından günümüze intikal eden herhangi bir vesikaya halen sahip değiliz. Halbuki tarihî kaynaklarda okuma yazma bilen bazı sîmalar hakkında açık kayıtlar vardır. Meselâ İbnü'n-Nedîm'in bildirdiğine göre, el-Me'mûn'un kütüphanesinde Hz. Peygamber'in ceddi Abdülmuttalib b. Hâşim'in hattıyla bir vesika mevcuttu. Mekke'nin ticaret merkezi oluşu, Mekkeliler arasında yalnız Şimâlî Arap yazısının yayılmasını değil, sayıları az da olsa, Yemen'de kullanılan müsnedi bilenlerin bulunmasını da gerektiriyordu. el-Belâzürî, bu devrede okuma ve yazma bilen on yedisi erkek ve yedisi kadın yirmi dört kişinin isimlerini verir.

İslâmiyet'ten önce Araplar arasında yazı herhalde sanıldığından çok kullanılıyordu. Nitekim bu devirde Mûsevîler'in ve hıristiyanların elinde İbrânî ve Süryânî dillerinde kitaplar bulunuyordu. Hatta bu arada bazı Arapça metinlerin bulunduğu da düşünülebilir. Bu dinî ve hikemî metinlerin dışında ticarî hesapların, alacak vereceklerin yazıldığı vesikalar, köle mülkiyeti senetleri, şahıslar ve kabileler arasında yapılan antlaşmalara, emanlara dair vesikalar ve mühim vesileler için yazılmış mektuplar, mühür ve mezar kitâbeleri vb. vardı. Milâdî VII. asır başlarında Arap yazısı, Enbâr ve Hîre'den sonra Hicaz'da hissedilir bir üslûp farkı kazanmış bulunuyordu.

b) İslâmiyet'le yazı birden bire yepyeni ve aydınlık bir safhaya girdi. İslâmiyet, hattı ve kitâbeti zaruri kılan, kullanma sahasını genişleten âmilleri beraberinde getirmişti. Yazı, İslâm'ın tesis ettiği, bütün maddî mânevî cepheleriyle yeni içtimaî nizamın en ehemmiyetli tesbit, tescil, telkin ve neşir vasıtası olarak işlendi, geliştirildi ve hicreti takip eden yarım asır içerisinde, daha önce geçen üç asırlık hayatındakinden büyük bir tekâmüle mazhar oldu. İlk nâzil olan ve "Oku!" ilâhî emri ile başlayan beş âyetlik vahiy ile hâlâ canlılığını muhafaza eden bir kutsî ehemmiyet kazandı. Daha sonra nâzil olan müteaddit âyetlerle de "kitâbet" daima ilâhî bir kaynağa bağlanıyor, kullanılması emrolunuyor, yazı müslümanların hayatında zaruri olarak yerini alıyordu. Vahyin yazıya tevdii yazının işaret

edilen kutsî ehemmiyetini arttırırken Hz. Peygamber bilginin yazı ile tesbit ve muhafazasını emrediyor, çocuklara okuma yazma öğretmenin babalar için kaçınılmaz bir vazife olduğunu Arap alfabesinin doğuşu ve gelişmesi safhaları tablosu belirtiyordu. Resûlullah'ın yazı yazma âdâbına ve besmelede bazı harflerin yazılış şekil ve tarzlarına dair tavsiyeleri de mâlumdur. Bu teşvikler yanında, Bedir Gazvesi'nde esir edilen ve yazı bilen müşriklerin, ensarın çocuklarından onar kişiye okuma yazma öğretmelerinin esirlikten kurtuluşları için fidye sayılması gibi tedbirler de alındı. Böylece Medine, İslâmî devrede hattın ilk gelişme merkezi oldu. Nitekim bugün, başta vahyin yazılmasında olmak üzere Hz. Peygamber'e kâtiplik eden kırktan fazla sahâbînin kimler olduğunu bilmekteyiz. Hatta bunlardan bazıları ahidnâmeler, hükümdarlara gönderilecek mektuplar vb. gibi belli mevzu ve sahalarla ilgili vazifelerde hususiyetle çalışıyorlardı. Hatta aralarında Fars, Rum, Kıbt ve Habeş dillerini, Medine'de bu dillerin sahiplerinden öğrenmiş olup Hz. Peygamber'e bu dillerle yazılmış vesikaları tercüme eden Zeyd b. Sâbit gibi muhtelif dilleri ve yazıları bilenler de vardı. Sahâbe içerisinde İbrânî ve Süryânî dil ve yazılarına vâkıf olanların bulunduğu da muhakkaktır.

Bu devrede henüz Arapça'yı tesbit ve ifadede çok kifayetsiz bir seviyede bulunan yazının kusurları şiddetle hissedilmişti. Bu kusurları ilk defa tehlikeli neticeleriyle gören sahâbe arasında başka yazıları bilenlerin bulunması, Arap yazısının ıslah ve ikmali için alınacak tedbirlerde çok faydalı olmuştur.

Hulefâ-yi Râşidîn devrinde dinî ve idarî hayatta, günlük muâmelâtta yazının ehemmiyeti artmaya devam etmiş, nihayet Hz. Ömer zamanında (634-644) resmî mektepler açılmış, muallimler tayin edilmiştir.

c) Hz. Peygamber'in hayatında muhtelif malzeme üzerine yazılmış olan Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Ebû Bekir'in hilâfetinde (632-634) vahiy kâtiplerinden Zeyd b. Sâbit tarafından bir araya getirilerek mütecânis sayfalar (suhuf) halinde yazılmıştı. Bilhassa İslâm fetihlerinde Kur'ân-ı Kerîm'i hıfzetmiş olanların birçoğunun şehid olması, muhtelif yerlerde bazı kıraat ihtilâflarının görülmesi üzerine Hz. Osman (644-656), Zeyd b. Sâbit'in yazdığı ve Hafsa bint Ömer'in elinde bulunan "suhuf"tan "mushaf" halinde bir nüsha istinsah ettirdi ve daha sonra da bu mushaftan muhtelif yerlere

gönderilmek üzere istinsah ettirdiği mushaflardan birini yanında alıkoyarak diğerlerini Kûfe'ye, Basra'ya, Şam'a ve bazı rivayetlere göre ayrıca Mekke'ye, Yemen'e ve Bahreyn'e birer rehber kāri* ile birlikte gönderdi. Bu nüshalar parşömen üzerine tek renk (siyah) mürekkeple yazılmıştı; nokta ve harekeleri yoktu; üzerlerinde tezyinî unsur bulunmuyordu; sûre adlarını, sûreleri, âyetleri, cüzleri vb. ayıran işaretler taşımıyordu. Böylece İslâmî devirde kitap haline getirilen ilk metin Kur'ân-ı Kerîm oldu. Bu tedvîn hareketinin gayesi Kur'ân-ı Kerîm'in bozulmadan tesbiti, muhafazası ve yayılması idi.

Anılan mushaflar, kadîm müelliflerin Mekkî ve Medenî diye adlandırdıkları hatla yazılmışlardı. Bu sıfatlar Arap yazısının hususiyetle şekil bakımından işlenme merhalelerini nerelerde geçirdiğini göstermektedir. Kuzey Arap yazısı, Enbârî, Hîrî safhasını müteakip Hicaz'a intikal ederek önce Mekke'de ve hicretten sonra Medine'de gelişti. Birbirinden pek farklı olmadığı anlaşılan Mekkî ve Medenî tarzların en bâriz hususiyeti, İbnü'n-Nedîm'in yalnız elif harfi ile ilgili olarak verdiği çok kısa bir tavsif ve bir besmeleden ibaret örnek sayesinde tanınmakta, bu sayede bir taraftan Hicazî tarz yazıyı tanıma imkânını bulmakta, diğer taraftan artık muhtelif kültür merkezlerinde aynı yazının farklı hususiyetler kazandığını anlamaktayız. Fakat bütün bunlara rağmen harfler ana hatlarıyla bir asır önceki şekillerine yakınlıklarını ve birçok kelime Nabatî yazı sisteminin imlâ hususiyetlerini korumaktaydı.

Bu arada mühim bir hususa işaret edilmelidir. Bazı araştırıcıların, daha Câhiliye devrinden başlayarak muhafazası gereken bilgi ve hâtıraların, hususiyetle manzum edebî mahsullerin tescil ve tesbit için yazılmış olması gerektiğine dair inandırıcı delillere dayanan kanaatleri de doğrudur; birçoklarının ileri sürdüğü gibi, Araplar'ın, bunların muhafaza ve intikalini son derecede gelişmiş hâfızalarına borçlu oldukları da bir hakikattir. Çünkü bu devredeki yazıyla yazılmış basit metinlerin okunuşunda, türlü ihtimallerden kastedilen şekli seçmek mümkün olabiliyorsa da uzun ve güç metinlerin doğru okunması için önceden bilinmesi herhalde zaruri idi. Bu haliyle yazı ancak hâfızaya yardımcı bir vasıtaydı. Yazının ıslahı için alınan tedbirler daha ziyade mesâhife tatbik edilmiş, dil ve edebiyata dair metinlere hiç değilse iki asır sonra geçebilmiştir.

Daha İslâm’ın doğuşu sırasında Arap yazısının, kullanılma sahalarının ve farklı yazı malzemelerinin tesiriyle şekil bakımından iki tarzı doğmaya başlamıştı. Harflerin şekillerinde sert köşelerin hâkim olduğu tarz, taş üzerine kazılan kitâbelere, parşömene yazılan ciddi ve mühim vesikalara, bu arada bilhassa mesâhife tahsis edildi. Papirus ve benzeri malzemeye yazılan, fazla itinadan ziyade sürat isteyen günlük muâmelâta ait vesikalarda da yine aynı yazı, yumuşak, kavisli hatların hâkim olduğu yuvarlak karakterli ikinci bir üslûp kazanıyordu. Önceleri sanat değeri taşımayan ikinci tarz, merkezde ve taşrada süratle genişleyen devlet teşkilâtında, Hz. Peygamber’in kâtiplerinden olan ilk halifelerin ve valilerin divanlarında gittikçe ehemmiyet kazandı; aynı zamanda Arap yarımadasının dışına taşarak İslâmiyet’le birlikte yayıldığı anavatanından uzak ülkelerde daha önce kullanılan yazıların yerini almaya başladı.

ç) Arap yazısında, kısa seslilere delâlet eden harf veya işaretlerin bulunmayışının ve şekilleri birbirine benzeyen harflerin ayırt edilmesini sağlayan noktaların henüz kullanılmamasının mahzurları gittikçe ciddileşerek hissediliyordu. Yazının bu kusurlarını giderecek çarelerin aranmasına, önce Kur’ân-ı Kerîm’in metninin doğru tesbiti, her türlü bozulmayı önleyecek şekilde muhafazası gayretleriyle başlandı. Bu sahada atılan ilk adım Ebü’l-Esved ed-Düelî’nin (ö. 69/688-89) -aynı zamanda Arapça’nın nahvinin teessüsü için de başlangıç sayılan-mushafın harekelenmesi hususundaki hizmetidir. Konuşmada her türlü dil hatası ve fasih lehçeden ayrılma demek olan lahnin artması, Kur’ân-ı Kerîm’in kıraatinde de hatalı okuyuşların duyulması üzerine Irak Valisi Ziyâd b. Ebîh’in (ö. 53/673) talebiyle Ebü’l-Esved zeki, anlayışlı, dili fasih bir kâtibe, kendisi okumak suretiyle bir mushafa, fethaya delâlet etmek üzere harfin üzerine bir nokta, kesre için harfin altına bir nokta, zamme işareti olarak harfin önüne bir nokta, bunların tenvinli şekilleri için de ikişer nokta koydurmuştu.

Ebü’l-Esved’in hizmeti ehemmiyetini, mushafı başından sonuna kadar tayin ettiği bir usul ile dikkatle harekelemiş olmasından almaktadır. Bu, Kur’an tarihi, Arapça’nın nahvinin ve Arap yazısının tarihi bakımından mühim bir hadisedir. Esasen noktalarla harekeleme mânasında nakt ve benzer harflere birbirini ayırmak için nokta koymak demek olan i‘câm, Ebü’l-Esved’den önce de Araplar’ca meçhul değildi. Çünkü sahâbe arasında bilenlerin

bulunduğu İbrânî ve Süryânî yazılarında, harflerin altına ve üstüne konan noktalarla yazıyı harekeleme usulü mevcuttu. Hatta mesâhifin naktını ve âyetlerin beşer beşer, onar onar işaretlenmesini sahâbe ile tâbiînin ilk neslinden olanların başlattıklarına delâlet eden rivayetler vardır. Fakat onlar Kur’ân-ı Kerîm’in bütün lafızlarını içine alan bir sistem tesis ve tatbik etmemişlerdi. Yaptıkları şey, “kolaylaştırıcı teşebbüsler” mahiyetindeydi. Sonra tâbiîn tarafından bu teşebbüsler usul ve kaideleri belli bir nizam haline getirildi.

Nasr b. Âsım el-Leysî (ö. 89/707) veya Yahyâ b. Ya‘mer’in de (ö. 129/746) “naktü’l-mesâhif”te öncülük ettiklerine dair rivayetler, Ebü’l-Esved’den sonra onun çalışmalarını bilhassa bu iki şahsiyetin ikmal ile devam ettirdiklerine delâlet eder. Öyle görünüyor ki Ebü’l-Esved’in aldığı tedbir yaygınlaşmış değildi. Ebû Ahmed el-Askerî’nin belirttiğine göre, Kur’ân-ı Kerîm kırk küsur yıl Hz. Osman’ın istinsah ettirdiği mushaflardan okunagelmiş, Abdülmelik b. Mervân’ın hilâfetinde (685-705), bilhassa Irak’ta kıraatte tashîf*in artması üzerine vali el-Haccâc (ö. 95/714), kâtiplerinden mesâhifte benzer harflere, bunların birbirinden ayırt edilebilmelerini sağlayacak işaretler yani noktalar konulmasını istemiş ve bunu Nasr b. Âsım yapmıştı. Böylece Ebü’l-Esved’den sonra yazının ikinci ve ciddi bir ıslah safhası yine mesâhife bağlı olarak cereyan etmiş bulunuyordu.

Noktalı harflere gelince, harflerin noktalanmasını çok eski bir tarihe (Enbâr ve Hîre devresinin başlarına) kadar çıkaran rivayetler ve bazı Câhiliye devri şairlerinin yazıyla ilgili ifadeleri bir tarafa bırakılırsa, Hz. Peygamber’in zamanında bazı harflerin noktalarının konulduğuna dair açık bilgi vardır. Nitekim Hz. Peygamber, kâtibi Muâviye’ye “rakş” tavsiye etmiş ve Muâviye’nin bunun mahiyetini sorması üzerine de her harfe onu temsil eden noktalarını koyması olduğunu belirtmişti. Bir başka tavsiyesinden o tarihlerde ب ve ت harflerinin noktalarının bulunduğu anlaşılmaktadır. Mevcut bazı vesikalar hicrî I. asrın ilk yarısında, Nasr b. Âsım ve Yahyâ b. Ya‘mer’den çok önce noktalı harflerin bulunduğunu teyit etmektedir. Meselâ 22 (643) tarihli bir papirusta ن، ش، ز، ذ، خ (başta ve ortada) ve 58 (678) tarihli bir kitâbede ى، ث، ت، ب (başta ve ortada) harflerinin noktaları konulmuştur. Ancak hemen işaret edilmelidir ki bu harfler her zaman değil de yalnız lüzumlu görülen yerlerde noktalanıyordu. Hatta vahyin

yazılmasında, başlangıçta -kısmî de olsa-nakt kullanılmış, sahâbîler mushafı bunlardan tecrit etmişlerdir. Daha sonra lahn ve tashîf endişesiyle mushaf önce harekelenmiş, sonra da harfleri noktalanmıştır.

Ebü'l-Esved'in harekeye delâlet etmek üzere koyduğu noktalar yuvarlaktı ve siyah mürekkeple yazılan metne bunlar bir ilâve sayıldığı için ayrı renkle (kırmızı mürekkeple) konuyordu. Harflerin tefriki için konacak işaretlerin daha önce de kısmen mevcut noktalarla gösterilmesinin karışıklığa yol açacağı düşünülerek bunlar ufkî ve daha yaygın şekliyle sağdan sola doğru alçalan hafif meyilli çizgiler halinde konuldu ve harfin aslî bünyesinden sayıldığı için siyah mürekkeple yazıldı. Kur'ân-ı Kerîm'in doğru okunabilmesi, tabiatiyle doğru yazılmasına bağlıydı. Bunu temin için alınan tedbirler yazının ıslahını temin etti. Bu arada nokta şeklindeki harekeler - harflerin noktaları hariç- ve doğru okumayı sağlama ve kolaylaştırma gayesiyle ilâve edilen her türlü işaret için metinden farklı renkte mürekkep kullanıldı. Nitekim hicrî I. asrın sonları ve müteakip asrın başlarından itibaren İslâm dünyasının bazı merkezlerinde, hususiyetle kûfî hatla yazılan mushafların yazı işaretlerinde muayyen renklerde mürekkepler kullanılmıştır. Başlangıçta bir müddet mesâhifte Kur'ân-ı Kerîm'in ilk nüshalarındaki yazısında bulunmayan bu işaretlerin başka renklerle de olsa ilâvesinde tereddüt gösterenler, bunlardan sakınanlar olmuştur. Nitekim bu hususta müteaddit sorularla karşılaştığını söyleyen Mâlik b. Enes (ö. 179/795), bunu doğru bulmadığını, ancak çocukların tâlimi için yazılanlarda bir mahzur görmediğini söylemişti.

d) Kur'ân-ı Kerîm'in metnini Hz. Osman zamanında yazıldığı şekliyle muhafaza etmek ve böylece onun herhangi bir ilâveyle bozulmasına yol açmamak gibi samimi ve asil bir ihtiyat, tashîfi ve lahni önleyecek tedbirlerin alınması gayretleriyle önceleri bir arada yürüdü. Fakat hususiyetle mesâhifin naktına bazı şartlarla cevaz veren Mâlik b. Enes'in muasırı el-Halîl'in (ö. 175/791) yazının ıslahı hususundaki büyük hizmeti, çok geçmeden, işaret edilen ihtiyatın dayandığı tereddüt ve endişeleri sildi. Onun yazıyla ilgili çalışmaları, öteden beri tekrarlanan bir rivayete göre, yuvarlak noktalardan ibaret ilk harekeler yerine elif, vav ve uzatılmış-yatık yâ harflerinin küçük şekillerinden istifade edişi, imlâ işaretleri için bazı kelimelerin remzi mahiyetindeki yine küçük ve kısaltılmış harfleri kullanışı (meselâ şedde için şin harfinden istifade edişi), tamamlayıcı cüzi tedbirler

gibi görülmektedir. Bu arada onun hizmetine dair en açık bilgi, mesâhifte ilk defa hemzeleri, teşdîd*, revm* ve işmâm*ı işaretlemiş olması, bugün elimizde bulunmayan Kitâbü'n-Nakt ve'ş-şekl'i ile naktü'l-mesâhife dair ilk eseri yazmış bulunmasıdır. Fakat el-Halîl'in sadece mevcut sistemi ve işaretlerini tamamlayıcı teşebbüslerle kalmadığı muhakkaktır. Filoloji tarihindeki mevkii henüz lâyıkıyla anlaşılamamış olan el-Halîl, dil ve edebiyatın muhtelif sahalarındaki çalışmalarına, son derecede isabetli ve bugüne kadar değerini korumuş bulunan ortak hareket noktaları tesbit etmişti. Nitekim Arap nazmının ritim bakımından iç yapısını tahlil ve tesbit için arûzu ele alışı, gramer çalışmalarında Arapça'nın bünyesini kolaylıkla tedkik edebilmek için çareler arayışı, yazıyı Arapça'yı tesbitte yanlış okumaya meydan vermeyecek bir imlâ sistemiyle ve işaretleriyle ıslahı, bir arada düşünülmüş ve aynı temellere oturtulmuş faaliyetlerdir.

Böylece Arap yazısı artık bir yazı sistemi olarak noksanlarını tamamlamış bulunuyordu. Arapça'nın hususiyetlerini tesbit edebilecek ve aksettirebilecek şekilde geliştirilmiş olan bu alfabeyle ve imlâ kaideleriyle yazılmış bir metni yanlış okumak mümkün değildi, noktasız harflerin de işaretleri vardı. Bugün kullanılan Arap yazısı, mevcut harekeleri ve imlâ işaretleriyle, bahsedilen külfetli şeklin mâkul bir tarzda sadeleştirilmesinden doğmuştur. Bununla beraber bu harekeler ve imlâ işaretleri kullanılmadığı zaman yukarıda bahsedilen güçlük hâlâ yaşamaktadır.

e) Daha İslâm'ın doğuşunda, şekil bakımından aynı yazının iki ayrı tarzının doğmaya başladığına işaret edilmişti. Bunlardan sert köşelerin ve düz hatların hâkim olduğu tarz, Kûfe'deki gelişme devresinden sonra kûfî diye anılmış, çeşitli üslûplarıyla V. (XI.) yüzyıla kadar, bilhassa mushaflarda kullanılmıştır. Daha sonra başlık yazısı olarak kitaplarda, kitâbe yazısı olarak mimari eserlerde, muhtelif eşya üzerinde tezyin unsuru olarak dar bir sahaya çekilmiştir. İkinci tarz olan, yani kavisli hatların hâkim olduğu neshîden zamanla ayrı üslûplar doğdu. Bu tarzda birbirine bağlı olarak ortaya çıkan üslûplar, İslâm medeniyetinin hâlâ bütün canlılığı ile yaşayan bir sanat şubesinin ana unsurunu teşkil etti. Her iki grubun dışında kalan üçüncü bir tarz Mağrib yazısıdır. Bu tarzın, önce 50 (670) yılında kurulan ve çok geçmeden bir ilim ve sanat merkezi haline gelen Kayrevan'da, mesâhife mahsus kûfî esas alınmak suretiyle bir âlim tarafından icat edildiği intibaını vermektedir (İA, I, 508). İlk ortaya çıktığı yere göre Kayrevan

hattı diye anılan bu tarzdan tâli birtakım üslûplar da gelişmiştir: Endülüs veya Kurtuba yazıları, Fas, Cezayir ve Sudan yazıları gibi. Topluca Mağrib hattı diye anılan bu tarz, harflerin dizisi, bazı harflerin noktalarının yerleri, bazı harekelerin şekillerinde ayrılıklar taşır. Bunlardan bazıları Arap yazısının ilk fetih yıllarındaki -dolayısıyla ilk intikal yıllarındaki- şeklinden kalmış hususiyetlerdir.

f) Arap alfabesinin en eski tertibi bugünkünden farklıydı. Menşeinden gelen eski dizi, şekilce birbirine benzeyen harfler bir araya getirilerek değiştirildi. Bu suretle yapılan eski bir dizi Mağrib'de bugüne kadar muhafaza edilmiştir ki halen mevcut alfabetik tertip bunun biraz daha değiştirilmiş şeklidir.

Latin yazısından sonra yeryüzünde en çok yayılmış alfabe olan Arap yazısı, bugün İslâmiyet sayesinde Çin hudutlarından Afrika'nın Atlantik sahillerine ve Akdeniz kıyılarından Malezya adalarına kadar uzanan geniş sahada büyük ölçüde kullanılan yazı olup Suriye'den göç edenler tarafından Brezilya'nın bazı güney vilâyetlerine de götürülmüştür.

g) İslâm'ın doğuşunda ve daha sonraları yazı malzemesi olarak başlıca taş ve tahta levhalar, kemikler, kumaşlar, deri ve parşömen, papirus ve arkasından da kâğıt kullanılmıştır. Pahalı bir madde olan parşömen, kıymetli vesikalar ve hususiyle mushaflarda tercih edilmiş ve Mağrib'de IV. (X.) yüzyılın sonları ve V. (XI.) yüzyılın başlarına kadar kitaplarda kullanılmıştır. Abbâsîler'in başlangıcına kadar en mühim kırtasî malzeme olan papirus da ancak IV. (X.) yüzyılın ilk yarısında yerini kâğıda bırakmıştır. Kâğıt imaline, Talas Muharebesi'nde (133/751) esir edilen Çinliler'den faydalanılarak Semerkant'ta başlanmış, milâdî VIII. asrın sonlarına doğru Bağdat'ta, sonra Mısır'da kurulan imalâthaneleri kısa zamanda diğer merkezdekiler takip etmiştir. IX. (XV.) yüzyılın başlarından itibaren de Endülüs'ten Hindistan'a kadar uzanan İslâm dünyasına kâğıt sanayii yayılmış, hatta İspanya ve Sicilya yoluyla Avrupa'ya geçmiş bulunuyordu. Ancak kâğıt imalinin ciddi şekilde yayılması hakkındaki bu tarihî bilgi doğru olmakla beraber milâdî VIII. yüzyılın Arap yazısının gelişme safhalarından örnekler :

1- Şam'ın güneyinde bulunan milâdî 250 yılına ait Birinci Ümmü'l-Cimâl kitâbesi (Süheyle Yâsîn el-Cübûrî, Aslü'l-hatti'l-Arabî ve tetavvuruhû, Bağdad 1977, s. 191b). 2- Şam'ın güneydoğusunda en-Nemâre'de bulunan milâdî 328 tarihli mezar taşı (Süheyle Yâsîn el-Cübûrî, Aslü'l-hatti'l-Arabî ve tetavvuruhû, Bağdad 1977, s. 191[a]). 3-Halep'in güneyinde bulunmuş, milâdî 512 yılına ait Zebed kitâbesi (Selâhaddin el-Müneccid, Dirâsât fî târîhi'l-hatti'l-Arabî, Beyrut 1972, s. 21). 4- Şam'ın güneydoğusunda bulunan, milâdî 528 tarihli Üseys kitâbesi (Süheyle Yâsîn el-Cübûrî, Aslü'l-hatti'l-Arabî ve tetavvuruhû, Bağdad 1977, s. 192b). 5- Şam'ın güneyinde bulunan, milâdî 568 tarihli Harran kitâbesi (Selâhaddin el-Müneccid, Dirâsât fî târîhi'l-Arabî, Beyrut 1972, s. 21). 6-Milâdî VI. yüzyıla ait İkinci Ümmü'l-Cimâl kitâbesi (Selâhaddin el-Müneccid, Dirâsât fî târîhi'l-hatti'l-Arabî, Beyrut 1972, s. 22). 7-Hz. Peygamber'in Münzir b. Sâvâ'ya gönderdiği İslâm'a davet mektubu (Selâhaddin el-Müneccid, Dirâsât fî târîhi'l-hatti'l-Arabî, Beyrut 1972, s. 34). 8-Kahire'de Dârü'l-âsâri'l-ʿArabiyye'de bulunan 31 (651-52) tarihli bir mezar taşı (el-Mevrid, XV/4, Bağdad 1986, s. 32/7). 9-Tâif yakınında, 58 (678) tarihli Muâviye Seddi kitâbesi (Selâhaddin el-Müneccid, Dirâsât fî târîhi'l-hatti'l-Arabî, Beyrut 1972, s. 102). 10-Abdülmelik b. Mervân (65-86/685-705) zamanına ait bir Menzil kitâbesi (Süheyle Yâsîn el-Cübûrî, Aslü'l-hatti'l-Arabî ve tetavvuruhû, Bağdad 1977, s. 208[a]). 11-Antik Knidos şehrinde I. (VII.) yüzyıla ait, mermere hakkedilmiş hâtıra kayıtları-Datça/Muğla. başlarında Hicaz ve Mağrib'de kendir, keten ve pamuktan kâğıt yapıldığına dair rivayetlerle yazı malzemeleri ve eski vesikalara dair kayıtların dikkatle tetkiki, Araplar'ın kâğıdı VIII. yüzyıldan önce de tanıdıklarını, muhtemelen Hindistan veya İran yolu ile gelen kâğıttan faydalandıklarını göstermektedir.

Ortaçağ'ın sonlarına doğru Doğu'da yayılmaya başlayan Avrupa kâğıdı bir müddet yerli kâğıtla birlikte kullanılmış, IX. (XV.) yüzyıl sonlarında ise bu sahadaki rekabeti Avrupa kâğıdı kazanmıştır. Yazının şekilce gelişmesinde bu malzemenin tesiri olmuştur.

III. DİL

Arapça Sâmî diller ailesindendir. Bu dil ailesinin eski Mısır dilini de içine alan bir Hâmî-Sâmî köke bağlı olduğu düşünülmektedir. Sâmî diller doğu

(Bâbil ve Asur dillerinin bağlı olduğu Akadca) ve batı (Fenike, Nabatî ve İbrânî dillerini içine alan Ken‘ânî diller ve Ârâmî dilinin yer aldığı kuzeybatı grubu ile eski ve yeni lehçeleriyle Habeşçe, güney ve kuzeybatı Arapçası'nın teşkil ettiği güneybatı Sâmî diller grubu) olmak üzere iki büyük kola ayrılır.

Güney Arapçası'nın en eski şekil veya lehçelerini bazı kitâbelerle tanıyoruz ki bunlar Minae (Maân, daha sonraki söylenişiyle Maîn), Sebâ (veya Sebe'), Katebân ve Hadramut kitâbelerinde (aşağı yukarı m.ö. VIII.-m.s. VI.) görülen eski lehçelerdir. Bunların bir nevi devamı olan bugünkü bazı lehçeler de (meselâ Mehrî, Şhavrî, Sokotrî vb.) aynı grupta toplanır.

Bu tasnifte, Kuzey Arapçası tâli grubunda, klasik Arapça (el-Arabiyye) çekirdek olmak üzere onun bağlı bulunduğu eski ve yeni lehçeler toplanır. Sadece Arapça, Arap dili denildiği zaman, umumiyetle klasik Arapça ve geniş mânasıyla da klasik Arapça ile birlikte onun bağlı olduğu veya ona bağlı olan lehçeler manzumesi kastedilir.

Bütünü ile bu Arapça'nın tarihi, gelişme ve yayılma safhaları bazı ara devreler birleştirilmek suretiyle sadeleştirilmiş bir plan içerisinde şöyle hulâsa edilebilir: 1. Eski Arapça, 2. Klasik Arapça ve ona kaynak olan eski edebî lehçeler (VI.-VII. yüzyıllar), 3. Orta Arapça, 4. Yeni (modern) Arapça, 5. Bu son iki safhada edebî yazı diline müvazî olarak devamlı gelişen mahallî lehçeler.

1. Eski Arapça. Eski Arapça'nın hususiyetleri ve geçirdiği safhalar hakkında bilgilerimiz bazı eski kitâbelere, bir dereceye kadar da Araplar'la münasebetleri olmuş kavimlerin metinlerinde geçen kabile, şahıs ve yer adlarına dayanmaktadır.

Bugün en eski Arapça vesika, milâttan önce 853-626 yılları arasında Asurlular'ın Aribiler'e (Arubu veya Urbu) karşı yaptıkları savaşlara dair Asurî metinlerinde geçen kırk kadar has isimdir.

Araplar'a ait en eski kitâbeler, tahminen milâttan önce VI. yüzyılın ortalarına kadar çıkan ve müsned denilen Güney Arabistan yazısından gelişmiş bir hatla yazılmış, sayıları çok fakat dilin yapısı ve hususiyetlerini

aksettirebilecek uzunluk ve zenginlikte olmayan metinlerdir. Bunlardan Medâinü Sâlih'in biraz güneyinde, Kuzey Hicaz'da el-Ulâ ve civarında Dîdânî ve Lihyânî kitâbeler (m.ö. II. veya I.-m.s. IV. veya V. yüzyıllar), Sînâ, Ürdün ve Güney Filistin'de, hatta Mısır'da bulunan binlerce Semûdî kitâbe ile başta Suriye'de Şam'ın güneydoğusunda volkanik bir bölge olan es-Safât'ta, ayrıca Ürdün'de, Kuzey Hicaz'da bulunan ve sahiplerinin Semûdîler'le yakın akrabalıkları anlaşılan Safâtî kitâbeler, Arapça'nın, Güney Arabistan kültürünün hâkim olduğu uzun devreden kalma vesikalar olup çoğu ticaret yolları üzerinde kayalara kazılmış isimlerden ve kısa hâtıra kayıtlarından (grafitti) ibarettir.

Daha sonra Arapça'nın teşekkülüne müessir olan Ârâmî kültürü IV. yüzyıldan itibaren tesirini kaybetmeye başlamıştır. Araplar kendi kitâbelerinde Nabat dil ve yazısını kullanırlarken daha sonra bitişik Nabat yazısından Arap yazısı doğmuş ve Nabat dilinin yerini de Arapça almıştır. Bu bakımdan milâdî 328 tarihli en-Nemâre kitâbesine, Nabat dilinde olmakla beraber, daha önceki devirlerden kalan vesikaların Arapça'sından farklı ve klasik Arapça'ya çok yakın bir Arapça'dan bazı unsurlar taşıdığı için ayrı bir ehemmiyet verilir. "Bütün Araplar'ın meliki" İmruülkays'ın mezar taşındaki bu kitâbenin yazısı da Nabatî yazıdan Arap yazısının doğuşuna doğru meydana gelen gelişmeleri aksettirme bakımından (250 tarihli Ümmü'l-Cimâl kitâbesinden sonra) halen mevcut en eski vesikadır. Böylece artık mevcudiyeti anlaşılan klasik Arapça milâdî 512 tarihli Zebed, 528 tarihli Üseys ve 568 tarihli Harran kitâbelerinde açıkça ortaya çıkmaktadır.

2. Klasik Arapça. Klasik Arapça tabiriyle bugün mevcut en eski edebî metinlerde, Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadiste gördüğümüz, daha sonraları da Arapça'nın yayıldığı yerlerde din, şiir, edebiyat ve ilim dili olarak ana çatısı değişmeden devam eden, lehçeler üstü Arapça kastedilir. Bu dil muhtelif bölgelerde, daha İslâmiyet öncesinden bugüne kadar mevcut farklı lehçelerin yanında kendisine mahsus bir gelişme seyri çizmiştir.

Arapça'dan bahseden eski müellifler klasik lehçeyi el-Arabiyye, eski büyük lehçeleri luga (meselâ lugatu Kureyş), konuşma dilini avam dili (lugatu'l-âmme, lugatü'l-avâm) diye adlandırmışlardır.

Kesin olarak söylenebilir ki milâdî VI. yüzyılın ortalarında gramer (bilhassa morfoloji) ve lugat bakımından farklılık gösteren lehçeler ve bunlardan ayrı, kabileler arası ortak bir edebî lehçe (koine) mevcuttu. Kelime hazinesi olarak kendi kabilelerinin lehçesinden faydalanmakla beraber şairler eserlerinde bu ortak lehçeyi (el-Arabiyye) kullanıyorlardı. Nitekim bu ortak edebî lehçe, onu yaşatan ve devam ettiren şairler ve onların şiirlerini ezberleyip yayan râviler tarafından kuzeyde Gassânîler'in ve Lahmîler'in saraylarına kadar bütün Arap yarımadasına yayılmış bulunuyordu.

Eski İslâm âlimleri, hususiyetlerine bakarak klasik Arapça'nın hangi büyük lehçe veya lehçelere dayandığını araştırmışlar, ancak daha sonraki âlimler Kureyş lehçesinin bu dilin esası olduğunu kabul etmişlerdir. Bununla beraber klasik Arapça'da farklı nisbetlerde bazı lehçe veya lehçe gruplarının hissesi vardır. Edebî dile en yakın lehçeler hakkındaki malzeme kırâate dair eserlerde bulunmaktadır. VI-VII. yüzyıllardaki lehçeler hakkında eski müelliflerin müşahedelerini umumiyetle garîb ve nâdir (çok yayılmamış, az bilinen, az kullanılmış olan) kelime ve tabirlere dair eserlerle ilk lugat ve gramerlerde bulmaktayız. Bu sahadaki bilgilerin en eskisini ise Arap filolojisinde ilk lugat çalışmalarını Kur'ânî tedkiklere bağlı olarak başlatan İbn Abbas'a (ö. 68/687-88) borçluyuz. Onun tefsire dair çalışmaları yanında bilhassa Kur'ân-ı Kerîm'deki nâdir kelimeler hakkında bir çalışması, gerek eski lehçeleri, gerekse bunların Kur'ân-ı Kerîm diline yani klasik Arapça'ya yakınlıklarını tayine yardım edecek en mühim kaynaklardan biridir.

Lisanî ve edebî malzemeyi derleyen, Arapça'nın kaidelerini tesbit eden ilk dil âlimleri, bu lehçeleri klasik dile yakınlıklarına, fasih oluş derecelerine göre sınıflandırmışlar ve çalışmalarında bu değerlendirmeyi daima göz önünde bulundurmuşlardır. Nitekim bu âlimler şehirde oturanların dillerine, Arap yarımadasının kuzeyinde ve güneyinde yaşayan bedevî kabilelerin lehçelerine, yabancılarla temasları bulunmaları ve dolayısıyla dillerinin saflığını kaybetmiş olması düşüncesiyle güvenmediler. Bu âlimlerce dilleri fasih kabul edilen lehçeler, İslâm'ın doğuşunda Tay hariç çoğu Mudar asıllı olan Hicaz ve Necid'de, Fars körfezi sahillerine doğru Necid'in doğusunda yaşayan kabilelerle bunlara komşu olanların lehçeleriydi. Bununla beraber Kureyş lehçesini de içine alan Hicaz lehçesi ile doğudaki Temîm'e bağlı

kabilelerin lehçeleri arasında da farklar vardı ve klasik dil bazan bir grubun, bazan diğerinin hususiyetlerini taşımaktaydı.

Klasik Arapça'yı temsil eden metinler şunlardır: Kadîm şairlerin (câhiliyyûnun, muhadramûn ve İslâmî devrin ilk şairlerinin, aş. bk.), şiirleri, Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber'in ve ilk halifelerin resmî muhâberâtı, hadis, eyyâmü'l-Arab'a dair mensur parçalar ve emsâl.

Fasih Arapça ile nâzil olan Kur'ân-ı Kerîm edebî mükemmeliyetini kabul ettirmiş, yüksek belâgatı karşısında Araplar'ı hayrete düşürmüştü. Kur'ân-ı Kerîm daha Hz. Peygamber zamanında yazıyla tesbit edilmiş ve çok geçmeden kitap haline getirilmiştir. Gerek kısmen veya tamamen ezberlenerek, gerekse mushaf halinde süratle yayılan, aynı zamanda dilin bütün hususiyetlerini aksettirecek genişlikte bulunan Kur'ân-ı Kerîm, fasih ve edebî Arapça'nın en mükemmel numunesi, miyarı olmuş ve bu hüviyetini devam ettirmiş, dil ve edebiyata dair çalışmaların da hareket noktası olmuştur.

Yukarıda belirtilmeye çalışıldığı gibi Câhiliye devrinde ve İslâm'ın zuhuru sırasında yazı, Arapça'yı lâyıkıyla tesbite ve aksettirmeye müsait değildi. Şekilleri aynı olan harfleri henüz birbirinden noktalarla ayrılmayan ve kısa seslilere delâlet eden harekeleri vb. bulunmayan, muhtelif şekillerde okunabilen bu yazı bilhassa nâdir kelimeleri ifade şekillerini ihtiva eden edebî mahsullerin nesilden nesile intikalinde ancak hâfızaya yardımcı bir vasıta idi. Sözlü rivayet esastı. Bunun neticesi olarak İslâm öncesinden az miktarda dil ve edebiyat malzemesi kalabildi. Câhiliye devrinin tahminen son 150 yılına ait olup daha çok hâfızadan hâfızaya intikal eden şiirlerin, emsâlin, ahbârın, eyyâmü'l-Arab'a dair mensur parçaların, ensâba dair bilgilerin yazıya aktarılmasına hicretin I. yüzyılında daha Hulefâ-yi Râşidîn devrinden itibaren teşvikle başlanmış, Emevîler devrinde sınırları genişletilmiş, hicrî II, III. yüzyıllarda bu tedvîn faaliyeti büyük bir gayretle devam etmiş ve daha sonra, toplanan malzemenin tamamlanıp yeniden tasnif ve tedvîni yapılmıştır.

Hicrî II. yüzyılın ikinci yarısına kadar Arap yazısının çok kifayetsiz oluşu, uzun müddet birçok hususiyeti hâfızada korunarak sözlü yolla intikali, bu eserlerin başlangıçta taşıdıkları lehçe hususiyetlerinin hiç değilse bir

kısmını kaybetmelerine sebep olmuş, aynı zamanda klasik Arapça'nın sarf, nahiv, lugat ve edebî kullanılış şekillerinin sistemli ve gayretli bir tarzda tayin ve tesbit edildiği II-IV. (VIII-X.) yüzyıllarda bir dereceye kadar standart bir hale getirilmiştir.

Bu metinlere dayanılarak dilin kaideleri tesbit edilirken, lehçeleri fasih sayılan, şehir muhitinden, yabancı temas ve tesirinden uzak kalmış kabilelere mensup bedevîlerin dilinden kelimeler derlenmesi, edebî dilin lugatında büyük lehçelerin kelime hazinesinin bir araya getirilmesi neticesini doğurmuştur. Klasik lugatlarda görülen, bir kelimenin kısa seslilerinin değişik birkaç çeşit söylenişi, zıt mânaya gelen kelimeler, aynı kelimenin muhtelif mânalar taşıması, eşyanın ve canlıların değişik hal ve şekillerini karşılayan kelimelerin, müterâdiflerin bolluğu başlıca bundan ileri gelmektedir.

3. Orta Arapça. İslâmiyet'in Arapça üzerindeki tesiri büyük ve devamlı olmuştur. Kur'ân-ı Kerîm fasih Arapça'nın çatısını, esaslarını tesbit için münakaşasız ve mükemmel bir numune olmuştur. Diğer taraftan İslâmiyet'le birlikte bu dilin vatanında eskisinden farklı bir düşünüş ve yaşayış tarzı, eski bedevî hayatından maddî ve mânevî yönleriyle çok ayrılan bir şehir hayatı, bir cemiyet yapısı doğmaya ve gelişmeye başladı. Yaşayış tarzındaki ve hayat anlayışındaki, düşünce, duygu ve zevklerdeki bu değişmenin pek tabii olarak dilde de birtakım tesirleri olacaktı. Üstelik Arapça çok geçmeden eski hudutlarından taşarak asıl vatanından çok uzaklara, başka dillerin konuşulduğu ülkelere yayıldı. Bunun neticesi olarak da önce İslâmiyet'in ve dilin sahiplerinin hayatına, daha sonra bütün yönleriyle İslâm medeniyetine, bu medeniyet çevresinde serpilen, büyüyen, çoğalan ilimler ve sanatlara bağlı olarak Arapça günümüze kadar devam edegelen, halen de devam etmekte olan bir gelişme safhası yaşadı.

Milâdî VII. yüzyıl başlarında Arapça'nın sahası, Arap yarımadasının kuzeyine kadar uzanırken İslâm'ın yayılmasıyla ve fetihlerle hızla genişlemeye başladı. Arapça'nın ilk yayıldığı bölgeler arasında bulunan Suriye'de ahalinin çoğu, bu dile akraba olan Ârâmî dilini konuşuyordu. Esasen Gassânî sarayının dili olan Arapça bu bölgede kolayca yayıldı ve günümüze kadar bu toprakların millî dili oldu. Kültür, siyaset ve kilise dilinin Yunanca, konuşma lisanının Kıptî dili olduğu Mısır'a da Arapça

aynı şekilde yerleşti.

Kuzey Afrika'da kıyı bölgelerde Latince kültür diliydi. İç kısımlarda da Berberî dili hâkimdi. Bunların yanında Latince, Yunanca ve Kartacalılar'dan kalma Sâmî dil unsurlarından mürekkep bir dil de konuşuluyordu. Kuzey Afrika'ya birbirini takip eden Arap gruplarının iskânı ile Arapça şehirlerden başlayarak yayıldı ve neticede Berberî dili yalnız bazı iç bölgelerde varlığını koruyabildi. Arapça Afrika'dan Endülüs'e (İspanya) geçti. Bazı Akdeniz adalarını da içine alan bu saha doğuda Irak ve İran üzerinden Asya içlerine doğru uzanarak Pireneler ve Atlas Okyanusu'ndan Siriderya ve İndus kıyılarına kadar genişlemişti. Doğuda Irak'ta, İran'a yakın bölgelerde eski tarihlerden beri Fars dili ve kültürü ile temas halinde bulunan Araplar İslâm imparatorluğunun İran üzerinden genişleyen fetihleriyle Türk ve Hint kültür sahalarına kadar ilerlediler. Bu geniş yayılma sahasının çeşitli bölgelerinde günlük konuşma dili gittikçe farklılaşan lehçeler şeklinde devam ederken klasik Arapça müşterek ilim ve sanat dili olarak kaldı. Aynı zamanda bu yazı ve edebiyat dili çok uzak bölgelerdeki lehçelerin birbirlerinden tamamen kopmalarını da önledi.

Bir taraftan yeni iskân bölgelerine gelen Arap unsurlarının ekseriyetinin dili olan eski lehçelerin, diğer taraftan bu bölgelerde yerini aldığı veya komşu olduğu dillerin, değişik temasların ve farklı şartların tesiriyle Arapça'nın birçok lehçe ve şiveleri doğmuştur. Büyük kısmı halen yaşayan bu lehçe ve şiveler umumiyetle doğu lehçeleri grubu ve batı lehçeleri grubu olmak üzere iki kısımda toplanır. Doğu lehçeleri grubunda Arabistan lehçeleri (kuzeyde Hicaz, Necid ve Suriye çölü lehçeleri ile güneyde Yemen, Aden, Somali lehçeleri, Hadramut, Datina, Uman lehçeleri, Zengibar, Komor lehçeleri vb.); Irak lehçeleri, Suriye-Lübnan ve Filistin lehçeleri; Mısır lehçeleri (Kahire, Yukarı Mısır, Sudan, Çad havzası, Bornu ve Vaday lehçeleri); batı lehçeler grubunda ise Libya ve Trablus Arapçası, Tunus lehçesi; Cezayir ve Büyük Sahra lehçeleri; Fas lehçesi; Hassanî (Moritanya ve Timbüktü) lehçesi, Endülüs, Patellaria (VIII. yüzyıldan takriben 1500'e kadar) ve Sicilya (IX. yüzyıldan yine takriben 1500'e kadar) lehçeleri ile Malta dili vardır.

İslâmiyet’ten önceki devirlerden beri pek tabii olarak Arapça’ya bazı dillerin tesirleri olmuştur. Daha çok kelime alma şeklindeki bu tesir Arap dilinin sonraki yayılması, sınırlarının genişlemesi, coğrafya ve kültür temaslarının artması nisbetinde büyümüştür. Arapça’ya geçmiş yabancı unsurların tesbitine dair çalışmaların çok eski bir tarihi vardır. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm dilinde, yani fasih lehçede diğer lehçelerden Arapça’ya akraba veya yabancı dillerden geçmiş kelimeler üzerinde daha hicrî I. yüzyılın ilk yarısında durulduğu görülmektedir (İbn Abbas, Garîbü’l-Kur᾿ân).

Arapça’ya girmiş (dahîl), Arapçalaşmış (muarreb) kelimeler hakkında daha sonraları müstakil eserler yazılmıştır ki bunların en tanınmışları, Ebû Mansûr el-Cevâlîkī’nin (ö. 540/1145) el-Muʿarreb’i ile (bu eserin IX. [XV.] yüzyıl müelliflerinden Cemâleddin Abdullah b. Muhammed el-Uzrî tarafından genişletilmiş ve ıslah edilmiş şekli henüz basılmamıştır) Şehâbeddin Ahmed el-Hafâcî’nin (ö. 1069/1659) Şifâ᾿ü’l-galîl’idir.

Yakın akrabalığı olan bazı Sâmî diller bir yana bırakılırsa, Arapça’da uzun tarihî seyri boyunca tesiri görülen dillerin belli başlıları arasında şunlar sayılabilir: Pehlevî ve daha sonraki şekliyle Farsça, Yunanca, Latince, Sanskritçe, Şimâlî Afrika’da Berberîler’in dili, muhtelif Roman dilleri (bilhassa İspanyolca, İtalyanca, Fransızca ve İngilizce).

Bir kısmı yazı diline kadar uzanan bu tesirler kültür tarihi bakımından da ehemmiyetlidir. Nitekim Arap kültürü ve İslâm medeniyetinin gelişme devresinde Arapça’nın bilhassa Farsça’dan (bu hususta bir fikir edinmek için bk. Eddî Şîr, el-Elfâzü’l-Fârisiyyetü’l-muʿarrebe, Beyrut 1908; bilhassa S. Muhammed Ali İmâm-ı Şüşterî, Ferheng-i Vâjehâ-yı Fârisî der Zebân-ı ʿArabî, Tahran 1347 hş.; Mehdî Muhakkık, The Problem of Persian Elements in Classical Arabic, Tahran 1971) felsefeye, muhtelif riyâzî ve tabii ilimlere dair eserlerin Arapça’ya nakledildiği kesif tercüme hareketleri sırasında Yunanca ve Süryânî dilinden gelen tesirler bu tarz temasların neticeleridir.

Arapça’nın en çok alışverişte bulunduğu dillerden biri de Türkçe’dir. Ehemmiyetli izler bırakmayanlar bir tarafa, Türk-Arap temasları daha Halife Hz. Ömer’in hilâfetinin son yıllarından itibaren gittikçe artarak

devam etmiştir (Türk-Arap münasebetlerinin başlangıcından IX. yüzyıl sonlarına kadarki safhası için bk. Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1976). III. (IX.) yüzyılda Türkler'in büyük gruplar halinde İslâmiyet'i kabulü, Abbâsî sarayında askerî güçlerinin ve nüfuzlarının artışı, Selçuklular'ın kuruluşundan sonra Türkler'in İran üzerinden Arapça'nın asıl vatanına doğru akışı ve nihayet Anadolu'ya yerleşen Türk hâkimiyetinin bütün Arap dünyasını uzun müddet içine alışı, her iki dilde de kaçınılmaz tesirler bırakmıştır. Nitekim Fas'tan Irak'a kadar uzanan bölgelerde konuşulan bütün lehçelerde olduğu gibi yazı dilinde de Türkçe'den geçmiş unsurlar hâlâ yaşamaktadır (Irak lehçesindeki Türkçe kelimeler için bk. H. Ali Mahfuz, "el-Elfâzü't-Türkiyye fî lehecâti'l-ʿIrâkıyye", Mecelletü't-Türâsi'ş-şaʿbî, Bağdad 1964, sy. 6; İhsân Sıddîk Vasfî, "el-Müfredâtü't-Türkiyye fi'l-lugati'l-ʿâmmiyyeti'l-ʿIrâkıyye", Kardaşlık [el-İhâ], 1974, sene XIII, sy. 9, s. 23; sy. 10-11, s. 7-8; sy. 12, s. 2-4. Suriye, Lübnan, Ürdün ve Sudan lehçelerindeki Türkçe kelimeler için bk. E. Saussey, "Les mots turcs dans la dialecte arabe de Damas", MIFD, 1929, I, 77-129; F. Abdurrahim, "el-Kelimâtü't-Türkiyye fî lehecâti'l-ʿArabiyyeti'l-hadîse", MMLADm., 1969, XLIV, 875-882; 1970, XLV, 143-150; Muhammed Selâhaddin el-Kevâkibî, "el-Kelimâtü'd-dahîle ʿale'l-ʿArabiyyeti'l-asîle", a.e., 1973, XLVIII, 519-550; 1975, L, 484-493, 737-758; 1976, LI, 23-31; Mısır lehçesindeki tesirler için bk. E. Littmann, "Westöstl. Abh... R. Tschudi überreicht", Wiesbaden 1954, s. 107-127; Cezayir lehçesindeki Türkçe kelimeler için bk. Mohammed Ben Cheneb, Mots turks et persans conservés dans le parler algérien, Cezayir 1922; yazı dilindeki Türkçe kelimeler için bk. V. A. Gordlevskiy, "K. voprosu o vilianii turetskogo yazıka na arabska", V. A. Gordlevskiy izbrannıyye soçineniye, Moskova 1961, II, 138-154; Ahmed Ateş, "Arapça Yazı Dilinde Türkçe Kelimeler Üzerine Bir Deneme", I, Reşit Rahmeti Arat İçin, Ankara 1966, s. 26-31, II, Türk Kültürü Araştırmaları, Ankara 1965, yıl 2, sy. 1-2'den ayrı baskı; bu hususta etraflı bilgi ve bibliyografya için bk. Şâmil Fahri Yahyâ, Arapça'nın Muhtelif Lehçelerinde Türkçe Unsurlar, İÜ Ed.Fak., 1986 doktora tezi olup henüz basılmamıştır).

Türkler'in zaman zaman Arap dil ve edebiyatının gelişmesinde menfi tesirleri olduğu hususundaki bazı görüşler, dil ve edebiyatın tarihî akışındaki dalgalanmaları, yükselme, duraklama veya gerilemeleri, satıhtaki birtakım tarihî sebeplere veya zaman bakımından aynı devreye tesadüf eden

hadiselere bağlayıverme gayretleriyle izah edilebilir. Meselâ Abbâsîler'in kudretlerinin zayıflaması ve III. (IX.) yüzyılda Türk askerî nüfuzunun saraya hâkim oluşunun fikrî seviyede umumi bir düşüşe yol açması, saray dilinin bile eski saflığını kaybederek halk konuşma dili unsurlarıyla dolması hükmü (J. Fück, ʿArabiya, Fr. trc., s. 112/Ar. trc., s. 129; a.mlf., EI² [Fr.], I, 588 b.) bu tarz görüşlerdendir. Halbuki III. (IX.) yüzyıl, eski klasik metinlerin titiz ve sistemli bir şekilde derlendiği, Arapça'nın gramerinin sağlam temellere oturtulduğu, diğer taraftan "muhdes" (yeni) şairlerin en büyüklerinin yetiştiği, bilhassa yeni bir nesir dilinin büyük eserler verdiği devirdir. Yine Fück'e göre X. (XVI.) yüzyılda Arapça'nın konuşulduğu memleketlerin Osmanlılar tarafından fethi de bu yerlerde ve hatta o zamana kadar Arap kültürünün merkezi olan Mısır'da edebî faaliyetin en düşük seviyesine inmesi neticesini doğurmuştu. Bunun sebebi ise Osmanlı hükümdarlarının Arap dili ve edebiyatını korumaya hususi bir alâka göstermemeleriydi (Fück, a.e., Fr. trc. s. 192/Ar. trc. 230-231; EI² [Fr.], I, 590). Bu kanaat de yanlıştır. Çünkü Osmanlılar yalnız Arapça'nın vatanı olan ülkelerde değil, imparatorluğun yayıldığı her yerde açtıkları medreselerde Türkçe yerine Arapça okutmuşlar, Türkçe, Farsça ve Arapça olmak üzere her üç dildeki sanat ve ilim eserlerini desteklemişlerdir. Osmanlı devrinde Türk müelliflerinin Arapça olarak kaleme aldıkları sayısız eser, bu dile karşı beslenen alâkanın en açık delilidir.

Eski Arabistan'ın bedevî hayatının şiir dili, yukarıda kısaca bahsedilen âmillerle İslâm medeniyetinin en çok işlenmiş ilim ve sanat dili olmuştu. Bu zengin dilin İslâm medeniyeti çerçevesinde gelişen bütün ilim ve sanat sahalarına dair ıstılahları içine alan geniş bir lugatı yoktu. İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) Lisânü'l-ʿArab'ı, ez-Zebîdî'nin (ö. 1205/1790) Tâcü'l-ʿarûs'u gibi kendilerinden önceki çalışmaları bir araya getiren büyük lugatlarla bunların tertip edildikleri zamanların muhtelif mevzulardaki eserlerini anlamak mümkün değildir. Çünkü klasik dilin fasih sayılan malzemesinden derlenen bu lugatlara İslâmî, şehir hayatına bağlı ve yeni (muhdes ve müvelled) kelimelerin, tabir ve ıstılahların pek azı girebilmişti. Lugatlardaki bu boşluğu kısmen çeşitli sahalar için tertip edilen ıstılah lugatları karşılamaya çalışıyordu. Devamlı değişme içerisinde bulunan hayatın getirdiği yeni kelimeler yanında eski kelimeler türlü yollarla yeni mânalar kazanıyordu. Nitekim ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), edebî dilde eski kelimelerin kazandığı yeni mânaları Esâsü'l-belâga'sında tesbit etmek

istedi. Fakat bu ve daha sonraki bazı gayretler klasik lugatlardaki boşluğun pek küçük bir kısmını doldurabilmiştir. Hatta R. Dozy'nin Supplément aux dictionnaires Arabes'ı (I-II, Leiden 1881) ve buna ek olarak verdiği diğer çalışmaları gibi eserler de işaret edilen eksikliği tamamıyla giderememiştir.

4. Modern Arapça. XIX. yüzyılın başından itibaren Arap dünyası ile Avrupa arasında yakın bir temas devri başladı. Umumiyetle Napolyon'un Mısır Seferi (1798) yeni safhanın başlangıç tarihi kabul edilmiştir. Beraberinde birtakım âlimler getiren Napolyon, Mısır'da Arapça eserler basılmak üzere bir matbaa, rasathane, kimya laboratuvarı, tiyatro, kütüphane kurmuş, iki mektep açmış, iki Fransızca gazete çıkartmıştı. Bu tarihten kısa bir müddet sonra (1805) Mısır valisi olan Kavalalı Mehmed Ali Paşa, Avrupa mekteplerindeki tedris usullerinin ve programlarının tatbik edildiği muhtelif derecelerde ve çok sayıda yeni mektepler açtı. Bunlar arasında eczacı, maden, ziraat ve veteriner, ebe, lisan ve tercüme, muhasebe, sanat mektepleri gibi meslek mektepleri, hendese mektebi ve tıbbiye gibi yüksek mektepler vardı. Bir kısım dersler için getirtilen Fransız hocaların kendi dilleriyle verdikleri dersler Arapça'ya tercüme ediliyordu. Diğer taraftan 1826'dan itibaren çeşitli sahalar için Avrupa'ya ve hususiyle Fransa'ya talebe gönderilmeye başlandı. Bunların sayısı 1848'de 339'a yükselmiş bulunuyordu. Mehmed Ali Paşa ayrıca matbaaya ve tercüme hareketlerine de ehemmiyet verdi ve yarısı Arapça, yarısı Türkçe olan el-Vekāyi-i Mısriyye adlı bir gazete çıkarttı.

Bu yenilik hareketlerinde, kurulan yeni müesseselerde başlangıçta Fransa örnek alınmış, Mısır'da başlayan bu Avrupa tesiri zamanla diğer Arap memleketlerine de yayılmıştır.

Bütün bu temaslar ve tesirler, yeni ve Arapça'da yabancı mefhumların ifadesi zaruretini doğurdu; ilim, teknik ve sanatın muhtelif sahalarındaki ıstılahları karşılamakta güçlük çekildi. Nitekim et-Tahtâvî (ö. 1873) gibi ilk mütercimlerin bir taraftan yabancı kelimeler kullandıkları, diğer taraftan yeni mefhumları yeni tabir ve ıstılahlarla karşılamaya çalıştıkları görülür. Arapça'ya Avrupa dillerinden yabancı kelimelerin akışını önlemek, bilhassa ıstılahlar mevzuunda duyulan büyük sıkıntıyı gidermek için bu dilin imkânlarından faydalanmanın yollarını arayanlar farklı teklifler ileri sürdüler; ilim ve tekniğin çeşitli kollarıyla meşgul olanlar kendi sahalarının

ıstılahlarını tesbit etmeye çalıştılar. Fakat birbirinden ayrı çalışan şahıs ve müesseselerin değişik teklifleri dilde bir karışıklığa yol açtı. Bunu önlemek için ilim ve sanat dili olarak Arapça'nın geçirdiği gelişmenin göz önünde tutulması ve böylece çalışmalarda, dolayısıyla yeni yazı dilinin lugatında birliğin sağlanması gerektiğini ortaya koydu. Bu yoldaki bazı teşebbüslerden sonra 1919'da Şam'da el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî adıyla bir akademi kuruldu. 1921'den itibaren çıkan mecmuası ve diğer neşriyatı ile faaliyette bulunan bu akademiyi, 1932'de Mısır'da kurulan Kraliyet Dil Akademisi (Mecmau'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-Melikiyye ve bugünkü adıyla Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye), 1947'de Irak'ta tesis edilen el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Irâkī takip etti. Rabat'ta 1973'te neşrine başlanılan el-Lisânü'l-ʿArabî ile Fas da büyük ölçüde bu çalışmalara katıldı. Bu ilmî kuruluşlar, mecmualarında ve neşrettikleri diğer eserlerde bir taraftan dil ve edebiyata ait eski metinlerin neşrine, diğer taraftan ilim, teknik ve sanatın her şubesinde gerekli ıstılahların tesbitine yalnız bir memlekette değil, muhtelif Arap ülkelerinde müşterek yazı dilinin, bugünkü klasik Arapça'nın gelişmesinde birlik teminine çalışmaktadırlar.

Adı geçen resmî kuruluşların, üniversitelerin, bunlar dışındaki ilmî toplulukların veya şahısların gayretleri bugün mühim neticeler vermiş bulunmaktadır. Dile dair eski metinlerin tesbiti ve ilmî neşirlerine büyük ölçüde yer veren, böylece klasik dilin yeni şartlar içinde akışını sağlayan bu gayretlere rağmen dildeki çalkantının bugün tamamıyla durulduğu söylenemez. Nitekim aynı memlekette bile bazı müelliflerin aynı mefhumu başka ıstılahlarla karşıladıkları veya aynı kelimeyi değişik mefhumlar için kullandıkları görülebilmektedir. Modern Arapça'nın yazı dilinde bugün üzerinde en çok durulan şey ıstılahlarda birleşme meselesidir. Hususi sahalar için hazırlanmış müstakil eserlerden sonra üzerinde ittifak edilen kelimelerin Lisânü'l-ʿArab'ın son neşrinde (Beyrut 1970) ilâve olarak yer alışı, beklenen istikrarın mühim bir belirtisi sayılabilir. Arap yazı diline bu son safhada Batı dillerinin tesiri sadece lugat bakımından olmamıştır. Bazı ifade şekillerinde, tabirlerde, hatta mahdut da olsa cümle yapısında aynı tesir görülür (bazı misaller için bk. İbrâhim es-Sâmerrâî, Dirâsât fi'l-luga, Bağdad 1961, s. 241-256). Buna tam bir klasik kültür almamış muharrirlerde, bilhassa gazetelerde, radyo vb. de rastlanmaktadır. Kısaca bugün de bütün Arap memleketlerinin kullandığı ve klasik dilin devamı olan müşterek bir yazı dili vardır. Esaslarını muhafaza ederek gelişen ve

muhtelif Arap ülkelerinin mâziden miras olarak taşıdıkları ortak kültürlerinin en sağlam bağı olan bu dil, son safhasındaki gelişmesiyle, çok geçmeden eskiden olduğu gibi tekrar büyük bir ilim, fikir ve sanat dili olma yolundadır.

5. Mahallî Lehçeler. Arapça'nın gerek orta gerekse modern devresinde edebî yazı diline müvazi bir akış içerisinde olduğuna ve dağılışlarına yukarıda işaret edilmişti. Birbirinden uzak yerlerde farklı şartlar içinde yaşayan lehçeler, öteden beri edebiyata çok küçük nisbette aksetmiştir. Modern edebiyatın gerçek hayata yakın olma zorundaki tiyatro, roman ve hikâye gibi edebî nevileri bu nisbeti biraz da olsa artırmıştır. Arapça'nın konuşulduğu bazı memleketlerde müşterek yazı dilinin yerine mahallî lehçenin ikamesi fikrinin düşünüldüğü de olmuştur. Ancak lehçeler arasındaki farklılaşmayı hızlandıracak, Arap dünyasının geçmişteki ve bugünkü değerlerinden ortaklaşa faydalanabilme kapısını kapayacak ve nihayet siyasî sınırların bölemediği bir kültür birliğini parçalayacak olan bu düşüncelerin revaç göremeyeceği muhakkaktır. Bu arada Arap yazısının kelimeleri farklı okumaya müsaade edişi yüzünden matbuatın lâyıkıyla yapamadığı bir hizmeti, bugün hızla yayılan sesli neşir vasıtalarının üzerine almış bulunmasına, böylece radyo ve televizyonun lehçeler arasındaki farklılaşmayı hiç değilse bir ölçüde yavaşlatacağına işaret edilmelidir.

IV. EDEBİYAT

1. Arap edebiyatı, muhtelif yönleriyle geçirdiği safhaları ve tarihî tekâmülü göz önüne alınarak bazı devrelere ayrılır. Yukarıda işaret edildiği gibi, birbirinden çok uzak ve geniş bölgelere yayılmış olan Arapça'nın zamana ve çevreye göre değişen şartlar altında verdiği çok sayıda edebî mahsullerin tasnifini kolaylaştırmak için farklı görüşlere sahip olanlar tarafından birtakım devreler kabul edilmiştir. Bu devreler kısaca şöyle zikredilebilir: Câhiliye devri veya İslâmiyet'ten önceki Arap edebiyatı; ilk İslâmî devir edebiyatı (ilk dört halife ve Emevîler devri); Abbâsîler ve Endülüs Emevîleri devri edebiyatı: II. (VIII.) yüzyıl ortaları-VIII. (XIV.) yüzyıl ortaları; Abbâsîler'den sonra XI. (XVII.) yüzyıl sonlarına kadar uzanan devre; XIX. yüzyıldan bugüne kadar gelen yeni Arap edebiyatı denilen devre. Bunlar da kendi içlerinde tâli devrelere, çevre ve edebî nevilere göre bölümlere ayrılabilir.

2. Anonim eserler bir tarafa bırakılırsa Arap edebiyatının bugün elde bulunan en eski eserleri, milâdî V. yüzyıla kadar çıkan şiirlerdir. Bu numuneler bugün mevcut halleri, dil ve üslûp hususiyetleri, nazım tekniği vb. gibi bakımlardan uzun bir geçmişte gelişmiş bir sanat geleneğine dayandıklarını kabul ettirecek olgunluktadır.

Eski müellifler, birbirini takip eden devirleri ve nesilleri göz önüne alarak şairleri tabakalara, dolayısıyla Arap şiir tarihini devrelere ayırmışlardır. Bu taksim, eski müelliflerin dil ve edebiyat çalışmalarıyla yakından ilgilidir. Yukarıda bahsedilen fasih Arapça'nın kaidelerini tesbit eden ve lugat hazinesini meydana getirmek için kelime derleyen dil âlimleri, dile ait eski malzemeyi değerlendirip ondan faydalanırken bu tabakalara, çalışmalarında ölçü olarak kullandıkları birtakım değerler verdiler. Daha çok devirlere dayanan, kendi içerisinde de nesil nesil tabakalara bölünen ana gruplar şunlardır: 1. Câhiliyyûn. Câhiliye devri, yani İslâmiyet'ten önceki devir şairleri. 2. Muhadramûn. Sanat hayatlarının bir kısmını Câhiliye, bir kısmını İslâmî devirde geçirmiş olanlar. 3. İslâmiyyûn. İslâmî devrin ilk şairleri. Bunlar bir evvelki nesli takip eden ve aşağı yukarı Emevîler devrinin (41-132/661-750) sonlarına kadar geçen devrede yaşamış bulunan şairlerdir. 4. Müvelledûn veya muhdesûn, yani bedevînin aksine yerleşik, şehirli veya yeni şairler. Muhdes şairlerin ilki Beşşâr b. Bürd (ö. 167/783) sayılmıştır. 5. Zamanla muhdes şairler de geride kalınca müellifler kendi zamanlarındaki şairlere umumiyetle asriyyûn yani muasırlar demişlerdir. Anılan ilk üç gruptaki şairler Arapça'nın lugat hazinesini ve gramer kaidelerini tesbitte, dil ve edebiyat âlimlerinin şiirlerini şâhid olarak kullandıkları kudemâ (kadîmler, eskiler) denilen sanatkârlardır. Nitekim Emevîler devrinin el-Ahtal, el-Ferezdak ve Cerîr gibi büyük şairleri eski şiir geleneğini ve fasih Arapça'yı sürdürmüşlerdir.

a) Câhiliye diye anılan İslâmiyet'ten önceki devirde şiirin içtimaî hayatta ehemmiyetli bir yeri, çok büyük ve hayatî bir tesiri vardı. Bu şiirlerin kısmen de olsa hâfızalarda yaşatılıp korunmasını, bunların topluluğun ortak duygularına ve hayata sıkı sıkıya bağlı olması sağlamıştır. Şairin eserinin kaynağı, çok defa kendi duyguları ile çevresinin duygularının birleştiği noktalardır. İster eş-Şenferâ ve Teebbeta-Şerran (m. VI. yüzyılın başları) gibi fakir ve yağmacı bir haydut, ister Kinde Melikliği'nin talihsiz vârisi

İmruülkays gibi bir prens veya Amr b. Külsûm gibi bir kabile reisi olsun, şair daima arasında yetiştiği topluluğun üzerinde hassasiyetle durduğu birtakım hasletleri temsil ve ifade ederdi. Kabile veya kabileler birliğinin sözcüsü olarak siyasî müzakerelere katılan heyetlerde şairin yeri ve vazifesi vardı. Kabile, hayatının, hissiyatının, geçmişteki övünülecek şeylerinin, zaferlerinin, düşmanlarına karşı beslediği kin ve intikamın, onları küçültücü hicivlerin, etrafını çeviren tabiatın en güzel ifadesini şairin sihirli sözlerinde bulur ve bütün bunları ondan beklerdi. Bu sebeple de onun şiirinin korunmasına ve yayılmasına çalışırdı. Bilhassa seyyidinin (reis) bu sihirli ve tesirli silâhla mücehhez olması kabile için büyük bahtiyarlıktı. Bu kabileden şair çıktığı zaman bayramlarda, düğünlerde olduğu gibi şenlik düzenlenir, ziyafet verilirdi. Çünkü mânevî değerlerin koruyucusu olan büyük şairler yetiştirmiş olmak onlar için gurur ve şeref, buna karşılık şairlerden mahrum bulunmak, sadece bahtsızlık değil aynı zamanda utanç ve ayıplanma vesilesiydi.

Dil bilhassa bu suretle işlenegeldiği gibi, eski Arap cemiyetinde diğer bilgiler de şiire aksettiği nisbette yaşamış ve nesilden nesile aktarılabilmiştir. Nitekim Halife Ömer b. el-Hattâb (ö. 23/644), bu eski topluluğun en eski bilgi kaynağının şiir olduğuna işaret etmişti. İbn Abbâs'ın da tekrarladığına bakılırsa eskiden beri yaygın olduğu anlaşılan bu fikir üzerinde daha sonraları haklı olarak ısrarla duran eski müellifler, şiirin bahis mevzuu Arap topluluğundaki yerini ve ehemmiyetini belirtmişler, onun Araplar'ın bütün bilgilerini derleyen, içine alan, şan ve şereflerini koruyan, geçmişteki büyük başarılarını, hâtıralarını unutulmaktan kurtarıp yaşatan ana kaynakları (divânu ilmihim, divânü'l-Arab) olduğunu anlatarak eski tarihlerine dair rivayetlerden, soylarına, neseplerine, âdet ve geleneklerine, atlara, yıldızlara, tabiat hadiselerine kadar çeşitli sahalardaki bilgilerinin şiir sayesinde korunabildiğini söylemişlerdir.

Çok eskiden beri şairin kendisiyle alışkanlık, dostluk kurduğu bir cine sahip bulunduğuna inanılıyordu. İslâmiyet'ten sonra da bir süre yaşayan bu inanış, eski şairin ilham kaynağını, irtibat halinde bulunduğu bu cin vasıtasıyla bu dünyanın ötesinde sihirli bir âleme bağlıyor, böylece onda tabiat üstü bir kuvvet görüyordu. Bu sihirli gücü onun bilhassa hicivlerinin tesirini arttırıyordu.

Eski Arap cemiyetinde bitip tükenmek bilmeyen kabile mücadelelerinde ölenlerin ardından ağlayan, hâtıralarını mersiyelerinde yaşatan, ölenlerin yakınlarını intikama teşvik eden kadın şairlerin de ayrı bir yeri ve vazifesi vardı.

Câhiliye devrinde Arabistan'da edebiyatı ve bilhassa şiiri teşvik eden vesileler ve çevreler, hatta sanatkârların birbirleriyle yarıştıkları müsabakalar vardı. Bir geleneği olduğu anlaşılan bu merasimler, her yıl kabileler arası savaşların, kavgaların kesildiği bir nevi mütareke devresi sayılan belli günlerde Zülmecâz, Zülmicenne, Ukâz ve Dûmetülcendel vb. gibi yerlerde kurulan panayırlarda yapılırdı. Zamanın en büyük şairinin hakemlik ettiği bu müsabakalar, şiirlerin yayılmasını ve yeni sanatkârların tanınmasını sağlardı. Milâdî VI. yüzyıldan herhalde daha eski bir tarihten beri bazı şairler kabilelerinden ayrılarak birtakım koruyucular yanında gezgin övücüler haline gelmişlerdi. Bu şartlar altında da şairler, büyük nüfuz sahibi bir kimsenin yanında, yeni bağlarını kesmediği kabilesinin menfaatlerini korumaktaydı. Böyle şairleri çeken, şehir hayatının oldukça teşekkül ettiği merkezlerin başında milâdî VI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren el-Mütelemmis, Tarafe, en-Nâbigatü'z-Zübyânî ve Hassân gibi şairlerin toplandıkları Lahmî ve Gassânî meliklerinin muhitleri zikredilebilir. Çölden, bedevî muhitinden gelen şiir geleneği buralarda, bedevî şairin fazla sert ifadelerini yumuşatabilecek şehir hayatından doğmuş farklı bir hassasiyet ve zevk, yabancı tesirlere açık bir muhit bulmuştu. En parlak devrini Lahmî meliki III. en-Nu'mân'ın devrinde yaşayan Hîre'nin 602'de sönüşünden sonra, bilhassa Hicaz'ın muhtelif yerlerinde teşekkül eden merkezlerde şiir yine rağbet görmekte devam etti.

b) İslâmiyet'le bu sanat yeni bir safhaya girmiştir. Müşrikler Hz. Peygamber'e karşı mücadelelerinde bu eski silâhtan faydalanmak istemişlerdi. Fakat sadece Hz. Peygamber'in affını değil takdirini de elde ettiği meşhur kasidesi ile Arap edebiyatında unutulmaz bir yer kazanmış olan Kâ'b ve bilhassa Hassân gibi şairler, bu eski sanatı İslâmiyet'in himaye, hatta teşvikiyle devam ettirdiler. Hz. Peygamber'den sonra ilk halifelerin de şiirden çok iyi anlayan şahsiyetler olduğu bilinmektedir. Bu arada Hz. Ömer ve Hz. Ali hususiyetle anılmalıdır.

Şiirin Araplar için zikredilen ehemmiyeti bir yana, İslâmiyet'le beraber

başka bir ilgi vesilesi daha doğdu: Kur'an ve hadisin dil inceliklerini anlamak, gramer ve lugat güçlüklerini açıklamakta eski şiirden faydalanıldı.

Bu devreden sonra şiir ehemmiyetini korumakla beraber gelişen içtimaî şartlara bağlı olarak şairin mesleği ve hayattaki yeri değişti. Bu şartlar onların eski siyasî nüfuz ve tesirlerini kaybetmelerine sebep oldu.

c) Yukarıda işaret edildiği gibi yazının kifayetsizliği sebebiyle yazılı bile olsa şiir, uzun zaman daha çok hâfızaya dayanan sözlü rivayet yoluyla yayıldı ve korundu. Bu yüzden edebî mahsullerin bunları bozulmadan koruyabilecek bir yazıya aktarılmasına kadar büyük bir kısmı unutuldu. Ayrıca bunlar dilden dile nakledilirken ister istemez bazı zaruri değişikliklere uğradı. Eski şairlerin hususi bir râvisi, hatta bazan râvileri vardı. Şaire refakat eden râvi onun şiirini ezberler ve gerektiği zaman inşad ederdi. Râvilik şiir sanatının gelenek halindeki mektebi mahiyetindeydi. Nitekim râvilerin birçoğu zamanla nesillerinin belli başlı şairleri olmuş, onlar da kendilerinden sonraki nesillerin sanatkârlarını yanlarında râvi olarak taşımışlardır.

ç) Her kabilenin, sanatkârlarının şiirlerini, neseplerine dair bilgileri, emsâlini, mefâhirini (övündükleri hasletleri ve hâtıraları, mühim ve başarılı hadiseleri vb.) yazdıkları bir divanı (ana kitabı) vardı. Bazı Câhiliye şairlerinin ifadelerine göre çok eski bir mâzisi olduğu anlaşılan bu tarz eserlerin tedvîninde Hz. Ömer'in emir ve teşvikiyle yeni bir safhanın açıldığı, Emevîler devrinde sayılarının çok arttığı, hatta IV. (X.) yüzyıl sonlarına kadar mevcut olup el-Âmidî'nin (ö. 370/981) bu kabile divanlarının seksen kadarından istifade ettiği bilinmektedir (bk. AHBÂR). en-Nu‘mân b. el-Münzir'in tertip ettirdiği bu eser, herhalde bahsedilen kabile divanları tarzında bir eserdir. Câhiliye devrinde mevcudiyetini bildiğimiz bir kitap da Mecelletü Lokmân olup Lokman'ın hikmetlerini ihtiva ediyordu. İslâmiyet'ten önce bedevî Araplar arasında yazı pek az, şehir muhitlerinde yerleşik Araplar arasında ise sanıldığından çok kullanılıyordu (yk. bk.). Bununla beraber Câhiliye devrinden zamanımıza yazılı bir eser intikal etmemiştir. Hîre meliki en-Nu‘mân b. el-Münzir'in (580-620) büyük şairlerin şiirleriyle mensup olduğu hânedandan gelmiş şahsiyetler ve kendisi hakkındaki methiyeleri toplatıp yazdırdığına ve bu mecmuanın I. (VII.) yüzyılın ortalarında ele geçtiğine, hatta Kûfeli âlim ve

râvilerin bu mecmuadan faydalandıklarına dair bir rivayet vardır.

Kısaca, İslâmiyet'ten önceki Arap edebiyatından, bu münferit teşebbüslerin mahsulü gibi görünen eserlerden başka yazılı edebî metnin intikal edip etmediğini bilmiyoruz. Edebî mahsullerin tedvînine Hulefâ-yi Râşidîn devrinde başlanmış ve bu hareket sistemli olarak kütüphanelerin de doğduğu Emevîler devrinde diğer sahalardaki tedvîn ve telif hareketlerine müvazi olarak devam etmiştir.

Yukarıda zikredilen ve yalnız bir şairin manzumelerini nakil ve rivayet eden râvileri, bir kabilenin bütün şairlerini, hatta bütün Arap şairlerinin eserlerini ezberleyip rivayet eden "râviye"ler yani büyük râviler takip etmiştir. Hammâd (ö. 156/773), el-Mufaddal ed-Dabbî (ö. 170/786) ve Halef el-Ahmer (ö. 175/791) gibi büyük ve âlim râvilerin sözlü ve yazılı kaynaklardan topladıkları malzemeyi kendileri veya talebeleri tesbit etmiştir.

Bu rivayet, derleme ve tedvîn faaliyetlerinin yanı sıra, çoğu zaman aynı mecrâda akan gramer ve lugat çalışmaları, isimlerini eski kaynaklardan, bu arada bilhassa İbnü'n-Nedîm'in III. (IX.) yüzyılın sonlarına kadar yazılmış Arapça eserleri tanıtan el-Fihrist (telifi: 377/987) adlı kitabından öğrendiğimiz, fakat pek azı günümüze kadar muhafaza edilebilmiş bulunan eserlerin yazılmasını sağlamıştır. Bunlar muhtelif şairlerin şerhli veya şerhsiz divanları, bir kabileye mensup şairlerin eserlerini bir arada toplayan mecmualar ile muhtelif şairlerden seçilmiş şiir mecmuaları, şairler hakkında biyografik bilgi ve şiirlerinden örnekler veren eserler vb.dir.

d) Ebû Amr eş-Şeybânî (ö. 213/828) ve es-Sükkerî (ö. 275/888) gibi âlimlerin, herhangi bir kabileye mensup şairlerin eserlerini toplayan büyük mecmualar tipindeki çalışmaları günümüze kadar gelebilmiş değildir. Bu tarz çalışmalardan sadece Hüzeyl kabilesi şairlerine dair bir tek numune kalmıştır.

Divanların yanında mühim bir yer alan, muhtelif şairlerden seçilmiş şiir mecmualarının en tanınmışı, eski Arap şiirinin en güzel kasidelerinden seçilmiş olup kazandığı rağbet ve şöhretin neticesi, muhayyile mahsulü birtakım rivayetlerle nakledilen Hammâd er-Râviye'nin derlemiş olduğu el-

Muʿallakāt'tır. Bu eser umumiyetle, şerhli veya şerhsiz, yedi (bazan on) kasideden ibaret mecmualar halinde intikal etmiştir ve ihtiva ettiği kasideler Câhiliye devrinin şu şairlerine aittir: İmruülkays,Tarafe, Züheyr, Lebîd, Amr b. Külsûm, Antere (veya el-Hâris b. el-Hillize), en-Nâbigatü'z-Zübyânî (veya el-A'şâ). Bazan bunlar arasında Abîd'in bir kasidesine de yer verilir.

Bu tip eserlerin en mühimleri, el-Mufaddal ed-Dabbî'nin Mufaddaliyyât'ı, el-Asmaî'nin el-Asmaʿiyyât'ı ile Ebû Zeyd el-Kureşî'nin yedişer kasidelik yedi bölümünden ilki el-Muʿallakāt'a ayrılmış bulunan Cemheretü eşʿâri'l-ʿArab'ıdır. Mecmua şeklindeki eserlerden bazılarında da şiirlerin mevzulara göre tasnif edildiği görülür. Bu tarzda tertip edilmiş mecmuaların ilki, aynı zamanda muhdes şairlerin belli başlılarından biri olan Ebû Temmâm'ın (ö. 232/846) Kitâbü'l-Hamâse'sidir. Bu eser Câhiliye devrinden Emevîler'in sonu, Abbâsîler'in başlarına kadar gelmiş ve çoğu milâdî 650 yılından önce yaşamış şairlere ait parçaları ihtiva eder. Ebû Temmâm'ın daha az bilinen ve daha güç şiirlerden gene aynı tarzda tertip ettiği el-Vahşiyyât adlı bir eseri daha vardır. Bunları birbirinden ayırmak için ikincisine el-Hamâsetü's-sugrâ denmiştir. el-Arabiyye'nin en güvenilir numuneleri arasında yer alan ilk eserin bölümleri, bazı eski müelliflerin kitaplarında olduğu gibi, "büyük bab, kısım" mânasında "kitâb" başlığını taşır. İlk babı "Kitâbü'l-Hamâse" (yiğitliğe, bahadırlığa dair şiirleri ihtiva eden bölüm) başlıklı olduğu için bu adla anılan eser, daha sonraları tertiplenen bazı mecmualara örnek teşkil etmiş ve âdeta bir antoloji nevinin doğmasına yol açmıştır. Nitekim aynı asrın şairlerinden el-Buhtürî (ö. 284/897) ve daha sonra birçok müellif, hemen hemen aynı ad altında bu tarz mecmualar tertip etmişlerdir. Yukarıda anılan ilk şiir mecmualarında manzumelerin bütünü verilirken bu eserlerde bir bütünün en güzel parçaları seçilmiş ve bazan bölümün mevzuu ile ilgili tek bir beyitle iktifa edilmiş, bazan uzun bir şiirin muhtelif parçaları, bunlara birinci derecede hâkim olan fikirlere göre ayrı ayrı yerlere konulmuştur.

Arap şiir tarihinin en mühim kaynaklarından biri de, umumiyetle ilk numuneleri tabakātü'ş-şuarâ, ahbâru'ş-şuarâ, kitabü'ş-şi'r ve'ş-şuarâ, mu'cemü'ş-şuarâ veya bunlara yakın bir ad taşıyan, sonraları daha değişik isimler altında telif edilen eserlerdir. Şairleri devirlerine, değerlerine ve bazan da alfabetik olarak adlarına göre tertip eden bu eserler, ihtiva ettikleri

biyografik bilgi ve tenkidî mülâhazalarla zikredilen şiir mecmualarından birçok bakımlardan ayrılıyorsa da ihtiva ettikleri bol metinlerle onlara en çok yaklaşan teliflerdir.

Bu sahada yazılmış ilk eserlerden bugün elimizde bulunanların başlıcaları, İbn Sellâm el-Cumahî'nin (ö. 231/846) Câhiliye devri şairlerinden Emevîler'in sonuna kadar geçen devrede yetişmiş şairleri içine alan Tabakātü'ş-şuʿarâʾ adlı eseri, şair halife İbnü'l-Muʻtezz'in (ö. 296/908) Abbâsî devrinde yetişen şairler hakkında en mühim eserlerden biri olan Tabakātü'ş-şuʿarâʾi'l-muhdesîn'i, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889), şiirin ve şairliğin mahiyeti hakkında günümüzde bile değerini koruyan fikirler ihtiva eden çok ehemiyetli uzunca bir mukaddimeden sonra, başlangıçtan III. (IX.) yüzyılın ortasına kadar gelen şairlerin hal tercümelerine dair bilgiler ve şiirlerinden parçalar veren ve tarzının en karakteristik numunesi olan eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ isimli eseridir. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin (ö. 356/967) tarih ve kültür tarihi bakımından olduğu kadar, başlangıçtan III. (IX.) yüzyıla kadar gelen devrenin edebiyat tarihi için de emsalsiz bir kaynak olan Kitâbü'l-Egānî'si de burada zikredilmelidir. el-Merzübânî'nin (ö. 384/994), bu gruptaki eserlerden olup şairleri isimlerine göre alfabetik olarak sıralayan ve kısmen günümüze kadar muhafaza edilmiş bulunan Muʿcemü'ş-şuʿarâʾ adlı eseri de bu cümledendir.

es-Seâlibî'nin (ö. 429/1037) pek bol sayıdaki eserlerinin birçoğu, bilhassa hicrî IV. (X.) yüzyıl ile V. (XI.) yüzyılın başlarına ait geniş ve rakipsiz malzemeyi ihtiva eder. Bu müellif, Yetîmetü'd-dehr'inde muasırları ile kendisinden bir evvelki neslin şairlerini, Hârizm, Horasan, Sicistan'dan Endülüs'e kadar memleketlerine göre gruplandırarak zikreder ve hal tercümelerine dair kısa bilgilerle birlikte şiirlerinden bol numuneler verir. Yetîmetü'd-dehr, bizzat müellifin, daha sonra da başkalarının yaptığı zeyilleriyle bilhassa İran, Horasan, Mâverâünnehir gibi İslâm dünyasının doğu ülkelerinde gelişen Arap edebiyatının rakipsiz kaynağı olmuştur.

Bunların yanında başta gramerler, lugatlar ve diğer filolojik eserlerden, şiir tenkit ve tahliline dair teliflerden, "edeb"e dair kitaplardan tarihe ve tefsirlere kadar çok çeşitli sahalardaki eserler farklı ölçülerde eski şiirin intikaline hizmet etmişlerdir.

Bununla beraber daha İbn Sellâm el-Cumahî, zamanında eski şiirin büyük kısmının zayi olduğundan yakınır (Tabakātü'ş-şuʿarâʾ, s. 23). Kalan kısmın derlendiği eserlerden de yine pek azı günümüze kadar gelebilmiştir. Bu eserlerden bize kalabilen kısmının kaybolana nisbetini anlamak için Ebû Amr eş-Şeybânî'nin seksen küsur kabilenin şiirlerini topladığı mecmualardan bugün elimizde hiçbirisinin bulunmadığı, bu âlimin ve daha başkalarının çalışmalarına dayanarak es-Sükkerî'nin tedvîn ettiği, herhangi bir kabilenin bütün şairlerinin şiirlerini ihtiva eden bu tarz mecmualardan günümüze sadece bir tanesinin kaldığını hatırlamak kâfidir.

e) Daha milâdî VI. yüzyıldan itibaren şairler sanatlarının en mühim malzemesi olan, gelişmiş ve lugat hazinesi son derecede zengin bir dile sahiptiler. Arap yarımadasında, yukarıda belirtildiği gibi, mevcudiyeti bilinen muhtelif lehçelere rağmen en eski numunelerinde de şairlerin umumiyetle müşterek bir şiir dili kullandıkları görülmektedir. Klasik Arapça'nın dayandığı, fasih kabul edilen edebî lehçelerden beslenmiş olan bu şiir dili, bilhassa lugat bakımından çok zengindi. Bu sebeple eski şairler eşya ve mevcudatı ifade ederken zihnin tasnife ve umumileştirmeye gidişini bildiren kelimelerden ziyade etraflarında müşahede ettikleri şeylerin muhtelif hal ve vaziyetlerdeki farklı görünüşleri için ayrı kelimeler kullanmışlardır. Onların dilinde bazı hayvanlar, tabiat unsurları ve eşyanın muhtelif hal, şekil ve evsafta olanlarına delâlet etmek üzere pek çok müstakil kelimenin ve bunların müterâdiflerinin bulunması bu yüzdendir. Çok kere bu vaziyet fiillerde de görülür.

Lahmî ve Gassânî saraylarından ve Hicaz'daki şehir hayatının kısmen hâkim olduğu, sanatkârların pek yadırgamadığı muhitlerden, İslâmiyet'i müteakip teşekkül eden daha medenî şehir muhitlerine giren şairlerin ister istemez eserlerinin muhtevasında olduğu kadar dillerinde de bir değişme oldu. Nitekim zamanla şairler lehçelerinden gelen, fazla yayılmamış, az kullanılan kelimeleri terkettiler, güç ve tekellüflü olandan, basit ve daha yaygın olana yöneldiler.

Eski şairler uzak bir mâzide gelişmiş hatta an'aneleşmiş bulunan nazım kaidelerini, şiirin esaslarını, tatbikî olarak öğreniyorlardı. II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısına kadar nazmı birtakım prensiplere bağlayarak izah eden nazarî bir kaynak yoktu. Nazım tekniğini sistemli bir bilgi haline getiren el-

Halîl olmuştur (bk. ARÛZ).

Arap nazmının en küçük nazım parçası beyittir. Kadîm devirden beri bir beytin şekilce olduğu gibi mânaca da bir bütün teşkil etmesi âdeta bir zaruretti. Bu husus şairi, fikrini mahdut bir hüküm çerçevesi içinde ifadeye ve teksife zorlamıştır. Bu kaidenin ancak bazı belli hallerde ve hususi ifade şekillerinde dışına çıkabilen şair için “tazmin” (bir hükmün, bir cümlenin beyitten taşması) kusur telakki edilmiştir. Eski şiirlerin beyit tertipleri birbirinden farklı rivayetlerle intikal etmesinin başlıca sebebi beyitlerin bu tarz yapısıdır. Bu telakki İran ve Türk şiirinde, bilhassa gazellerde daha kuvvetle yaşamıştır.

f) Câhiliye devrinde ve bu devrin şiir an‘anesinin devam ettiği I. (VII.) yüzyılın ilk yarısında birbirinden açıkça ayrılan iki nazım nevi vardı: recez ve kasîd. Recez, yapısı itibariyle diğerlerinden çok farklıdır. Arûzun yine aynı adı taşıyan bahriyle nazmedilir. Recezde bir beyit, mısra diyebileceğimiz iki şatrdan mürekkep değildir. Bir başka ifadeyle mısra uzunluğunda ve birbiri ile kafiyeli kısa beyitler halindedir. Arap şiirinin en eski şekli kabul edildiği halde Câhiliye devrinden pek az recez muhafaza edilebilmiştir. Çünkü bu şekil, deveci ezgileri (hıdâ veya hudâ), savaşçıların birbirlerine meydan okumaları, kadınların muhariplere serzenişleri, ninnileri vb. gibi âni ilhamların irticâlen ifadesinde kullanılırdı. Bunlar umumiyetle kısa şiirlerdi. en-Nâbiga, Züheyr, Antere, Tarafe, Alkame gibi birçok büyük şairde receze tesadüf edilmez. Başlangıçta yüksek sanat şekli sayılmayan recezi, kaside tipinde dâhilî planı olan uzun şiirler haline kavuşturan şair el-Ağleb b. Cüşem el-İclî (ö. 21/642) olmuştur. Bu yeni tip recezlere urcûze denmiştir. Sonraları gittikçe rağbet gören bu tarz bazı sanatkârların eserlerinde büyük ölçüde yer aldı; hatta zamanla, el-Accâc (ö. 97/715-16) ve oğlu Ru’be (ö. 145/762) gibi ilhamlarını yalnız urcûzelerle terennüm eden râcizler (recez şairleri) yetişti. Diğer taraftan bu şekil mahallî dil unsurlarını bol ve rahat kullanma an‘anesine de bağlı kalmıştır. Bu sebeple recezlerde nâdir kelimelere çok yer verilmiştir.

Recezin eriştiği bu parlak devir uzun zaman devam etmedi. Abbâsî devrinin başlarından itibaren bu şeklin kullanış sahası âdeta sınırlanarak hikâye, fıkra, tasvir, öğretici eserler vb. gibi bazı mevzulara tahsis edildi. Bununla beraber urcûze, başta mesnevi olmak üzere bazı ehemmiyetli nazım

şekillerinin doğmasını sağladı. Mesnevi şekline Arap şiirinde müzdevic şiir veya müzdevice denmiştir. Urcûzelerin birer mısra uzunluğundaki kısa beyitlerinin ikişer ikişer kafiyelenmesinden ibaret olan müzdevice, uzun manzumelerin yazılabilmesine imkân vermiştir. Mesnevi şeklinin öteden beri eski İran şiirinden geldiği söylenirse de bu nazım şeklinin Arap edebiyatında tabii bir gelişme ile doğduğunu gösteren deliller vardır. Nitekim daha Câhiliye devrinde mevcut olduğu anlaşılan bu şekil, hicrî II. asrın ilk yarısında hayli yaygındı (N. Çetin, Eski Arap Şiiri, s. 68-69). II. (VIII.) yüzyıldan itibaren rağbet görmeye başlayan bu tarz, Ebû Nüvâs (ö. 198/813), Ebü'l-Atâhiye (ö. 211/826), İbnü'l-Mu'tez gibi muhdes şairlerin eserlerinde yer almıştır. İbn Abd Rabbihi'nin (ö. 328/940), Endülüs Emevîleri'nden III. Abdurrahman b. Muhammed'in 301-322 (913-934) yılları arasındaki gazâ ve fetihlerine dair 445 beyitlik şiiri, bu tarzın tarihî-destanî mevzularda Firdevsî'nin (ö. 416/1025) eserinden önce de kullanıldığını göstermesi bakımından mühimdir.

Şiir için kullanılan eski tabirlerden kasîd ise, ikişer mısra (şatr) uzunluğunda ve birbiri ile kafiyeli beyitlerden müteşekkil, tam ve meczû* vezinlerle nazmedilen manzumelere delâlet etmiştir. Aynı kökten iştikak eden kaside, kasîd şeklinde fakat uzun bir şiir olup sadece şekle ait bir hususiyeti değil, aynı zamanda muayyen mevzuların dâhilî bir tertip ve nizam içinde işlenmesini de gerektiren bir edebî nevidir. Arap şiirinin en eski numunelerinde yüksek sanat eserleri bu tarzda söylenmişlerdir. Kasidenin tabii bir gelişme sonunda zamanla kazandığı bu plan başlangıçta kati değildi. İslâmî devrin ilk şairleri ve daha sonra nazariyatçılar kasideyi, eski bedevî şairlerin tasvir unsuru olarak kullandıkları tabiat ve eşyaya göre sınırlandırarak şekil ve muhteva planı bakımından sert hükümlere bağladılar. Bununla beraber hayatı ve tabiatı seleflerinin çizdiği tablolarında görmek ve onların benzerlerini vermek isteyen sanatkârların yanı sıra, başlangıçta karşılaştıkları yadırganmalara rağmen Ebû Nüvâs, Ebü'l-Atâhiye ve el-Mütenebbî gibi kasidenin iç yapısını ve muhtevasının unsurlarını arzu ve mizaçlarına göre değiştirenler de kendilerini büyük sanat güçleri sayesinde kabul ettirdiler.

Klasik kasidenin iç yapısı, muhteva planı ekseriya üç merhalelidir. Şiire, terkedilmiş bir konak yerinin (talel, çoğulu atlâl) tasviriyle başlayan şair, birinci kısımda ayrılık ve hâtıra temleriyle sevgilisinden ve aşkından

bahseder. Nesib denen bu kısmı, çölde geçen uzun, yorucu, tehlikeli bir yolculuğun ve şairin bu yolculukta bindiği devenin, rastladığı bir çöl hayvanının tasviri takip eder. Üçüncü kısım kasideye hüviyetini veren asıl mevzua (medih, hiciv vb.) ayrılır. Daha milâdî VI. yüzyılın başlarında klasik kasidenin bu iç planı şiirde gelenek haline gelmiş bulunuyordu.

Eski şairlerden kaside gibi dâhilî bir planı olmayan kısa manzumeler de intikal etmiştir. Bunların bazıları uzun şiirlerden kalmış parçalardır. Fakat bir kısmının aslında da böyle kısa şiirler olduğu sanılmaktadır. Nitekim sonraları da aşkî, dinî, felsefî vb. bir mevzuu işleyen kıtaların söylenmesine devam edilmiştir. Kasidenin nesib kısmından ayrı, müstakil aşk şiirleri nazmetmeye tegazzül denirdi. İran ve Türk edebiyatlarındaki mânasıyla gazel Arap şiirinde yoktur. Bu tarz, klasik şeklini İran edebiyatında kazanmıştır.

Hârûnürreşîd zamanında bir câriye halk dilinde şiirler söyleme modasını açtı. Ayrıca bend mânasında kıtalardan mürekkep nazım şekilleri doğmaya başladı. Bağdat'ta bilhassa ramazan gecelerinde halk diliyle söylenen şarkılar kıta şeklinde idi. Bu kıtalardan kurulu şekiller Endülüs'te büyük gelişme gösterdi. Muhtelif şekilleri bulunan muvaşşahlar ve İbn Kuzmân'ın edebî neviler arasına yükseltmek istediği zecel bu cümledendir. Bu hareketler nazmı şekil bakımından zenginleştirirken klişeleşen eski şiir dilinin sert kayıtlarını da yumuşatıyordu.

g) Eski Arap şairi ilhamını ifadeye müsait ruh halini idrak ettiği zaman teferruata kadar inen bir müşahede kudretine sahip gözlerini iç âlemine değil müşahhas âleme çeviriyordu. Zamanla bu davranış oldukça değişti. Şairler yine hâricî âlemden aldıkları ilhamı, seleflerinin eserlerinden seçilmiş unsurları, birtakım ince ve muayyen hendesî nisbetlerle tanzim suretiyle inşâ ettikleri kendi sanat dünyalarında işleyip ifade edebilmek için gözlerini dışarıya kapamayı tercihe başladılar.

Gerçek sanatın her devir ve muhitteki tezahürlerinde olduğu gibi eski Arap şiirinde de zemini beşerî duygular teşkil ediyordu. Pek tabii olarak zaman ve muhite bağlı birtakım âmiller bu duyguların hem tezahürlerini, hem de ifade tarz ve şekillerini hususileştirmiş, onlara kendi aralarında öncelikler vermişti. Bu arada Câhiliye devri şairinin cemiyette işgal ettiği yer, onun

sanatının mevzuunda çok müessir olmuştur.

Klasik Arap şiirinin belli başlı mevzuları şunlardır: Övme (medh) ve övünme (fahr), mersiye söyleme (risâ'), hicvetme (hicâ), kadından ve aşktan bahsetme (nesib, tegazzül, teşebbüb), özür, af ve şefkat dileme (i'tizâr, isti'tâf), tasvir (vasf, teşbih), yiğitlik, kahramanlık, bahadırlık (hamâse), ayrıca zühd, edeb ve hikem, kadın ve şaraba vb. dair hafif mevzular (mülâh ve lehv).

Bunlardan ilk üçü klasik kasidenin en mühim mevzularıydı. Methedilen şahsın övülecek vasıfları, taşıdığı taç, ziynet gibi ârızî şeyler değil cesaret, kahramanlık, cömertlik, himaye ve yardım, hissiyâtına hâkim olma (hilm) vb., daha sonraları bilhassa adalet, iffet gibi zâtî meziyetleridir. Fahrın esaslarını da aynı sıfatlar teşkil eder. Şair şahsı, cedleri ve kabilesiyle övünürken bu sıfatların tezahürlerini sayıp dökerdi. Böylece muhitin en çok ehemmiyet verdiği iki şey, cesaret ve cömertlik, şiirde büyük bir yer işgal etmişti. Yiğitlik, kahramanlık şiirlerine, garipleri sofraya davet için çöl gecelerinde yakılan ateş temleriyle cömertliği işleyen manzumelere eski şiir mecmualarında müstakil bablar ayrılması bu yüzdendir. en-Nâbigatü'z-Zübyânî'nin içten bağlı olduğu hâmisine özür dilemek için söylediği meşhur kasideleri i'tizâr nevinin ilk örnekleri sayılmıştır. Esas noktalarında medihle birleşen bu şiirlerin müstakil bir nevi haline gelerek devam etmesinde, her halde en-Nâbiga'nın büyük sanat kudreti âmil olmuştur. Ona bu tarzda, sonraki şairlerden yalnız el-Buhtürî'nin erişebildiği kabul edilir.

Risâ' da ölümü üzerine acı duyulan bir kimsenin yukarıda anılan sıfatlarla övülmesidir. Bu tarz şiirlerde ekseriya kadın şairler temayüz etmiş, bir taraftan gidene ağlarken diğer taraftan yakınlarını onun intikamını almaya çağırmışlardır.

Hicvin en eski şekli muhtemelen irticâlî recezdi. Kaside şeklindeki hicivlerin dâhilî planı nesib-hiciv veya nesib-hiciv-fahr şeklindedir. Yerilen, hakaret edilen şahısta sayılan sıfatlar korkaklık, cimrilik vb. gibi medih ve fahrdakilerin zıddıdır. Hicvin içtimaî hayatla çok sıkı bir bağı vardı. İki şahıs veya zümrenin düşmanlık ve mücadelesinde kullanılan bu en korkunç silâhın hedefi şeref ve haysiyetti. Bu silâh mukabeleyi de gerektiriyordu. Nakıza da (çoğulu nakaiz) bu arada zikredilmelidir. Şairlerin birbirlerine

nazîreler şeklinde söyledikleri bu hicivler daha Câhiliye devrinde de mevcuttu; fakat en meşhur numuneleri Emevîler devrinde Cerîr ile el-Ferezdak ve el-Ahtal mücadelesinin hâtıralarıdır.

Aşk şiirlerini, yukarıda işaret edildiği gibi, kasidenin bir parçası olan nesib ile kadınlara düşkünlükten ve aşktan bahseden manzumeler teşkil ediyordu. Câhiliye devri sanatkârları bu mevzuda umumiyetle gerçekçi ve bazan pervasızdırlar. Daha sonra en çok değişen hususlardan birisi aşk telakkisi ve onun ifade tarzı olmuştur. Daha Emevîler devrinde bu mevzu, kasideyi asıl gayeye sevkeden bir vesile olmaktan kurtularak bir kısmı bedevî, diğer bir kısmı şehirli iki grup sanatkârın eserlerinin asıl rengini teşkil etti: Cemîl, Küseyyir ve Kays b. el-Mülevvah'ın temsil ettikleri temiz, hazin ve ulvî aşk, tasavvufî eserlerde ve romantik hikâyelerde geliştirildi. İbn Ebî Rebîa gibi şehirliler ise yeni şehir hayatının zevke bağlı maddî aşkını şuh bir ifade ile terennüm ettiler.

Tasvir de kasideye bağlı olup eskiden beri mevcuttu. Tasvirî parçalar arasında tabiat, çöle mahsus av hayvanlarının, bedevî hayatında mühim yeri olan deve vs. nin, çok defa zengin ve güç bir lugat malzemesiyle yapılmış en ince teferruata kadar inen tasvirleri vardır. Bunlarda bugün gerçek şiirin zevkini bulmak zordur. Bununla beraber bazan hareket halinde tabiat ve hayat levhalarının pek canlı ifadelerine de rastlanır.

Câhiliye devri şiirinde din az ve müphem bir yer tutar. Bunun yerini, mükemmel insan tipinin hasletlerinden bahseden edebe ait parçalarla ölüm karşısında beşerin aczini ifade ve hayat tecrübelerini aksettiren öğütler, hikemî sözler alır. Dünyevî hazları terk ile Allah'a yönelişi (zühdü) anlatan şiirler sonraları sık sık işlenmiştir. Tasavvufî şiirler ise ancak Ömer b. el-Fârız'ın (ö. 632/1235) eserlerinde ilk büyük mümessiline erişebilmiştir.

Nihayet II. (VIII.) yüzyıldan itibaren divanlarda ayrı bir bölüm teşkil edebilecek kadar yer alan şarap şiirleri ile av şiirleri de bu arada zikredilmelidir. İlk defa Ebû Nüvâs'ın divanında müstakil bir bab olarak görülen av şiirlerinin çoğunda av köpeği, doğan ve at tasvir edilmiştir. Eski bedevî şairlerde de yaban öküzleriyle (bakar vahşî) av köpeklerinin mücadelesi sahnelerinin tasviri görülürse de Ebû Nüvâs'ta bulduğumuz ve sonra İbnü'l-Mu'tezz'in geliştirdiği tarz yeni bir başlangıç sayılmaktadır.

Arap şiirinde İslâmiyet'ten önce ve onu takip eden birkaç yüzyılda işlenen mevzuların temlere kadar inen teferruatlı bir listesini örnekleriyle birlikte, meselâ el-Buhtürî'nin el-Hamâse'sinde, Ebû Hilâl el-Askerî'nin Dîvânü'l-meʿânî'sinin bab ve fasıllarında, es-Seâlibî'nin bölümleri mevzulara dayanan mecmualar şeklindeki eserlerinde vb. görmek mümkündür.

Yukarıda inkişafına temas edilen ve belli başlıları anılan nazım şekillerine IV. (X.) yüzyıldan itibaren ilâve edilen İran menşeli rubâî de (veya dûbeyt) anılırsa Arap şiiri, gerek şekil gerekse muhteva bakımından kayda değer bir değişikliğe uğramaksızın hemen hemen XIX. yüzyıla kadar devam etmiştir.

3. a) Araplar arasında nazmın yanında nesir de bir sanat olarak çok eskiden beri işlenmiştir. Fakat eski Arap nesrinden şiire nisbetle çok az yâdigâr kalmıştır. Çünkü nesir, bir dereceye kadar aynen muhafaza ve tekrarını gerektiren nazım kadar bozulmalara karşı dayanıklı değildir. Bununla beraber kalan örnekler, daha İslâmiyet'ten önce kelimelerin seçilişinden ifade tarzına kadar bazı zevk ve sanat endişelerinin mahsulü olmakla konuşma dilinden ayrılan bir edebî nesrin birkaç yönde gelişmiş bulunduğunu göstermektedir.

Bu eski örneklerin başında atasözlerine benzeyen darbımeseller gelir. Her atasözü darbımesel, daha doğrusu mesel değildir. Mesel (çoğulu emsâl), "kıssa, hikâye" demek olup Türkçe'ye masal şeklinde geçmiştir. Darbımesel ise bir hal veya hadiseye uygun mesel (kıssa, hikâye) getirmek, anlatmaktır. Cereyan etmiş veya benzeri yaşanabilir hayalî bir kıssa, ekseriya ne gibi neticeler doğurabileceğini anlatmak için nakledilir.

Şu halde bir meselde mutlaka bir kıssa ile çoğu zaman kıssanın sonunda yer alan ve onun ana fikrini ifade eden, kıssayı hatırlatmaya kâfi gelebilecek bir cümle, hatta bazan tabir şeklinde yaşayacak olan bir ibare bulunur. Kıssa bilindiği için yalnız bu ibare söylenir. Çoğu temsil, teşbih ve mecaza dayanan bir i'câzın hâkim olduğu bu sözler bir hükmün, bir fikrin kısa bir cümlede tam tesirli ifadesini sağlayan bir üslûbun örneği olmuştur.

Emsâl, lugat ve gramer bakımından taşıdığı ehemmiyet, bazılarının tarihî hadiselere ve mühim şahsiyetlere bağlı olarak doğmuş olması, bir kısmının

alelâde hayatla ilgili olmakla beraber her zaman karşılaşılabilecek hadiseleri ve karakterleri mizah ve hiciv unsurlarıyla, bazan ibret ve nasihat telkin eden hikemî bir eda ile ifade etmeleri gibi hususiyetleri sayesinde daima alâka uyandırmıştır. Bu sebeple Araplar emsâlin tedvînine çok eski bir tarihte başlamışlardır. Nitekim bir rivayete göre Câhiliye şairlerinden Bişr b. Ebî Hâzim'e isnad olunan bir beytin ikinci satırını teşkil eden bir mesel, anonim kabile divanlarından olduğu anlaşılan "Benû Temîm'in kitabı"nda bulunmuştu (bk. AHBÂR). Milâdî VII. yüzyılın başlarında yazılı olarak mevcut olduğu anlaşılan Mecelletü Lokmân'da her halde temsilî kıssalarla veciz sözler vardı. Bununla beraber İslâmî devrede emsâle ait eser verdikleri tesbit edilebilen şahsiyetler, Halife Muâviye zamanında bilgilerine başvurulan ensâb âlimi sahâbî Suhâr el-Abdî ile Yemenli ahbâr âlimi Abîd b. Şeriyye ve bunlarla muasır olan İlâkatü'l-Kilâbî'dir. Muhtelif mevzulardaki eserlerin birçoğunda emsâle hususi bir bölüm ayrılmış, ayrıca müstakil eserler tertip edilmiştir. Darbımesellerin izahı sırasında nakledilen kıssalarla hikâye üslûbunun da gelişmesine yardımcı olan, bu sahada yazılmış mevcut ve müstakil eserlerin belli başlıları, el-Mufaddal ed-Dabbî'nin Emsâlü'l-ʿArab, Ebû Ubeyd el-Herevî'nin (ö. 223/837) daha önceki eserlerin muhtevasının terkibi mahiyetindeki Kitâbü'l-Emsâl'i, el-Mufaddal b. Seleme'nin (ö. 291/904) el-Fâhir adlı eseri, İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 328/940) ez-Zâhir'i, Hamza el-İsfahânî'nin (ö. 351/962 [?]) ed-Dürretü'l-fâhire'si, Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö. 400/1009'dan sonra) Cemheretü'l-emsâl adlı çalışması, Ebû Ubeyd el-Bekrî'nin (ö. 487/1094) yukarıda anılan ikinci eserin şerhi olan Faslü'l-kemâl'i, el-Meydânî'nin (ö. 518/1124) bu sahada en tanınmış eser olan Mecmaʿu'l-emsâl'i ile ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) el-Müstaksâ'sıdır.

Birtakım masalların ve bu arada bilhassa temsilî bir tarafı olan fablların da Araplar arasında eski bir mâzisi vardır. Ancak bunlar şiir ve darbımeseller gibi alâka görmemiş, bazı telmihler ve iktibaslar sayesinde pek mahdut ölçüde intikal edebilmiştir. Darbımesellerin menşeleri hakkında nakledilen hadise veya hikâyeler, şiirlerin hangi vesilelerle söylenmiş olduklarına ait rivayetler yanında nesrin gelişmesini hazırlayan daha büyük bir âmil, eyyâmü'l-Arab'a (Araplar'ın savaş günleri) dair rivayetlerdir. Çoğu Câhiliye devrinde, bir kısmı İslâm'ın ilk zamanlarında cereyan etmiş kabileler arası küçük veya büyük mücadelelerin bu vesilelerle söylenmiş şiirlerle birlikte nakledilen menkıbevî rivayetleri, semer denen gece

sohbetlerinin en renkli mevzuu idi. Araplar'a dair eski bilgiler (ahbâr) nakledenler ve daha sonra bu sahanın âlimleri eyyâmü'l-Arab hakkındaki rivayetleri topladılar. Meselâ Ebû Ubeyde (ö. 210/825), zamanına kadar gelen bilgileri, biri yetmiş beş, diğeri 1200 güne dair iki eserde toplamıştı. Bugün elimizde bulunmayan bu eserler sonraki âlimlerin çoğunun kaynağını teşkil etmiştir. Bir taraftan şiire, diğer taraftan tarihe olan sıkı alâkası sebebiyle muhtelif tipte eserlerde, meselâ Kitâbü'l-Eganî'de, eski şiir mecmualarının şerhlerinde dağınık halde verilen bu bilgilere el-ʿİkdü'l-ferîd (IV/X. yüzyılın ilk yarısı) gibi eserlerde hususi bablar ayrılmıştır. eş-Şimşâtî'nin (IV/X. yüzyılın son yarısı) Kitâbü'l-Envâr'ı, bir araya getirdiği rivayetler ve şiirlerle eyyâmü'l-Arab'a dair başlıca kaynaklardan biridir.

b) Her toplulukta olduğu gibi Araplar arasında da çok eskiden beri birtakım menkıbeler, masal ve hikâyeler anlatılmakta idi. Bunların bilhassa bahsedilen gece sohbetlerinde ayrı bir yeri olmalıdır. Bu an'ane devam etmekle beraber İslâmiyet'in doğuşundan sonra halka hatta orduda askerlere ahlâk ve şecaat telkin eden menkıbeler, eski peygamber kıssaları anlatan kussâs (kıssacılar) vazifelendirilmişti. Hikâye tarz ve üslûbu, eski bir an'anenin devamı olarak ve sözlü yolla devam ederken İslâm'ın yayılışıyla Araplar'ın daha yakın temas kurdukları yabancı kaynaklardan da beslenmek imkânını buldu. Nitekim İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist'inden (8. makale) öğrenildiğine göre daha IV. (X.) yüzyılın son yarısında hikâye ve masal tarzına girebilecek kitapların sayısı 200'ün üstündeydi ve bunların arasında Hezâr Efsâne, Kitâbü Sindbâdi'l-hakîm, Kelîle ve Dimne ve yine kahramanları hayvanlar olduğu anlaşılan hikâyeler, Pehlevî dilinden tercüme edilen İran veya Hint kaynaklı eserler ile Yunanca'dan tercüme edilenler vardır. Arap menşeli ve çoğu belli şahısların maceraları etrafında teşekkül etmiş aşkla ilgili hikâyelerse anılan yekünün yarısını geçmektedir. Bunlardan biri, bütün İslâmî edebiyatların müşterek klasik mevzularından olan Mecnûn ve Leylâ'dır. Daha Arapça'ya çevrilmeden önce el-Mes'ûdî'nin de (ö. 345/957) bahsettiği Hezâr Efsâne'nin (bin masal) içine aldığı hikâyelerin neler olduğunu açıkça bilmiyoruz. Ancak İbnü'n-Nedîm'in kısaca naklettiği çerçeve hikâyenin kadrosu içinde gelişen Elf leyle ve leyle (binbir gece) masalları tarzının, bütün edebiyatlarda mevcut sayılı şaheserleri arasında yer almıştır. Bu hikâyeler manzumesi kıssahanların dilinde şekillenip yayılırken bazı devir ve muhitlerde, meselâ önce Bağdat'ta daha sonra Mısır'da muhtelif kimseler tarafından muhtevaca

genişletilmiş, üslûp yönünden işlenmiş, nihayet milâdî XIV. yüzyılda hemen hemen son şeklini almış olduğu bugün mevcut rivayetlerinden anlaşılmaktadır. Uzun ve kısa iki ayrı Pehlevî versiyonu tercüme edilmiş, hatta daha III. (IX.) yüzyıldan önce Arapça'ya nazmen nakledilmiş olan Kitâbü Sindbâd'da, gerek müstakil rivayetler şeklinde gerekse Binbir Gece içerisinde zamanımıza kadar gelmiştir.

c) Uzun zaman destanî rivayetler halinde muhayyilelerde işlenerek yaşamış kahramanlık menkıbelerinin de sayısı az değildi. Bunların çok tanınmışlarından biri olan Sîretü ʿAnter'de (Anter'in hayat ve şahsiyeti) Câhiliye devri şairlerinden Antere'nin yiğit ve savaşçı bedevî şahsiyeti, İslâm'dan önceki Arap tarihine ait rivayetlerden İslâmî devirde Suriye, Irak, İran, Kuzey Afrika ve İspanya'daki fetihlere, Haçlı seferlerine kadar uzanan zaferler içinde yaşar. Birbirinden cazip, renkli ve heyecan verici maceraların Binbir Gece'de olduğu gibi yer yer şiirlerle süslenerek, akıcı, sürükleyici, hareketli bir tahkiye üslûbuyla anlatıldığı bu uzun eser, dünyanın en büyük kahramanlık destanlarından biri sayılmaktadır. Bu nevi edebî mahsüller içerisinde halk arasında ve edebî çevrelerde daha yaygın olan Seyf b. Zîyezen'in destanî menkıbesi, Güney Arabistanlı bir prensin İslâmiyet'ten önce Habeşistanlılar'a karşı mücadelesinin hikâyesi olup aşağı yukarı IX. (XV.) yüzyılda Mısır'da teşekkül etmiştir. İslâmî devir kahramanları ve tarihî hadiselerin hayalî masal ve menkıbe unsurlarıyla kaynaşmasından doğan destanî romanların en mühimi ise, Emevîler'in II. (VIII.) yüzyıl ortalarında Bizans'a karşı açtıkları seferlerde ün kazanmış kumandanlarından Abdullah el-Battâl'ın şahsiyeti etrafında teşekkül etmiştir. Onun menkıbeleri, gene bir destanî kahraman olan Zâtü'l-Himme'nin (veya Zülhimme) şahsiyetiyle birleşmiş olan şekliyle VI. (XII.) yüzyılın ortalarından beri okunuyordu. Türkler arasında Seyyid Battal Gazi diye tanınan ve çok benimsenmiş bu İslâmî kahramanın tarihî-menkıbevî romanının Türkçe'de VI. (XII.) yüzyıldan beri mevcut olduğu anlaşılmaktadır.

ç) Görüldüğü gibi bahsedilen eserler, isimleri bilinmeyen bir hatta birkaç şahsın kaleminden geçmiş olsalar bile, çoğu esas itibariyle konuşma dilinden, kıssahanlarının üslûbundan tamamen ayrılmamışlardır. Müellifleri veya mütercimleri bilinen hikâye tarzındaki eserlerden biri Kelîle ve Dimne tercümesidir. Bu Hint menşeli meşhur eser Pehlevî tercümesinden Süryânî

diline ve Arapça'ya çevrilmişti. Pehlevî dilinden daha birçok eserler tercüme ettiğini bildiğimiz Ebân b. Abdülhamîd'in (ö. 200/815-16) Arapça manzum tercümesinden sadece bazı kısa parçalar kaldı. Fabl tarzının bu eşsiz numunesi, çok eski bir Süryânî diline yapılmış tercümesi, hatta Sanskritçe versiyonları bulunmasına rağmen İbnü'l-Mukaffa'ın (ö. 142/759 [?]) Arapça tercümesine bağlı olarak çok eski bir tarihten itibaren bütün dillere çevrildi, Doğu ve Batı edebiyatlarında büyük tesirler bıraktı ve benzerleri kaleme alındı. İbnü'l-Mukaffa'ın tercümesi Arap nesrinde, yalnız tahkiye üslûbundaki başarısıyla değil birtakım fikir silsilelerini kolaylıkla ifade eden sade, sağlam üslûbuyla da bu nesrin tekâmülünde bir merhale sayılır.

d) Klasik dilin hudutlarının teşekkülünde Kur'an ve hadisin rolüne yukarıda işaret edilmişti. Cümle yapısında ideal modelleri verişi yanında üslûbunun tahliline dair erken devirde başlayan çalışmalarla Kur'an bedî, beyân ve belâgatın en ince noktalarına kadar araştırılmasına uzanan bir gayrete yol açmıştır.

Hz. Peygamber'in mektupları ve hutbeleri, muhtelif siyasî vesikaları da sağlam dil yapısıyla Kur'ân-ı Kerîm'i takip etti. İlk dört halifeden başlayarak Emevî ve sonra Abbâsî halifelerinin, aralarında el-Haccâc (ö. 95/713) gibi meşhur hatipler bulunan emîr ve valilerin, cuma günleri veya diğer vesilelerle irad ettikleri hutbe ve hitabelerden edebiyata değerli belâgat örnekleri kaldı. Bu arada eş-Şerîf er-Radî tarafından V. (XI.) yüzyılda tertip edilip Ali b. Ebî Tâlib'e isnad edilen Nehcü'l-belâğa'daki dinî siyasî hitabeler ve mektuplarla birlikte veciz hikemî sözler hiç değilse kısmen mevsuk olmalıdır.

Edebî nesrin hazırlanışı yolundaki büyük hamlelerin bir kısmı Emevîler devrinde gerçekleşmiştir. Bu devirde hikâye, hitabe vb. gibi neviler mâziden getirdikleri hususiyetlerle gelişirken çeşitli İslâmî ilimlerin doğmaya başlaması, eski bir idarî tecrübesi, gelişmiş bir ilim ve fikir mâzisi olan ülkelerle iç içe temas, Yunanca'dan ve Pehlevî dilinden yapılmaya başlanan tercümeler, Araplar'ın ve Arapça'nın yabancısı bulunduğu ilim şubelerinin kapılarının aralanması gibi hareketler, bir taraftan dilin muhtelif mefhumlarla zenginleştirilmesini sağlarken diğer taraftan yeni bir ilim ve fikir üslûbunun temellerini attı. Bu devirde artık kütüphane de kurulmuştu.

Emevîler'in kütüphanelerinde Kur'an'dan başka hadise, şiire, Araplar'ın ahbârına ait kitaplar yanında simyaya, astrolojiye, tıbba, hatta felsefeye dair olanlar vardı. Emevîler devrinde başlayan tercüme hareketleri Abbâsîler devrinde hareketli, sistemli, ciddi bir şekil aldı. Nitekim Halife el-Me'mûn zamanında (813-833) Bağdat'ta bir akademi mahiyetinde kurulan Beytülhikme, Sehl b. Hârûn gibi ediplerin idaresinde felsefe, riyâzî ve tabii ilimler gibi sahalarda Arapça'ya çevrilecek eserlerin tesbit ve teminiyle bunların ehliyetli mütercimlere taksimini, muhtelif tercümelerin dil ve üslûp birliğini sağlamakla vazifeli heyetleri, hatta böylece hazırlanan eserleri yazacak müstensihleri, mücellitleri içine alan bir müessese idi. Bu tarzda anonim denilebilecek pek çok tercüme yapılmıştı. Fakat muhtelif sahalarda ve çeşitli dillerden tercümeleri, aynı zamanda bizzat telifleri bulunan âlim mütercimlerin de sayısı çoktur. Meselâ bunlardan biri, el-Mütevekkil'in tabibi Huneyn b. İshak (ö. 260/873) olup Câlînûs, Hipokrat, Aristo, Eflâtun, Dioskorides ve Batlamyus'tan birçok eser tercüme etmişti. Onun oğlu İshak b. Huneyn (ö. 298/910), Sâbit b. Kurre (ö. 288/901), çeşitli sahalarda tercüme ve telifleri bulunan Kustâ b. Lûkā (ö. 300/912 [?]), büyük nâsir ve edip İbnü'l-Mukaffa', tıp ve eczacılıkla ilgili eserler nakletmiş ve hicrî II. asrın son yarısında yaşamış olan İbn Vahşiyye de bunlar arasındadır.

Başlıca Yunanca, Latince, Süryânî ve Pehlevî dilleri ile Hintçe'den yapılan bu tercümeler tıp, astronomi, fizik, kimya, nebâtat, hesap, geometri, felsefe, mantık, müzik, siyaset, edebiyat vb. sahalardaki eserlerdi.

Tanınan yeni bilgiler, açılan yeni ufuklar, münevverleri alâka duydukları yeni ihtisas sahalarına çekti. Muhtelif yönlerden gelen yeni bilgiler, müsait zemin buldukları İslâm medeniyeti çerçevesinde hızla serpilmek suretiyle Ortaçağ İslâm kültürünün esas unsurları haline geldi. Nitekim işaret edilen hazırlık devresinin sonlarında tercüme ve nakil hareketlerine müvazi olarak ilmî ve felsefî eserlerin telifi başlamıştı. Böylece eski kültürlere yeni bir medenî çevrede yaşama, yükselme ve gelişme imkânı veren ve antik kültürle Rönesans arasında sağlam bir köprü kuran büyük âlimler, mütefekkirler ve filozoflar birbirini takip etti. Bu yeni safhayı temsil eden ve eserleri bilhassa Batı'nın ilim dili olan Latince'ye çevrilen şahsiyetlerin belli başlıları şunlardır: Riyâzî ilimler tarihinin büyük sîması, cebirin babası, hey'ete (astronomiye), coğrafyaya dair değerli çalışmaları bulunan Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî (ö. 235/850 [?]); onun muasırlarından çok

cepheli bir âlim ve tabiat felsefecisi olan el-Kindî (ö. 256/870'ten sonra); Ortaçağ'larda Batı'da Alfraganus diye anılan ünlü hey'et âlimi el-Fergānî (ö. 247/861'den sonra); çalışmaları yine aynı sahaya büyük mesafeler kazandıran ve Batı'da adı Albumasar şeklinde yayılmış bulunan Ebû Ma'şer el-Belhî (ö. 272/886); büyük riyâziyeci ve tabip Sâbit b. Kurre; Ortaçağ'ların en büyük tabibi, kimyacı ve filozof Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî (ö. 313/925); Albatanius diye anıldığı Avrupa'da tesirleri çok büyük olan astronom el-Bettânî (ö. 317/929); İslâm felsefe mektebinin gerçek kurucusu, Batı'nın Alfarabius'u "muallimi sânî", felsefe ve mantığın yanı sıra riyâziye ve bilhassa mûsiki sahalarıyla da meşgul olmuş bulunan Türk asıllı meşhur el-Fârâbî (ö. 339/950); onun fikirlerine insicamlı ve sistemli bir bütünlük kazandıran büyük filozof, mantık ve tıp âlimi, Avrupa'nın Avicenna diye tanıdığı İbn Sînâ (ö. 428/1037); tabii ilimler, riyâziye, astronomi, coğrafya, jeoloji, jeodezi, eczacılık vb. gibi sahalardaki geniş bilgisi, ilmî tecessüsü ve araştırıcı zihniyetiyle ilim dünyasının ancak son asırlarda erişebildiği bir ilim adamı hüviyeti gösteren el-Bîrûnî (ö. 443/1051); felsefenin ve tasavvufun İslâmî düşünüş karşısındaki yerini ve değerini tayin eden, başta meşhur İhyâʾü ʿulûmi'ddîn'i olmak üzere eserlerinde, ilmî ihatasından sağlam ve berrak düşünüş tarzından gelen vuzuhla İslâmî kültürün muvazeneli, ölçülü bir terkibini veren büyük mütefekkir el-Gazzâlî vb.

e) Halifelerin ve valilerin kâtiplerinin elinde resmî hutbelerin üslûbuna dayanan bir nesir gelişmeye başlamıştı. Emevîler'in kâtiplerinden Abdülhamîd b. Yahyâ (ö. 132/750), bu resmî kitâbet tarzının ilk mühim sîmasıdır. Gerek sentaksı gerekse vokabüleriyle Araplar'ın eski hayatına bağlı olarak gelişmiş olan bir dilin, alışılmamış mevzuların ifadesini karşılaması çok maharetli bir ustalığı gerektiriyordu. İlk nâsirler bu güçlüğü yenmeye çalıştılar. Abdülhamîd, bilhassa İbnü'l-Mukaffa' ve onun ardından gelenler fasih dilin hudutlarında, sistemli bir fikrin ifadesini sağlayabilecek kolay gibi görülen fakat aslında çok güç bir nesir gerçekleştirdiler.

Hicretin ilk yüzyıllarında ortaya çıkan mensur eserlerin bir kısmı da zamanla kazandığı çeşitli mânalarıyla edebe (çoğulu âdâb) dair teliflerdir. Toplulukta örf ve âdet hükmünü kazanmış iyi hareket ve münasebet tarzları demek olan edep, bir taraftan ahlâk ve terbiye esasları, muaşeret bilgileri mânasını kazanırken diğer taraftan insanı üstün bir muaşeret seviyesine

yükseltecek bilgileri ifade etmeye başlamıştı. Böylece edebin münevver olabilmek için gerekli bütün bilgileri içine alan geniş mânasına bağlı olarak bir edebî nevi doğdu. Daha İbnü'l-Mukaffa'ın bazı eserlerinde (el-Edebü's-sagīr, el-Edebü'l-kebîr) görüldüğü gibi edebe dair eserlerin bir kısmı ahlâkın tehzibine, terbiyeye hasredilirken aynı müellifin el-Edebü'l-vecîz'i ve Kelîle ve Dimne tercümesiyle hükümdarların halka ve halkın onlara karşı nasıl davranmaları gerektiğini ele alarak "âdâbü'l-mülûk", "âdâbü'l-vüzerâ" vb. adlar taşıyan, sonraları "siyâsetnâme" diye anılacak olan bir grup eserin, bir telif tarzının çığırını açtı. Hükümdar, vezir, emîr, vali vb. gibi idarecilerin, bu arada bilhassa idarî teşkilât ve siyasî hayatta lüzumlu ve nüfuzlu bir unsur olup daha sonraları "münşî" sıfatını taşıyacak kâtiplerin (çoğulu küttâb) iyi yetişmelerini sağlayacak bilgiler veren, onlara vazifelerini öğreten, bütün bunları çok defa fıkralar, hikâyeler, tarihî misallerle çekici, oyalayıcı bir tarzda anlatan böyle eserler, genişleyen İslâm imparatorluğunda resmî vazifeliler dışında kalan ve sayıları gittikçe artan diğer münevverlerin de ilgisini çekti. Böylece edep kitaplarının hitap ettiği zümrenin sınırları genişledi. Muhtevalarının ağırlığını dil, edebiyat ve tarihe dair mevzular teşkil eden bu tür eserlerin kadrosuna, yukarıda temas edildiği gibi, tercümeler yoluyla tanınan yeni bilgi sahaları da girdi.

Araplar'ın mâzideki ve zamanındaki yaşayışlarını, âdetlerini, geniş Abbâsî İmparatorluğu'nda cereyan eden kültür alışverişlerini iyi bilen, müstesna zekâsı ve müşahede kudretiyle zamanının hayat sahnelerini, çeşitli karakterleri, hususi hayatlara kadar inen açık çizgilerle ve ustalıkla resmeden ve Kitâbü't-Tâc'ı ile âdâbü'l-mülûk tarzının eski numunelerinden birini veren edip ve âlim el-Câhiz (ö. 255/869), el-Beyân ve't-tebyîn, Kitâbü'l-Hayevân gibi eserleriyle umumi kültür veren edep tarzının ilk büyük mümessilidir. Bu sahada onu İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve el-Müberred (ö. 285/898) takip etti. İslâm camiasına giren toplulukların eski kültürlerinin Arapça'ya aktarılmasında, Araplar'ın Arap asıllı olmayanları hor görmelerine karşı aksülamel olarak türlü şekillerde ortaya çıkan Şuûbîliğin de tesiri vardır. Bilhassa Sâsânî kültürünün birçok unsurları bu hisle canlı tutulmuştu. İbn Kuteybe, başlangıçta birbirine yabancı olan bu kültür unsurlarının telif ve imtizacını sağladı.

Edep kitaplarında müelliflerinin en ziyade meylettikleri sahaya ve zevklerine göre ağır basan tarafları vardır. Meselâ el-Câhiz'in el-Beyân

ve't-tebyîn'inde dil ve edebiyat ile devrin içtimaî hayatı, el-Müberred'in el-Kâmil'inde gramer ve edebiyat ön plandadır. İbn Kuteybe, Endülüslü âlim İbnü's-Sîd el-Batalyevsî'nin (ö. 521/1127) çok ehemmiyetli şerhi ile ayrı bir değer kazanacak olan Edebü'l-kâtib'inde, kâtip zümresine daha çok lisanî bilgiler verirken bahsedilen sahanın belli başlı örneklerinden olan yalnız kâtiplere değil bütün münevverlere hitap eden eserlerinden ʿUyûnü'l-ahbâr'ında önceki müelliflerin dağınık olarak verdikleri bilgiler, onun, bütün eserlerine hatta nesrinin yapısına en küçük bir kopukluk veya gevşeme göstermeden hâkim olan mantıkî teselsül ve sağlam nizam sayesinde tertip ve tasnife kavuştu. Böylece muhâdarât adı da verilen, mevzulara göre tasnif edilmiş manzum-mensur parçaları, çeşitli nakil ve rivayetleri içine alan edep kitaplarının şekli doğmuş oldu. Muasırı Abdullah b. Abdilazîz el-Bağdâdî, III. (IX.) asır ortalarında, daha çok meslekî bilgiler ihtiva etmesi bakımından Edebü'l-kâtib'i tamamlayan bir eser verdi: Kitâbü'l-Küttâb. Abbâsîler devrinin meşhur ediplerinden Türk asıllı es-Sûlî'nin muhteva planı bu son iki eserin terkibi mahiyetinde olan Edebü'l-küttâb, müellifin bilgisi kadar tecrübesinin de mahsulüdür.

Daha sonra, yukarıda adı geçen eserler zincirine İbn Abd Rabbihi yeni ve mükemmel bir halka ekledi. Geniş bir kültür, sağlam bir zevk, muvazeneli bir ölçü içerisinde çoğu zamanımıza kadar gelmemiş kaynaklardan faydalanarak telif ettiği el-ʿİkdü'l-ferîd'i sistematik bir ansiklopedi mahiyetindedir. Bu arada es-Seâlibî'nin, çoğu dil ve edebiyata bağlı, umumi kültür veren çok sayıda eser kaleme aldığını da kaydetmek gerekir.

Zamanla kâtipler, münşîler için yazılan eserler gelişen devlet teşkilâtına, bilgi ve ihtiyacın sınırlarına bağlı olarak tekrar tekrar ele alındı. Bir bakıma bu kâtip sınıfı için yazılmış olmakla beraber şekil ve muhtevaca el-ʿİkdü'l-ferîd'in temsil ettiği tarzda yer alması gereken âbidevî iki büyük eser, en-Nüveyrî'nin (ö. 732/1332) Nihâyetü'l-ereb'i ile el-Kalkaşendî'nin (ö. 821/1418) Subhu'l-aʿşâ'sıdır.

f) Sayılan edebî nevilerin dışında asıl sanatkârane nesrin gelişmesini sağlayan başka âmiller de vardı. İçtimaî hayattaki değişiklikler, refahın artışı zevkte ve sanatın bütün şubelerinde tesirini göstermişti. Diğer taraftan idarî teşkilâtta muhtelif meseleler için ayrı ayrı kitâbet divanlarının kuruluşu, değişik mevzular dolayısıyla farklı sahalar için hazırlıklı

kâtiplerin yetişmesini gerektiriyordu. İbnü'l-Mukaffa' belâgatın, "duyduğu zaman câhilin benzerini söyleyebileceğini sandığı" sözde bulunduğunu belirtmişti. Bu anlayışla II. (VIII.) yüzyılda erişilen ve en belli başlı vasfı vuzuh ve i'câz olan nesir üslûbu el-Câhiz, İbn Kuteybe, el-Müberred ve es-Sûlî gibi ediplerin kaleminde birbirine çok yakın, fakat farklı düşünceleri fikir silsilesinin tabii ve mantıkî akışı içerisinde aksettirebilen bir hareket kazandı. Bu merhaleden sonra muhtevanın yanında şekil gittikçe üzerinde durulan, ehemmiyet kazanan bir sanat unsuru olmaya başladı. Düşüncenin ifadesinde faydalı görülen bir ölçüde sözün tekrarına, mânayı kaybetmeden uzatılmasına doğru gidilirken aralarına emsâl, vecizeler, beyitler vb. serpiştirilmiş, uzunlukları ve fâsılaları birbirine denk secili ibarelerle söze ve mânaya dayanan sanatlarla süslenmeye, fikir özentili bir üslûp içinde sunulmaya çalışıldı. Nihayet İbnü'l-Amîd (ö. 360/970) ve onu takip eden İbn Abbâd (ö. 385/995), Ebû Bekr el-Hârizmî (ö. 383/993), Bedîüzzamân el-Hemedânî (ö. 398/1008), es-Seâlibî gibi edipler, hemen hemen yalnız mevzun olmamakla nazımdan ayrılan güç bir sanat nesri ortaya koydular. Bu nesir bilhassa iki edebî nevide işlendi: resâil (edebî mektuplar, müfredi risâle) ve makamât (müfredi makame).

Ehemmiyetli ve orijinal bir edebî nevi olan makamât, hikâye kahramanı olarak seçilen gösterişsiz, kalender, kayıtsız dolaşan bir şahsın her biri başka bir macerasını anlatan hikâyeler (makameler) mecmuasıdır. Bu hikâyelerde gaye mevzudan çok üslûptur. Sanatkâr makamede mevzuu geliştirirken ustalıkla ayarladığı vesilelerle dilin inceliklerine hâkimiyetini, lafza ve mânaya dayanan türlü edebî sanatları kullanıştaki maharetini ortaya koyar. Tarihi IV. (X.) yüzyıl başlarına kadar çıkarılmak istenilen bu edebî nevin ilk klasik numunesini Bedîüzzamân el-Hemedânî vermiş, dile tasarrufu ve sanat gücü ile bu tarzın en başarılı eserini verdiği kabul edilen el-Harîrî'nin (ö. 516/1122) el-Mākamât'ı ise birçokları tarafından şerhedilmiş, çeşitli dillere çevrilmiş bir eserdir.

Önceleri mânayı, maksadı örtmeyen, ona cazip bir çerçeve, güzel bir zemin olan bu üslûp zamanla vasıta olmaktan çıktı, gaye haline geldi; şekil içinde boğulan mâna gittikçe zayıflamaya başladı. Bu arada Kādî el-Fâzıl (ö. 596/1200), İmâdeddin el-Kâtib el-İsfahânî (ö. 597/1201), inşâya dair el-Meselü's-sâ'ir adlı eserin sahibi İbnü'l-Esîr (ö. 637/1239), sec'e ve edebî sanatlara aşırı düşkünlükleriyle nesri bir sanat oyunu haline getirdiler. Hatta

bu üslûp, resâil ve makameler gibi sanat gayesi ile yazılan edebî nevilerin hududundan taşarak meselâ el-Utbî (ö. 427/1035) ve el-Kâtib el-İsfahânî'nin tarihî eserlerinde olduğu gibi vuzuh ve sadelik isteyen sahalara da yayıldı.

g) Daha Câhiliye devrinde manzum eserlerin tenkidinde zevke dayanan bir değerlendirme vardı. "Kim Araplar'ın en büyük şairidir?", "Araplar'ın söylediği en güzel şiir, en güzel beyit hangisidir?" ve benzeri sualler uzun zaman soruldu. Aralarında sanatkârların da bulunduğu, zevkine, bilgisine, kanaatine güvenilir şahsiyetlerin bu sorulara verdikleri cevaplar, en basit ve kestirme şekillerden mukayeseye dayanan derecelendirmeyi bazı sebeplerle açıklayan görüşler ortaya atıldı. Şairlerin muhtelif mevzulardaki üstünlüklerine dikkat çekildi. Hatta bazıları sanatkârların mizaçlarıyla eserleri arasında bağ kurarak onların bazı mevzularda daha başarılı oluşlarını bununla izah ettiler. Sanatkârlar, tabiatları icabı eserlerini uzun vadeli bir çalışma ile işleyip pürüzlerini gidererek nazmedenler (mütekellifler) veya kolaylıkla ve irticâlen söyledikleri şiirlerini tekrar gözden geçirmeyenler (matbu'lar) olmak üzere iki grupta değerlendirildiler. Kur'ân-ı Kerîm'in üslûbuna dair araştırmalar, dil sahasındaki çalışmalar, nesrin ikinci bir söyleyiş sanatı olarak gelişmesi, nazım kaidelerinin, şekle dair değerlendirmelerde doğruyu yanlıştan ayıracak ölçü demek olan kaidelerin tesbiti, edebî tenkide daha emin bir yol açtı. Nitekim, ara merhaleler bir yana bırakılırsa, İbn Sellâm el-Cumahî Tabakātü'ş-şuʿarâʾ adlı eserinin önsözünde bilhassa dil üzerinde duran bir tenkit numunesi verdi. el-Câhiz'in zikrettiği şairler ve şiirler hakkındaki hükümlerinde sistemli tenkide doğru oldukça mühim bir mesafe alındı. III. (IX.) yüzyılın sonlarında öncekilerden çok farklı bir tenkit doğdu. Eski şairlerle yeniler arasındaki mühim bir üslûp farkına bağlı olan bu tenkidin hareket noktası bedî' denen ve belâgatın bir bölümünün mevzuunu teşkil eden mânaya ve lafza dayanan sanatların ustalıkla kullanılışıdır. İlk defa İbnü'l-Mu'tez Kitâbü'l-Bedîʿinde bu mevzuu ele aldı.

Bu arada işaret edilmesi gereken bir husus, Aristo'nun şiir sanatına ve belâgata dair iki eserinin (Poetika ve Retorika) tercümesidir. Bu eserlerden ilki, İshak b. Huneyn'in Süryânî versiyonundan Mettâ b. Yûnus tarafından IV. (X.) yüzyıl başlarında Arapça'ya nakledilmiş ve Arap şiir anlayışına fazla yabancı tarafları bulunan ve sonraki yüzyıllarda Mettâ'nın

tercümesinden iki defa kısaltılan bu eserden çok ikincisinin tesiri olmuştur. İkinci eser de İshak b. Huneyn tarafından Arapça'ya çevrilmişti.

İbnü'l-Mu'tezz'in sadece tanıtmakla iktifa ettiği bedî', gittikçe şiir sanatının aslî bir unsuru oldu. Filolog Sa'leb'in (ö. 291/904) Kavâiʿdü'ş-şiʿr'inde bu açıkça görülmektedir. Daha sonra Kudâme b. Ca'fer (ö. 320/932'den sonra), şiir tenkidine dair Nakdü'ş-şiʿr adlı eserinde bedîe dahil sanatları açık, mantıkî bir tertibe soktu ve şiir tenkidine sistemli bir yön verdi. Onun muasırı İbn Tabâtabâ el-Alevî (ö. 322/934), aynı mahiyette bir eser olan ʿİyârü'ş-şiʿr'i yazdı.

Bu arada birkaç büyük şairin sanatları etrafında çıkan tenkit ve münakaşalar, onların kusurlarını göstermek veya müdafaalarını yapmak şiir tenkidini daha belirli ölçülere çekti. Edebî an'anenin dışına çıktıkları için devirlerinde yadırganan, kudemâ yani klasikler arasına alınmayan, değerli bulunmayan birçok muhdes sanatkârın büyüklüğünü ilk defa farkedenlerden olan es-Sûlî'nin Ebû Temmâm hakkında yazdıkları, el-Âmidî'nin Ebû Temmâm ile el-Buhtürî'yi mukayese eden ve mukayeseli tenkidin başarılı bir örneğini veren el-Muvâzene'si, Ebü'l-Hasan el-Cürcânî'nin (ö. 392/1002) şair el-Mütenebbî hakkındaki tenkit ve münakaşalara dair el-Vesâta'sı bu sahadaki eserlerin belli başlılarıdır.

Daha sonraları da bu tarz eserlerin telifine devam edildi. el-Merzübânî'nin el-Müveşşah'ı; Ebû Hilâl el-Askerî'nin nazım ve nesir sanatlarının tahlilî tenkidinin esaslarını veren Kitâbü's-Sınâateyn'i; İbn Reşîk'in (ö. 456/1064) zamanına kadar yazılanların başarılı bir terkibi olup ulaşılan seviyeyi tek başına gösterebilecek olgunlukta bulunan el-ʿUmde'si; Abdülkāhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078) meşhur Esrârü'l-belâga'sı gibi mükemmel eserlere ulaşıldı.

ğ) İslâmiyet'ten sonra Arap edebiyatında filoloji, çok erken bir devrede çeşitli şubeleriyle başlamış, izahı güç bir hızla gelişmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in doğru anlaşılması, her türlü bozulma tehlikelerine karşı korunabilmesi, yukarıda mahiyeti açıklanan klasik Arapça'nın lugat hazinesinin derlenmesini, yapısının, gramerinin tesbitini, hatta üslûp araştırmalarını gerektirmiştir. Bu sebeple Arap edebiyatında filolojiye ait çalışmalar Kur'ân-ı Kerîm'in yazılması, kitap haline getirilmesiyle başlamış

ve bu arada gramer Kur'ân-ı Kerîm'de yazının ıslahı çalışmalarına bağlı olarak doğmuştur. Nitekim gramerle sıkı sıkıya bağlı ilk mühim çalışma, Ebü'l-Esved tarafından Kur'an'da kelime sonlarının harekelenmesi (yani harf şeklinde müstakil karşılıkları bulunmayan kısa seslilerle bilhassa kelime sonundaki çekim eklerinin ayrı işaretlerle gösterilmesi) olmuştur.

Lugat mânası ve ıstılah olarak kullanılış sebebi bir yana, nahiv kelimesi başlangıçta morfoloji ve sentaksı içine alan geniş mânasıyla gramer karşılığı olarak kullanılıyordu. Ancak III. (IX.) yüzyılda morfoloji, sarf adıyla hemen hemen ayrı bir ihtisas sahası haline geldi ve nahiv daha çok sentaksı ifade etti. Lugat ise daha başlangıcından itibaren bunların yanında sınırları daha belirli bir mevzu idi.

Arap dili nahvinin başlangıcına dair çeşitli rivayetler arasında, bunlardan birinde Ali b. Ebî Tâlib'in verdiği tâlimat üzerine ve onun gösterdiği yönde yine Ebü'l-Esved'in kısa bir taslak hazırladığı da ileri sürülür.

Bütünü ile Arap filolojisinin kuruluşu ve bu arada gramer ve lugat çalışmaları, klasik dil ve edebiyat malzemesinin derlenmesi gayretleriyle bir arada hicrî ilk yüzyılın başlarında kurulan iki yeni şehirde, önce Basra'da sonra onunla birlikte Kûfe'de gerçekleşti. Bu iki muhitteki dil ve edebiyat çalışmaları, farklı prensipleri, meseleleri kendilerine mahsus bir görüşle ele alış ve inceleyiş tarzları, dolayısıyla ihtilâfları, münakaşaları olan iki filoloji mektebinin doğmasını neticelendirdi. Bu çalışmaları sırasında Basralılar ile, önceleri onlardan istifade ederek yetişen ve II. (VIII.) yüzyıl sonlarında ayrı bir grup teşkil eden Kûfeliler hararetli bir yarışma içindeydiler. Her iki mektebin çalışmaları da semâa (dinlemeye, ağızdan derlemeye) ve kıyasa dayanıyordu. Fakat Basra mektebi mensupları, yalnız titizlikle seçtikleri fasih bedevîlerden dil ve edebiyat malzemesi derliyor, seyrek rastladıkları nâdir veya şâz şekilleri değil çok ve sık rastlananları kıyasa esas alarak kaidelere gidiyorlar, Kûfeliler ise semâın kaynağını seçmekte aynı titizliği göstermedikleri gibi nâdir ve şâz da olsa duydukları her şekli kıyaslarına mesnet yapabiliyorlardı.

Dil çalışmalarının hazırlık safhaları bir yana bırakılırsa, nahve dair kitap yazmış olması muhtemel ilk âlim Abdullah b. Ebî İshak'tır (ö. 127/745). Mevcut eski teliflerde ondan ve Îsâ b. Ömer es-Sekafî'den (ö. II./VIII.

yüzyıl ortaları) nakiller yapılmıştır. Bu sahada kaleme alınmış ve isimleri tesbit edilebilen en eski iki eserin müellifi de Îsâ b. Ömer es-Sekafî'dir. Bunları hemen takip eden bir dehanın Arap filolojisine en az yüz yıllık bir merhale kazandırdığı şüphesizdir. Ele aldığı mevzuların hudutlarını çizen, ıstılahlarını hazırlayan, onları sistemli disiplinler olmalarını sağlayacak bir yola sevkeden bu müstesna âlim el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî'dir. el-Halîl lugat ve gramer çalışmalarına da yön verdi. Onun nahve dair bilgilerini talebesi Sîbeveyhi'ye (ö. 180/796 [?]) borçluyuz. Sîbeveyhi, Arapça'nın gramerini çok defa küçük noktalarına kadar tesbit eden meşhur el-Kitâb'ında Îsâ b. Ömer es-Sekafî'nin bir eserini kadro olarak almış, muhtevasını hocası el-Halîl'in ve bir dereceye kadar da başkalarının bilgileriyle genişletmiştir. Müellifi de dahil birkaç neslin âlimlerinin çalışmaları sonunda kararlaşmış bilgilerin, itibar edilen fikirlerin insicamlı bir muhassalası olan bu eser, zamanına kadar yazılan nahve dair kitapların en büyüğü ve günümüze kadar gelebilenlerin en eskisi olup daha sonraki çalışmalarda ve yüksek seviyeli nahiv tedrisatında esas kabul edilmiştir. el-Müberred'in el-Muktedab'ı gibi büyük ve daha tertipli eserlere rağmen şöhret ve itibarı sarsılmayan el-Kitâb, III. (IX.) yüzyıl başlarından itibaren şerhi, izahı, ihtisar ve ikmali ve bazan tenkit ve tashihi mahiyetinde yüzlerce eserin hareket noktası, bu sahadaki çalışmaların devamlı ve verimli akışının ana mecraı oldu; Arapça'nın ve İslâmiyet'in hâkim olduğu yerlerde asırlarca değerini korudu.

Dil meselelerinin belli kanun ve kaidelere bağlanarak izahında, mantığın kıyas usulünden daha ilk çalışmalardan beri pek tabii olarak faydalanılıyordu. Ancak el-Kitâb'da bu husus henüz son şeklini alabilmiş değildi. el-Müberred bunu daha belirli bir seviyeye ulaştırmış, İbnü's-Serrâc (ö. 316/929) el-Kitâb'dan çıkardığı malzemeyi mantıkçıların tasnifine göre tertip ederek yazdığı el-Usûl'ü ile, el-Müberred'in an'aneleştirdiği kıyasa daha kati bir yön vermiştir. Daha sonra, 120'den çok şerhe mevzu olan meşhur el-Cümelü'l-kübrâ'sında Arapça'nın nahvini ana çizgileriyle hulâsa edebilen ve bir başka eserinde nahiv meselelerinin sebepleri üzerinde duran ez-Zeccâcî (ö. 337/949) ve es-Sîrâfî (ö. 368/979) gibi âlimler, gramer meselelerinin izahında Arapça'nın mantıkî nizamını göstermeye çalışmışlardır.

Basra mektebi mensupları arasında Sîbeveyhi'den sonra da büyük âlimler

birbirini takip etti. el-Ahfeş (ö. 207/822), Ebû Ubeyde (ö. 210/825), Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830), el-Asmaî (ö. 216/831), Ebû Ubeyd (ö. 223/837), sarfla nahvin hudutlarını belirli bir şekilde ayıran el-Mâzinî (ö. 249/863), İbn Düreyd ve yukarıda adı geçenler (ez-Zeccâcî hariç) bunlardandır. Umumiyetle er-Ruâsî (ö. 187/803) ile başlatılan Kûfe mektebi mümessilleri ise el-Kisâî (ö. 189/805), onun talebesi ve bu mektebin en büyük sîması el-Ferrâ (ö. 207/823), Ebû Amr eş-Şeybânî (ö. 213/828), İbnü's-Sikkît (ö. 244/858), Sa'leb (ö. 291/904) vb.dir. İhtilâfları müstakil kitaplara mevzu olan bu Basra ve Kûfe mekteplerinin hararetli çalışmaları, Arapça'nın edebî mahsullerinin derlenmesi ve kaidelerinin tesbitinde büyük rol oynamış, Bağdat'ta teşekkül eden ve Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987), İbn Cinnî (ö. 392/1001), ez-Zeccâcî gibi âlimlerin temsil ettikleri yeni bir mektep bu çalışmalara uzlaştırıcı bir yön vermiştir. Bu üçüncü mektebe mensup filologlarla daha sonra Mısır'da, Endülüs'te vb. teşekkül eden mekteplerde dil âlimleri, daha ziyade hicrî IV. yüzyılın sonuna kadar toplanan malzemeyi, yazılan eserleri kaynak edinmişler ve eski çalışmaları bazan yeni görüşler, yeni tasniflerle tekrar ele almışlar, hulâsa veya şerhetmişlerdir. Kurtubalı İbn Medâ (ö. 592/1196), eski dilcilerin nahiv meselelerinin izahına temel olan görüşlerini reddetmişti. Onun modern dil anlayışına çok yakın fikirleri, yüzyılların alışkanlığı ve büyük otoritelerin mânevî baskısı altında lâyık olduğu alâkayı göremedi. Türkçe'ye dair eserler de yazmış olan Kitâbü'l-İdrâk sahibi Gırnatalı Ebû Hayyân (ö. 745/1345), meşhur el-Elfiyye müellifi İbn Mâlik de (ö. 672/1274) Endülüs mektebi mensuplarındandır.

Mısır mektebine bağlı olanlar arasında, meşhur el-Kâfiye sahibi İbn Hâcib (ö. 646/1249), Mugni'l-lebîb müellifi İbn Hişâm (ö. 761/1360) gibi şöhretler vardır.

h) Kısaca işaret edilen dil çalışmaları arasında bu sahalarla alâkalı âlimler tarafından yazılmış eserler içerisinde çok ehemmiyetli bir grup, modern müelliflerin filoloji karşılığı olarak kullandıkları fıkhü'l-lugaya dairdir. İbn Cinnî'nin el-Hasâ'is fi'n-nahv'inde hususi şeklini bulan ve İbn Fâris'in (ö. 395/1005) es-Sâhibî fî fıkhi'l-luga ve süneni'l-ʿArabiyye fî kelâmihâ adlı kitabıyla devam eden bu nevi eserlerde dilin mahiyeti ele alınmakta, bilhassa Arapça'nın ve Arapça edebî mahsullerin hususiyetleri, meseleleri üzerinde durulmaktadır. es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) el-İktirâh'ı ile bu

sahada yazılmış eski teliflerin belki en mükemmeli olan el-Müzhir'i, Arap filolojisine dair yeni çalışmaların belli başlı kaynaklarından biridir.

ı) Bu arada filolojinin ana mevzularından olan tenkitli metin tesisinin, bilhassa hadis usulünden faydalanılarak çok erken bir devirde doğmuş olduğuna işaret edilmelidir. III-IV. (IX-X.) yüzyıllarda kaidelerinin teşekkül ettiği anlaşılan bu tenkitli metin ve tesisi (edisyon kritik) usulünün mahiyetini ve kaidelerini, şaşırtıcı bir titizlikle tatbik edildiği bazı yazmaların müşahedesi başta olmak üzere, şerhler vb. gibi eserlerin incelenmesinden çıkarmak mümkündür. Belli bir tarihten sonra eski hüviyetini kaybetmeye başlayan, hatta hemen hemen unutulan bu usul, yalnız Arapça eserlere değil bazı mühim Farsça ve kısmen Türkçe eserlere de tatbik edilmiştir. Bugün kullanılan ve Batı dillerinin metinlerine bağlı olarak gelişmiş olan modern metin tenkidi ve tesisi usulünün, bahsedilen metotla bazı bakımlardan ıslah ve ikmal edilmesinin mümkün olduğu bilhassa belirtilmelidir.

j) Lugatçılık önce Kur'ân-ı Kerîm'e, sonra hadise bağlı olarak İslâm'ın bu iki ana kaynağını doğru anlama gayretiyle başladı. Kur'ân-ı Kerîm'de geçen ve dilde çok yaygın olmayan kelimeleri, eş mânalı kelimeleri, aynı kelimenin muhtelif âyetlerde taşıdığı farklı mânaları ve yine hadiste geçen ve az kullanılan kelimelerin mânalarını tesbite dair bu çalışmalarda şiir ve emsâl gibi lâdinî edebî mahsuller izah unsuru idi. Sonra bunların yanı sıra, taranan metinlerin sınırı genişletildi. Arapça'nın klasik sayılan metinleri bir bütün olarak tarandı ve bir nevi sistematik lugatlar yazıldı. Yeryüzü ve arazi şekilleri, sular, insanlar, kuşlar, arılar, koyunlar, atlar ve develer gibi tabiat unsurları, hayvanlar vb. ile ilgili kelimeler için bilhassa II-IV. (VIII-X.) yüzyıllarda yüzlerce lugat tertip edildi ki bunlar daha sonra İbn Sîde'nin (ö. 458/1066) el-Muhassas'ı gibi geniş kadrolu teliflerde her mevzua bir bölüm ayrılarak birleştirilmiştir.

Bahsedilen tarzdaki eserlerin tertibi devam ederken ilk defa el-Halîl alfabetik diziyi düşündü. Bunda kelimelerin köklerini kuran sessizleri esas aldı. Arapça'nın yapısıyla alâkalı olan bu mühim husus bazı istisnalarla lugatçılıkta hâlâ yaşamaktadır. el-Halîl, ayrıca aynı sessizlerin yer değiştirmesiyle hâsıl olan kelimeleri bir araya topladı (kalb usulü). Harflerin dizisinde mahreçlerini göz önüne alarak bunları en dipteki gırtlak

seslerinden dudak seslerine doğru sıraladı. Böylece dizide ilk yeri ayın harfi aldığı için eser Kitâbü'l-ʿ Ayn adını almıştır.

Mahiyetlerine umumi olarak dil bahsinden temas edilen Arapça alfabetik lugatlar, fazla yayılmamış olanları bir tarafa bırakılırsa, şekil bakımından üç grupta mütalaa edilebilir. Birinci gruptaki eserlerin müellifleri el-Halîl'in izinden gitmişlerdir. Meselâ İbn Düreyd el-Cemhere'sinde, Ebû Ali el-Kālî (ö. 356/967) el-Bâriʿ adlı eserinde, el-Ezherî (ö. 370/980-81) et-Tehzîb'inde Kitâbü'l-ʿ Ayn'ı örnek edinmişlerdir. İkinci merhalenin öncüsü, el-Bendenîcî'nin (ö. 284/897) et-Takfiye fi'l-luga'sı gibi bazı eserlerde görülen ve henüz olgunlaşmamış teşebbüsler bir yana, Türk asıllı el-Cevherî'dir (ö. 400/1009'a doğru). O, es-Sıhâh'ıyla daha kullanışlı bir yol açtı. Kelime köklerini önce son, sonra ilk harflerine göre dizdi. Bu şekilde tertip edilmiş lugatlar arasında İbn Manzûr'un eski çalışmaların mühim bir kısmını içinde toplayan Lisânü'l-ʿ Arab'ı, el-Fîrûzâbâdî'nin el-Kāmûsü'l-muhit'i gibi klasik kabul edilmiş eserler vardır. el-Kāmûs'a dayanan aynı tarzdaki çalışmalardan ikisi çok mühimdir. Bu eserin Tâcü'l-ʿ arûs adıyla ez-Zebîdî tarafından yapılmış şerhi, adı geçen Lisânü'l-ʿ Arab'la birlikte klasik Arapça'nın en muteber lugatlarından biridir. Mütercim Âsım Efendi'nin Kamus Tercümesi diye anılan el-Okyânûsü'l-basît'i ise sadece bir tercüme olmayıp aynı zamanda şerh, hatta tashihleri ihtiva eder. Türkçe için de son derecede ehemmiyetli olan bu eser, yapılacak Arapça-Türkçe lugatlar için herhalde emsalsiz bir kaynak olacaktır. Üçüncü tarzı ilk defa ez-Zemahşerî Esâsü'l-belâga'sında verdi. Modern devrede, G. W. Freytag'ın 1830-1837 yılları arasında çıkan Arapça-Latince lugatından Butrus el-Bustânî'nin Muhîtü'l-muhît'i (1869) ve E. W. Lane'in 1863-1885 yıllarında neşredilen Arapça-İngilizce lugatından beri umumiyetle yerleşmiş olan bu yol kullanılmaktadır.

k) Câhiliye devrinin manzum ve mensur edebî mahsullerini iki şeyden, ahbârdan, eyyâmü'l-Arab'a dair rivayetlerden ayırmak mümkün değildir. "Haberler" demek olan ahbârın mânası oldukça geniştir. Bu tabir zamanla hususileştiği sahalarda yerini başka kelimelere bırakmıştır. Önceleri bu kelime, Araplar'ın eski mâzisine dair destanî-menkıbevî her türlü rivayeti ifade etmekteydi. Bir kabilenin, bir şairin, hâfızalarda iyi veya kötü bir iz bırakmış bir kimsenin hayatına dair muhayyilelerde işlenerek masallaşmış bilgilere ahbâr denirdi. Eyyâmü'l-Arab diye anılan, İslâm'dan önce Arap

kabileleri arasında geçmiş mücadelelerin belli başlı günlerine dair rivayetler, eski Araplar'a dair ahbârın hususi bir kısmını teşkil eder.

Mâziye, dolayısıyla tarihe bağlılık Araplar'ın en göze çarpan hususiyetlerindendir. Bu sebeple uzun zaman hâfızalarda yaşattıkları tarihî bilgiler arasında ensâba (müfredi neseb) yani soy kütüklerine dair bilgilere ayrıca ehemmiyet veriyorlardı. Câhiliye devrinin sonlarında ve İslâm'ın zuhuru sırasında da devam eden bu alâkayı, yeniden şekillenen içtimaî ve idarî hayatın getirdiği bazı şartlar kuvvetlendirdi. İlk dört büyük halife devrinden, bilhassa Hz. Ömer'in zamanından başlayarak ensâb büyük bir ehemmiyet kazandı. Sahâbîler arasında ahbâr ve ensâb sahalarındaki bilgileriyle tanınmış olanlar vardı. Bu sırada tarihî bilgiler nakleden bir kitabın mevcudiyeti de bilinmektedir. Kâbe'nin ahbârını ihtiva eden bu kitaptan Vehb b. Münebbih (ö. 110/728 veya 114/732) faydalanmıştı.

İlk Emevî halifesi Muâviye (661-680), zamanının büyük kısmını Araplar'ın diğer toplulukların, eski hükümdarların tarihine dair rivayetlere ayırır, hatta bunları ihtiva eden defterler okuturdu. Halife Muâviye'nin San'a'dan getirtip dinlediği, Câhiliye devrinde hayli uzak bir mâzide duyduklarına, görüp yaşadıklarına dayanan rivayetlerinin yazılmasını emrettiği, muammerûn*dan Abîd b. Şeriyye, Himyerîler'in tarihine dair rivayetleri Ahbârü'l-Yemen ve eşʿ âruhâ ve ensâbühâ adlı eserinde toplamıştı. Aynı halife zamanında ensâb sahasındaki bilgilerine başvurulan iki şahsiyet, meşhur sahâbî Suhâr el-Abdî ile bu mevzuda ismi darbımesel haline gelen Dağfel b. Hanzale'dir (ö. 65/685).

Edebî mahsullerle birbirini tamamlayan ahbâr ve ensâb ile ilgili bilgiler Arabistan'ın kuzeyinde Irak'ta teşekkül eden ilim merkezlerine mensup filologların en çok alâka duydukları, gayret ve titizlikle derledikleri mevzulardı. Bunlardan yalnız, sayısı 150'yi aştığı nakledilen eserlerinde, başta babası olmak üzere kendisinden önceki nesillerin rivayetlerini tanzim eden İbnü'l-Kelbî (ö. 206/821) ve 200'den çok eser verdiği anlaşılan Ebû Ubeyde'nin geniş ölçüde tarihî bilgi ihtiva eden çalışmaları bile sonraki tarihçiler için hazırlanan malzeme hakkında bir fikir verebilir.

Bütün bunlarda gerçek tarihin vasıflarını aramak pek tabii olarak mümkün, hatta doğru değildir. Büyük kısmı yalnız Arabistan'ın mâzisiyle alâkalı olan

bu rivayetlerin sınırını, Kitâb-ı Mukaddes'te mevcut veya ona bağlı olarak intikal etmiş menkıbeler bir dereceye kadar genişletiyordu. Kâ'b el-Ahbâr (الأخبار; ö. 32/653), Vehb b. Münebbih gibi sîmaların rivayetleriyle bu sınır daha da genişlerken istikbalde tarih olacak hadiselerin tesbit şekli de değişti. Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinin niçin ve ne zaman nâzil olduğunun bilinmesi hususu, samimi bir dindarı hadiseleri sıhhat ve dikkatle tesbite sevkeden âmilleri de beraberinde getiriyordu.

l) Aynı dikkat Hz. Peygamber'in sözlerine, hareketlerine, ferdin yaşayışında İslâm'ın tatbikî tezahürü olan hayatına da çevrilmişti. Esasen onun hayatı İslâm tarihinin ilk safhasından başka bir şey değildi. Hz. Peygamber'in hayatı önceleri megazî (askerî seferler) adını taşıyan bir seri eserde ele alındı. Bugün bahsedilen sahada eser verdiğine dair bilgiler bulunan veya daha sonraki siyer müelliflerinin iktibaslarından tesbit edilebilen şahsiyetler arasında, daha Hz. Peygamber hayatta iken doğmuş, hicrî I. asrın ikinci yarısında veya biraz sonra vefat etmiş olanlar vardır. Saîd b. Sa'd el-Hazrecî, Urve b. Zübeyr b. Avvâm el-Esedî (ö. 94/713), Ebû Amr eş-Şa'bî (ö. 103/721), Ebân b. Osman b. Affân, çoğu aynı zamanda hadis râvisi veya fakih olan bu megazî müelliflerindendir. Emevîler devrinde bu mevzuda telif edilen en geniş eser Mûsâ b. Ukbe'nin el-Megāzî'si idi.

Daha sonraki eserlerde Hz. Peygamber'in, İslâm'ın doğuşu ve İslâm devletinin kuruluş tarihi demek olan hayatının evveline diğer nebîler hakkındaki ahbâr, sonuna ilk halifelere dair bir kısım eklendi. Böylece Hz. Peygamber'in hayatından ve İslâm'ın ilk asrından bahseden bu eserler, derinlik ve devamlılık kazanan bir tarih hüviyetine büründü. Nitekim İbn İshak (ö. 151/768) Kitâbü'l-Megāzî'sini üç kısma böldü ve son iki kısmı (Baʿs ve Megāzî) Hz. Peygamber'e, ilk kısmı (Mübtede) âlemin yaratılışına ve Hz. Âdem'den itibaren diğer nebîlere ayırarak Hz. Peygamber'in hayatını uzun bir nebîler zincirinde son ve en mühim halka şeklinde yerine koydu. İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) es-Sîretü'n-nebeviyye'si, bu eserin birtakım kısaltmalar ve düzeltmelerle yeniden kaleme alınmış şeklidir.

m) Diğer taraftan dinî hayat, devletin idarî ve malî muâmelâtı -Hz. Ömer zamanında yapıldığı gibi-daha hassas bir takvimi, hadiselerin sıhhatle tesbiti zaruretini hissettirirken Arap yarımadasını gerilerde bırakan fetihlerin Araplar'ı yeni topluluklarla temasa geçirişi, İslâm camiasına

katılan yabancı asıllıların müşterek bir kültür hareketinde birleşmeleri, İbnü'l-Mukaffa'ın İran hükümdarlarına dair tercümesi gibi yabancı kaynaklı bilgiler, tarihin ufkunu ve alâka sahasını genişletiyordu. el-Vâkıdî'nin (ö. 207/823) Hârûnürreşîd'in hilâfetine kadar gelen devri içine alan çalışmasında, işaret edilen buutları görmek mümkündür.

Böylece belli bir gelişme devresine giren tarihçilik, Arap edebiyatının en zengin şubelerinden, hatta İslâm kültürünün ana unsurlarından biri olmuştur. Çok geçmeden tarihçilerin dikkati sadece vukuâta bağlanmaktan da kurtulmuştur. Meselâ eserlerinde sağlam bir tenkit zihniyetini de aksettiren el-Belâzürî (ö. 279/892) idarî teşkilâta, içtimaî şartlara, kültür ve medeniyet tarihi unsurlarına da yer ayırdı. el-Ya'kūbî (ö. 292/905'ten sonra) ve el-Mes'ûdî (ö. 345/956) gibi bilgilerini uzun seyahatlerle toplamış olanlar, tarihle coğrafya arasında, an'anesi Osmanlı müelliflerine kadar devam edecek bir bağ kurmuşlardır. Yine bu arada et-Taberî (ö. 310/923), kendisinden önceki devirler hakkında umumiyetle ana kaynak olacak meşhur eserini vermiş bulunuyordu. Vekāyii hicretten itibaren yıl yıl sıralayan bir umumi tarih mahiyetindeki bu büyük eser, elimizdeki haliyle aslının bir hulâsası olduğu halde 7700 sayfa (Leiden tab'ına göre) tutmaktadır. et-Taberî'nin eseri, daha sonraki tarihçiler için klasik tarih numunesi oldu. Kurtubalı Arîb b. Sa'd'dan (ö. 369/979-80) başlayarak es-Sâlih Necmeddin el-Eyyûbî'ye (ö. 647/1249 [?]) kadar birçokları tarafından zeyilleri yazıldı.

İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) ve İbnü'l-Esîr de IV. (X.) yüzyıldan önceki devirler için tarihî malzemeyi büyük ölçüde et-Taberî'den kısaltarak aldılar. İbnü'l-Esîr, ikinci büyük umumi tarih olan el-Kâmil'inde et-Taberî'den faydalanırken yer yer vekāyiin tertibini ıslah ve bazı boşlukları elde edebildiği diğer kaynaklarla ikmal etmiştir. Daha sonra böyle vekāyi'nâme tarzında umumi tarih yazan İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200), Ebü'l-Fidâ (ö. 732/1331), İbn Kesîr (ö. 774/1373), İbn Haldûn (ö. 808/1406), el-Aynî (ö. 855/1451) gibi pek çok tarihçi birbirini takip etti.

Bu umumi tarihlerin yanında mahallî tarihler de yazılmıştır. İsabetli görüşleriyle birçok kültür hareketini, telif tarzını başlatmış olan Hz. Ömer, fethedilen bölgelerin ve şehirlerin muhtelif yönleriyle "vasf" edilmesini istedi. Bunun üzerine Suriye, Mısır, Hicaz, Irak, Fâris ve Horasan hakkında

bu beldeleri tanıtan eserler yazıldı. Hz. Osman için de Ziyâd b. Ebîhi Vasfü'l-Basra'yı telif etmişti. Mevzu itibariyle megazî kitaplarının bir devamı olan bu telifler, alâkalı bulundukları yerlerin hem coğrafyasına hem tarihine dair bilgiler ihtiva ediyordu. Emevîler devrinde böyle pek çok "fütûh" kitabı yazıldı. Bunlar ve günümüze kadar gelebilen en eski numunesi el-Hasen el-Basrî'nin Fezâʾilü Mekke'si olan, şehir ve beldelerin faziletlerine (üstünlüklerine) dair eserler mahallî coğrafyanın ve mahallî tarihin mecrasını açmıştır. Bölgelere ait mahallî tarihî rivayetlerin toplanmasıyla başlayan bu çalışmalar, İbn Abdi'l-Hakem'in (ö. 257/871) Mısır ve Mağrib fethine dair eserinde olduğu gibi, İslâm devletinin genişleme safhasında daha sonra farklı şartlar altında mahallî devletlere bölünüşünde devam etmiştir. Nitekim bu ikinci safhada, Endülüs ve Kuzey Afrika'dan başlayarak Orta Asya'ya kadar uzanan muhtelif yerlerde, telif edildikleri merkezin dahil olduğu bölgeye ağırlık veren eserler yazıldı. Saray ricâlinin, memurların eline geçen vak'anüvislik, eyalet ve hânedan tarihlerinde müellifi resmî vesikalara, hadiselerin birinci derecede içinde bulunan şahsiyetlere yaklaştırıyor, fakat diğer taraftan değişen nisbetlerle taraf tutmaya zorlayabiliyor, eserlerindeki zaman ve mekân sınırlarını daraltıyordu. Bununla beraber geniş bir sahada uzun zaman yerli dillerdekilerin yanında yazılagelmiş, birbirlerini tamamlayan çok sayıdaki Arapça mahallî tarihler, İslâm devletleri tarihinin kaynaklarını teşkil ederler. Birkaç misal vermek gerekirse, Gazneliler tarihçisi el-Utbî, çalışmalarını Salâhaddîn-i Eyyûbî ve Irak Selçukluları tarihine vakfetmiş bulunan İmâdüddin el-Kâtib el-İsfahânî, Nûreddin Zengî ve Selâhaddîn-i Eyyûbî devirlerini yazmış olan Ebû Şâme (ö. 665/1267), çok sayıdaki Mısır Memlükleri tarihçilerinden el-Makrîzî (ö. 845/1442), İbn Hacer (ö. 852/1449), İbn Tağriberdî (ö. 874/1469), İbn İyâs (ö. 930/1524); Sudan tarihiyle Timbüktülü es-Saʿdî (ö. 1066/1656); Kuzey Afrika'ya dair eseri ile Gırnatalı Lisânüddin İbnü'l-Hatîb (ö. 776/1374); yine müslüman Afrika hakkındaki mühim eseriyle el-Makkarî (ö. 1041/1632) sayılabilir.

Arap tarihçileri veya Arapça tarih yazmış âlimler arasında birkaç sîmayı ayrıca anmak gerekir. Bunlardan, astronominin kronolojiyle olan alâkasını sağlam esaslara bağlayan el-Bîrûnî (ö. 443/1051), bütün bilinen eski milletlerin takvimlerini zaman devrelerini bir araya getirerek astronomi yönünden tenkit ve tarih bakımından mukayese etmiştir. O eserlerinde muhtelif vesilelerle açıkladığına göre tabii, içtimaî ve iktisadî kanunlara

bağladığı insanlık hayatını, her türlü görünüşü ile bir bütün olarak mütalaa eder. Hatta yalnız insanlığın değil üzerinde yaşadığı arzın mâzisine de akla, mukayeseye ve müşahedeye dayanan metodu ile bakan el-Bîrûnî, bu düşünüş tarzının sonucu olarak arkeoloji ve jeolojinin tarihe yardımcı olabileceğini delilleriyle göstermiştir. el-Bîrûnî gibi uzun zaman anlaşılamamış şahsiyetlerden biri de İbn Haldûn'dur. O umumi tarihinin başında verdiği meşhur el-Mukaddime'sinde tarih felsefesini ve metodunu müstakil bir mevzu olarak işlemiştir. İbn Haldûn'un fikirlerinin ehemmiyetini önce Osmanlı âlimleri sezmişler, XVI. yüzyıldan beri ona çevrilen dikkat, XVIII ve XIX. yüzyıllarda el-Mukaddime'nin Türkçe'ye tercüme edilmesini neticelendirmiş, hatta bu alâkanın eserin Avrupa'da tanınmasında da tesiri görülmüştür.

Arap edebiyatındaki doğuş ve gelişmesi ana hatlarıyla yukarıda gösterilmek istenen tarihçilik, diğer İslâmî edebiyatlarda da muhtelif tarzlarıyla işlenmiştir. Arap edebiyatında eski alâka ve ehemmiyetini kaybetmeye başladığı bir devrede bu an'ane bilhassa Türk edebiyatında yaşatıldı. Osmanlı tarihçileri zaman zaman Arapça tarihler de kaleme aldılar. Bunlardan biri Müneccimbaşı'nın (ö. 1113/1702) Câmiʿu'd-düvel'idir ki bu mühim eser, şair Nedîm'in de dahil olduğu bir heyet tarafından Sahâifü'l-ahbâr adıyla kısaltılarak Türkçe'ye tercüme edilmiş ve daha çok eserin bu tercümesinden faydalanılmıştır. Son zamanlarda Câmiʿu'd-düvel'in Türk tarihi ile alâkalı kısımları üzerinde bazı mühim çalışmalar yapılmış ve birkaç cildi hazırlanmış olmakla beraber bunlar henüz neşredilmemiştir. Bu eser, yukarıda anılan Arapça umumi tarihler serisinin son mükemmel halkası olmalıdır.

n) Bazı nevileri hususiyle menşelerinde birbirlerinden ayırmak mümkün değildir. Arap edebiyatında tarihlerle hal tercümesine dair eserler arasındaki bağ da böyledir. Nitekim tarihle beraber bu ikinci nevin hareket noktası ahbâr ve siyer olmuş, İslâm'ın tarihi Hz. Peygamber'in hayatıyla başlatılmış, halifelerinin, sahâbe ve tâbiînin ve Peygamber'in ifadesiyle "nebîlerin vârisleri" olan âlimlerin hayatıyla devam ettirilmiştir.

Tarihe olduğu gibi hal tercümesine dair eserlere de bilhassa eski devirler için ahbâr malzeme sağlarken İslâmî devrede bu sahada ciddi bir yol açılmış bulunuyordu. Hadislerin doğruluk ve itimat ölçüsü olarak bunları

rivayet edenleri iyi tanımak, hayatlarını sıhhatle tetkik etmek gerekiyordu. Hatta bu tetkikler “ilmü’r-ricâl” adıyla bir ilim şubesinin doğmasını neticelendirmiştir.

Birbirini tamamlayan tarih ve hal tercümesi daima yanyana, hatta bazan iç içe devam etmiştir. Umumi veya mahallî vekāyi‘nâmelerde vefat kayıtları münasebetiyle, değişen ölçülerle, hal tercümesi vermek an‘ane halini aldı. O derecede ki meselâ ez-Zehebî’nin (ö. 748/1347) Târîhu’l-İslâm adlı henüz neşredilmekte olan büyük eseri, birçok tabakat kitaplarından daha fazla hal tercümesi malzemesi ihtiva eder. Hatta İbnü’l-İmâd’ın (ö. 1089/1678) umumi İslâm kronolojisi mahiyetindeki Şezerâtü’z-zeheb’i tarihten ziyade biyografiye yakındır. Mahallî tarihlerin birçoğunda da vaziyet böyledir. Şehir ve bölge tarihleri içerisinde meselâ el-Hatîb el-Bağdâdî’nin (ö. 463/1071) on dört cilt halinde basılmış olan Târîhu Bagdâd’ı ilk cildinin yarısından sonraki kısmıyla, bu şehirle uzak veya yakın alâkası olanlara dair alfabetik umumi bir hal tercümesi ansiklopedisidir. Çeşitli şehir ve bölgeler için aynı mahiyette pek çok eser yazılmış olup İbn Asâkir’in (ö. 571/1176) Şam hakkındaki et-Târîhu’l-kebîr’i de bunun tipik örneklerindendir.

İşaret edildiği üzere, siyerden gelişen tarihin yanında sahâbenin hal tercümesiyle ayrı bir nevin mecrâsı açılmıştı. Sahâbe, bir sonraki nesil olan tâbiîn ve onları takip edenler için müstakil eserler kaleme alındı. Meselâ İbn Sa‘d’ın (ö. 230/845) et-Tabakātü’l-kübrâ’sı, İbn Abdilber’in (ö. 463/1071) el-İstî‘âb’ı, İbnü’l-Esîr’in Üsdü’l-gābe’si, İbn Hacer’in el-İsâbe’si bunlardandır.

İlk hadis râvilerinden sonra diğer ilim şubelerinde de bu tarz eserlerin telifine geçildi; kıraat âlimleri, muhaddisler, muhtelif mezheplerin fakihleri, sûfîler, filozoflar ve tabipler, şairler ve edipler, nahiv ve lugat âlimleri, emîrler, vezirler ve kâtipler, kadılar vb. gibi çeşitli ilim ve sanat şubelerinin türlü meslek ve zümre mensuplarının hal tercümelerini nesil nesil sıralayan tabakat kitapları veya isimlere göre alfabetik olarak veren mu‘cemler tertibine başlandı.

Hususi sahalar için yazılmış tabakat kitaplarından şairlere dair olanlarına yukarıda temas edilmişti. Arap filolojisi tarihi için birinci derecede kaynak

olmak ehemmiyetini taşıyan bir grup eser de dil âlimlerine ayrılmıştır. III. (IX.) yüzyıldan itibaren başladığı anlaşılan bu eserlerden mevcut en eskileri, Ebü't-Tayyib el-Lugavî'nin (ö. 351/962) Merâtibü'n-nahviyyîn'i ve Ebû Saîd es-Sîrâfî'nin (ö. 368/979) Basralı filologlar hakkındaki Ahbârü'n-nahviyyîn'idir. ez-Zübeydî (ö. 379/989), daha geniş kadrolu eserinde ilk filoloji mektepleriyle birlikte Mısır'da Kayrevan ve Endülüs'te teşekkül eden merkezlerdeki lisanî çalışmaların hal tercümelerine bağlı olarak âdeta tarihini yazdı. el-Merzübânî'nin her halde bu sahada yazılmış en hacimli eser olan el-Muktebes'inden bugün yalnız otuz üç hal tercümesini içine alan bir müntehabat ve el-Yağmûrî'nin (ö. 673/1274) yaptığı bir hulâsa (Nûrü'l-kabes mine'l-Muktebes) kalmıştır. Bununla beraber bu eserin ve günümüze kadar gelememiş daha başka teliflerin muhteviyatını kısmen de olsa, aşağıda zikredilecek olan İbnü'l-Enbârî (ö. 577/1181) ve Yâkūt el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) telifleriyle, bilhassa el-Kıftî'nin (ö. 646/1248) zamanına kadar telif edilenler arasında bugün için rakipsiz çalışmasına, İnbâhü'r-ruvât'a borçluyuz. Bu arada İbn Kadî Şühbe'nin (ö. 851/1448) Tabakātü'n-nühât vel-lugaviyyîn'i de anılmalıdır. Tuhfetü'l-erîb adını taşıyan ve Mugni'l-lebîb'de adları geçen dil âlimlerine ayırdığı çok tafsilâtlı fakat az sayıda hal tercümesini içine alan henüz neşredilmemiş eseri bir yana bırakılırsa, es-Süyûtî Bugyetü'l-vuʿat'ı ile bize daha yakın bir zamana kadar gelen klasik devrenin dilcileri hakkında, bilgisi ve selâhiyetiyle muhtelif rivayetlerden maharetle süzerek kısalttığı hal tercümelerinden pratik bir biyografi lugatı vermiştir.

Yine bu çalışmalar arasında Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038) ve es-Sülemî'de (ö. 412/1021) görüldüğü gibi evliyaya, İbn Cülcül (ö. 304/917'den sonra), el-Kıftî ve İbn Ebî Usaybia (ö. 668/1270) vb.de olduğu gibi tabiiyecilere, filozoflara ve tabiplere dair tabakat kitapları vardır.

Böyle hususi meslek ve zümrelere mensup olanlar için telif edilen veya zaman ve mekân bakımından sınırlı eserlerin daha sonra terkibine geçilmiştir. Meselâ İbnü'l-Enbârî'nin Nüzhetü'l-elibbâ'sında filologlar ve edipler bir aradadır. Yâkūt el-Hamevî'nin meşhur İrşâdü'l-erîb'inde bunlara hattatlar ve şairler de katılır. Bununla beraber her türlü sınırlamayı bir yana bırakan umumi hal tercümesi kitaplarının belki en tipik örneği İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) Vefeyâtü'l-âʿyân'ıdır. Dikkatli ve titiz bir âlimin, zamanına kadar biriken çok geniş malzemeden süzüp terkip ettiği bu

çalışma, İbn Şâkir el-Kütübî (ö. 764/1363) ile başlayan müteaddit zeyillerle devam etmiştir. Halîl b. Aybek es-Safedî'nin (ö. 764/1363), bu tarzın en geniş mahsulü olup halen neşri devam etmekte olan el-Vâfî bi'l-vefeyât'ı emsalsiz bir biyografi ansiklopedisidir.

İbn Hacer'in VIII. (XIV.) yüzyıla, es-Sehâvî'nin (ö. 902/1497) IX. (XV.) yüzyıla, el-Bûrînî (ö. 1024/1615), el-Muhibbî (ö. 1111/1699), el-Murâdî (ö. 1206/1791) vb. gibi müelliflerin de müteakip devrelere tahsis ettikleri çalışmaları yukarıdaki büyük eserleri tamamlamaktadır.

Diğer İslâmî edebiyatlardaki muhtelif tarzlarıyla tabakat ve tezkireler, kısaca belirtilen bu an'aneye bağlıdır. Nitekim bunların arasında Arapça olanlar da vardır. Taşköprizâde'nin (ö. 968/1561) eş-Şakāʾiku'n-nuʿmâniyye'si yine Arapça ve Türkçe zeyilleriyle birlikte Osmanlı sahası için emsalsiz bir eserdir.

Hal tercümesi sahasında kaleme alınmış olan bu diziyi tamamlayan eserler arasında, az sayıda olmakla birlikte otobiyografi ve hâtırat da vardır. Sayıları gittikçe artan şahsiyetlerin doğru teşhisini ve mütemadiyen yığılan hal tercümesi malzemesinden kolaylıkla istifadeyi sağlamak için meselâ es-Sem'ânî'nin, İbnü'l-Esîr'in, es-Süyûtî'nin nisbelere, İbnü'l-Fuvatî'nin (ö. 723/1323) lakablara göre alfabetik olarak tertip edilmiş çalışmaları gibi ansiklopedik lugatlar, hatta karıştırılması muhtemel isimleri, lakapları ve nisbeleri tefrik için ayrı kitaplar yazılmıştır.

o) Araplar'da tarih gibi coğrafya da başlangıcında birkaç noktadan hareket eder. Bunlardan birisi, eski Araplar'ın an'anevî bilgi kaynakları olan ahbâr ve şiirleridir. Eski Araplar'ın çeşitli yollarla hayatlarına ve dolayısıyla hâtıralarına girmiş yerler hakkındaki bilgileri, eski dil ve edebiyat malzemesinin derlenip işlenmesi sırasında bir araya getirilmiş, çoğu yarımadanın içinde kalan dağ, tepe, vadi, vaha vb. gibi yer adları için bu ülkenin bazan pek küçük noktalarına kadar tasvirini veren kitaplar yazılmıştır.

Edebî malzeme ile birlikte intikal eden bu bilgilerin Arabistan dışındaki yerleri ilgilendiren kısmı pek azdı; fakat İslâm fetihleriyle tanınan ve ilgi duyulan yerlerin sınırı genişledi ve yukarıda temas edildiği gibi fethedilen

şehir veya bölgelerin “vasf”ı ve “fezâil”i hakkında eserler yazıldı. Bunlar tarihî ve edebî bilgileri de ihtiva ediyordu.

İslâm’ın ve İslâm devletinin yayılması ile ilk yüzyıllardaki tercüme hareketleri coğrafyaya yeni ufuklar açtı. Kur’ân-ı Kerîm ve hadis dünyayı tanımayı, seyahati teşvik ediyordu. Dinin en önde gelen vecibelerinden olan namazın kılınabilmesi, İslâm’ın yayıldığı yeni ülkelerin yerlerinin doğru olarak tayinini ve yine farzlardan olan hac, çeşitli yerlerden gelip Mekke’de düğümlenen yolların bilinmesini gerektiriyordu. Diğer taraftan, idarî teşkilâtın doğurduğu zaruretlerle, büyük küçük idarî bölgeleri merkeze ve birbirine bağlayan yolların tanınması aynı ölçüde mühim ve amelî ihtiyaçlardandı. İnsanın yaratılışında bulunan tecessüs ve merak, ilim, ticaret vb. için yapılan gezilerin de katıldığı bütün bu âmiller, zengin bir coğrafya edebiyatının doğmasını sağladı.

II. (VIII.) yüzyılın sonlarında coğrafyanın müstakil bir çalışma sahası olma yoluna girdiği anlaşılmaktadır. İbnü’l-Kelbî’nin (ö. 204/819) bugün elimizde bulunmayan ona yakın eseri, Ebû Müslim el-Cermî’nin 225’te (840) yaptığı bir seyahat üzerine Bizans ile Karadeniz kıyılarındaki diğer komşu milletler (Avarlar, Bulgarlar, Hazarlar) hakkında bilgi veren eseri, el-Câhiz’in bazı çalışmaları (meselâ bugün elimizde bulunmayan el-Emsâr ve ʿacâʾibü’l-büldân’ı), bilhassa Sâmânîler’in veziri el-Ceyhânî’nin (ö. 279/892) el-Mesâlik ve’l-memâlik’i gibi eserler, daha sonraları yazılacak çeşitli tarzlardaki coğrafya kitaplarının yönünü çizmiş olmalıdır. Bu arada posta ve haberleşme işleri müdürü (sâhibü’l-berîd) İbn Hurdâzbih, 232’ye (846-47) doğru yazdığı, tarihî topografya hususunda ehemmiyetli malzeme ihtiva eden ve birçok güzergâh haritasını da içine alan el-Mesâlik ve’l-memâlik’inde zamanındaki İslâm âleminin tasvirini verirken seyahat haberlerinden, eski kaynaklardan faydalanarak İslâm dünyasının dışında kalan yerlerden de bahsetmiştir.

Bu sahadaki çalışmaların bir kolunun astronomi ile yakın ilgisi vardır. Abbâsîler devrindeki tercüme hareketleriyle eski Yunan astronomi ve coğrafya ilimleri tanınmış bulunuyordu. Halife el-Mansûr zamanında, Cündişâpûr mektebi yoluyla bazı Hint astronomi eserleri öğrenilmişse de gerek bu ilmin gerekse ona bağlı coğrafyanın esasını Batlamyus’un bu mevzulardaki iki eseri teşkil etmiştir. Bunlardan coğrafyaya ait olanı birkaç

defa Arapça'ya çevrilmişti. Irak'ta Sincar düzlüğünden geçen tûl dairesinin uzunluğunu hesaplattığı bilinen Halife el-Me'mûn'un (813-833) isteğiyle riyâziye, hey'et ve coğrafya bilgini el-Hârizmî, başka bilginlerle birlikte Batlamyus'tan faydalanarak yerin ve göğün haritalarını içine alan bir atlas yapmış, buna yine Batlamyus'u tamamlayan ve düzelten bir metin kısmı ilâve etmişti. el-Hârizmî'nin Sûretü'l-arz adını taşıyan bu eserinde ve haritalarında, İslâm müelliflerince umumileşecek bir prensibe göre arz "yedi iklim"e ayrılmıştır.

el-Belhî'nin (ö. 322/934) İslâm ülkelerinin tasviri mahiyetindeki eseri de izahlı atlas şeklindeydi. Bu çalışmayı İstahrî (hicrî IV. yüzyılın ilk yarısı) yeniden ele aldı, onun yirmi bir harita ihtiva eden mecmuasını da İbn Havkal (ö. 365/975) tekrar işledi. Aynı yüzyılın tarih ve coğrafya bilginlerinden el-Mes'ûdî, uzun ilmî gezileri sayesinde son derecede değerli bilgiler vermiştir. Onu takip eden el-Mukaddesî (ö. 390/1000) ise Belhî an'anesini en olgun şekline ulaştırdı.

Resmî ve hususî seyahat (rihle) hâtıraları, coğrafyaya yeni ve değerli malzeme kazandırıyordu. Bu cümleden olarak meselâ 309'da (921) Bağdat'tan Bulgar kralının İdil'deki karargâhına gönderilen İbn Fadlân'ın hâtıraları, Kurtuba halifesinin elçisi olarak Almanya'ya ve Slav ülkelerine giden İbrâhim b. Ya'kūb'un seyahat notları, daha çok mübalağalı hikâyeler haline bürünmüş olmakla beraber bazı tâcir ve denizcilerin maceralarını nakleden kitaplar, eski coğrafî bilgilerin sınırlarını genişletmiştir.

V. (XI.) yüzyılda çok yönlü ve araştırıcı âlim el-Bîrûnî çalışmalarında coğrafyaya da yer verdi. Hindistan hakkındaki ünlü eserinde bu ülkeyi tasvir etti; astronomiye ait olmakla birlikte el-Kānûnü'l-Mesʿûdî'sinde birçok coğrafya meselelesini ele aldı; bir başka eserinde denizlerin yerlerini tayin için bir dünya haritası verdi; el-Âsârü'l-bâkıye'sinde arz haritalarının projeksiyonları için bazı usuller tarif etti. Arzın küre şeklinde oluşundan çok bilinen bir husus gibi bahsederek bunu yer çekimiyle izah eden bu bilgin, jeodeziye ait ilk müstakil eser olan Tahdîdü nihâyâti'l-emâkin'inin çeşitli yerlerinde, onun jeolojiye ve fizikî coğrafyaya dair birçok meseleyi, kıyasa, şahsî müşahede, araştırma ve incelemelerine dayanarak birçoklarını günümüzün izah şekilleriyle ele aldığı görülür. Yine bu devrin belli başlı coğrafyacılarından el-Bekrî (ö. 487/1094), aynı mahiyetteki eski çalışmaları

kendi bilgileriyle tamamlayarak yollar ve memleketlere dair, kısmen elimizde bulunan mühim eseri el-Mesâlik ve’l-memâlik’ten başka, klasik devre şiirinde, hadiste ve eski vekāyi‘nâmelerde geçen yer adları için, alfabetik bir coğrafya lugatı olan Muʿcem me’staʿcem’i de hazırlamıştır.

Bir sonraki yüzyıl müelliflerinden el-İdrîsî’nin 548’de (1154) yazdığı Nüzhetü’l-müştâḳ’ı, yetmiş parçadan müteşekkil dünya haritası ve tasvirî metin kısmıyla, sistemli ve ilmî coğrafyanın mühim merhalelerindendir. VII. (XIII.) yüzyılda Yâkūt el-Hamevî Muʿcemü’l-büldân’ında, kendisinden önceki çalışmaların sistemli bir terkibini ortaya koydu. Bu alfabetik coğrafya ansiklopedisi çeşitli sahalarda yapılan araştırmalarda daima başvurulan bir kültür tarihi hazinesidir.

Bu yüzyıllarda ve daha sonraları coğrafyaya ait pek çok eser yazılmıştır. Fakat bunlarda ekseriya, eskilerin hazırladığı bol ve karışık malzeme, nâdiren ilâve ve düzeltmelerle yeni tertipler içinde tekrar ele alınmış veya kısaltılmıştır. Bununla beraber tarihçi ve emîr Ebü’l-Fidâ’nın (ö. 732/1331) Takvîmü’l-büldân’ı gibi değerli eserler de yazılmıştır.

Yukarıda anılanlardan başka ve çok sayıda seyahatnâme arasında meselâ İbn Cübeyr’in Rihle’si (telifi 581/1185), el-Abderî’nin (ö. 688/1289) aynı mahiyetteki eseri er-Rihletü’l-magribiyye ve bilhassa Tancalı İbn Battûta’nın (ö. 779/1377) Kuzey Çin ve Sumatra’dan İspanya ve Nijerya’ya kadar, Hindistan ve Arap yarımadasını, Mâverâünnehir ve Güney Rusya’yı da içine alarak uzanan ülkelerde yirmi dokuz sene süren bir seyahatin mahsulü olan seyahatnâmesi Tuhfetü’n-nüzzâr fî garâʾibi’l-emsâr ve ʿacâʾibi’l-esfâr, müşahedeye dayanan topografik tasvirlerle beşerî coğrafyaya ait bilgiler bakımından birinci derecede mühim eserlerdir.

An‘anesinin Abbâsîler devrine kadar çıktığı anlaşılan, deniz kılavuzlarının yazdıkları rehberleri de burada anmak gerekir. Bunlardan, IX. (XV.) yüzyıl denizcilerinden olup Vasco de Gama’ya Afrika’nın doğu kıyılarından Kalküta’ya kadar kılavuzluk eden Muallim (denizcilik üstadı) İbn Mâcid’in Kızıldeniz’den Hind-i Çinî ve Güney Çin denizi adalarına kadar uzanan saha için hazırladığı rehberler, çağdaşı Süleyman el-Mehrî’nin eserleri, Seydi Ali Reis’in el-Muhît’ine kaynak olmuştur.

Eski seyyahların maceralarına dair hikâyelerle ilgili olarak gelişmiş, muhtelif memleketlerin garip, tuhaf ve akıl almaz taraflarını anlatan, meraka hitap edici kozmografyaya ait bir seri eserden birkaçı Ebû Hâmid el-Endülüsî'nin Tuhfetü'l-elbâb'ı (telifi 557/1162) ve Ahmed et-Tûsî'nin (ö. 589/1193) ʿAcâʾibü'l-büldân'ı ile el-Kazvînî'nin (ö. 682/1283) tarzının en tanınmış örneği olan ʿAcâʾibü'l-mahlûkāt'ıdır.

ö) Müteaddit bahislerde temas edildiği gibi, İslâm medeniyetinde birçok ilim ve sanat şubesinin hareket noktası Kur'ân-ı Kerîm olmuştur. Bu arada Arap edebiyatında filolojinin çeşitli mevzuları, meselâ eski lehçelere dair araştırmalar, lugat, gramer, fonetik ve üslûp tedkikleri, imlâ meseleleri, yazının ıslahı vb. ile ilgili çalışmalar Kur'ân-ı Kerîm'e bağlı olarak başlamış, sonra bunlardan birtakım ihtisas şubeleri doğmuştur. Bu hususta çok erken bir tarihte başlayarak Kur'ân-ı Kerîm'de geçen nâdir kelimelerin açıklanmasına, mecaz yoluyla lugat mânalarının dışında kullanılan kelimelere, muhtelif âyetlerde farklı mânalarda gelmiş kelimelere, kıraate, âyetlerin gramer bakımından tahlil ve izahına, Kur'ân-ı Kerîm'in "nakt" ve "şekl"ine, âyetlerin nüzul sebeplerine ve tarihlerine, nâsih ve mensuh âyetlere, Kur'ân-ı Kerîm'in imlâ hususiyetlerine vb. dair kitaplar yazıldı. Bu mevzulardaki çalışmaların, bilhassa eski tarihlilerin çoğu, meselâ Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) -başta el-Muhkem'i olmak üzere-muhtelif eserlerinde görüldüğü gibi, Kur'ân-ı Kerîm'in metnine istinad eden filolojik tedkiklerdir.

Tefsir pek tabii olarak bütün bu bahisleri içine alıyordu. Bu bakımdan Kur'ânî ilimlerin mahiyeti, şümulü ve ıstılahları teşekkül ettiği zaman bunları ele alan ilme tefsir usulü dendi.

Kur'ânî ilimler sahasının sayısız mahsullerinden ve yalnız tefsirlerden birkaç misal seçmek gerekirse, et-Taberî'nin daha önceki âlimlerden yaptığı nakil ve rivayetlerle zamanına kadarki çalışmaların çoğunun tertip ve terkibi mahiyetindeki Câmiʿu'l-beyân'ı; ez-Zemahşerî'nin âyetleri bedî' ve beyân yönünden tahlile, nahvî açıklamalara ve kelâm meselelerine hususiyetle yer veren el-Keşşâf'ı Fahreddin er-Râzî'nin yine kelâmî meseleler üzerinde ehemmiyetle duran geniş ve tafsilâtlı Mefâtîhu'l-gayb'ı el-Beyzâvî'nin haklı bir itimat ve rağbet görmüş bulunan Envârü't-tenzîl'i Celâleddin el-Mahallî'nin (ö. 864/1459) başladığı ve Celâleddin es-

Süyûtî'nin tamamladığı, bu sebeple Tefsîrü'l-Celâleyn diye anılan, verdiği kısa fakat sağlam açıklamalarla çok tutunmuş eser anılabilir. Kur'ânî ilimler ve tefsir usulü mevzuunda tanınmış eserlerden biri olan el-İtkān da yine bu son müellife aittir. Çeşitli mezhepler ve kelâm fırkaları mensuplarının, mutasavvıf âlimlerin tefsir ve te'villerine kendi görüşleri yön vermiştir. Bu bakımdan tefsirler, İslâm'daki fikir cereyanlarının temellerini ve tarihî seyrini ihtiva eder. Diğer İslâmî edebiyatlarda bu sahada millî dillerle olduğu gibi birçok Arapça eser de kaleme alınmıştır. Bunlar arasında, meselâ Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) İrşâdü'l-ʿakli's-selîm'i, anılan büyük telifler arasına yükselebilmiş bir tefsirdir. Kur'ânî tedkiklerin bütün şubeleriyle bugüne kadar devam edegelmekte olması tabiidir.

p) İslâmî devirde Kur'ân-ı Kerîm'den sonra yazıya tevdî edilen ikinci metin hadis oldu. Daha Hz. Peygamber'in sağlığında hadislerin yazılmaya başlandığı bilinmektedir. Bazı siyasî ve dinî cereyanların meşrûluk kazanabilmek için uydurma hadisler ortaya attıkları görülmüş, bu sebeple hadis rivayet ve tesbiti kısa zamanda, kasıtlı veya kasıtsız bozulmaları önlemek, doğru hadisleri seçebilmek için birtakım esaslara bağlanmıştır. İsnad denilen ve bir hadisin muhtevasını birbirine nakletmiş olanların adlarını sırasıyla bildirerek onu kaynağa kadar götüren rivayet zinciriyle asıl metin kısmından teşekkül eden hadislerin ilk kısmı, yukarıda işaret edildiği gibi, geniş bir hal tercümesi edebiyatının başlangıcı olmuştu. Lafza değil mânaya sadık kalarak da nakledilebilen hadisin doğruluk derecesini, dolayısıyla hüccet olabilme değerini tayin için her iki kısmının tedkiki, daha önce temas edildiği üzere, çok gelişmiş bir metin tenkit ve tesisi esaslarını içine alan hadis usulü ilminin mevzuu oldu.

Hz. Peygamber'den duyularak nakledilen, görülerek anlatılan hadis, sünnet ve siyer malzemesi çok büyük bir yekün tutuyordu. Çünkü sahâbenin sayısı çoktu. Meselâ Vedâ haccında Hz. Peygamber'i 140.000 kişinin dinlediği rivayet edilmiştir. Bu sebeple ilk kayıt teşebbüsleri sırasında, muhtelif sahâbeden yayılmış malzemenin tanzim ve tertibinde büyük güçlüklerle karşılaşılmıştır. el-Buhârî'nin eserini 600.000 hadisten seçtiğini hatırlamak bu hususta kâfi bir fikir verebilir.

Yukarıda işaret edildiği gibi hadislerin yazılmasına sahâbe tarafından başlanmıştır. İlk merhalede yazılan hadisler cüz, sahîfe veya hadis diye

anılmıştır. Bu eserlerden halen günümüze kadar geldiği bilinenlerin eski tarihlileri arasında, meselâ sahâbenin son neslinden Nübeyt b. Şerît el-Eşcaî'ye ve tâbiînin ilk neslinden el-Eşecc'e, Hemmâm b. Münebbih'e (ö. 101/719) nisbet edilen sahîfeler anılabilir. İlk yazılan malzemenin cem'ine ve tedvînine I. (VII.) asrın sonlarında ve II. (VIII.) asrın başlarında geçilmiştir. Emevîler zamanında bu çalışmalar hususi bir alâka görmüş, Ömer b. Abdülazîz (717-720), Ebû Bekir b. Muhammed b. Hazm'a hadis ve sünneti toplamak hususunda tâlimat vermişti. Fakat ilk safhada toplanan hadislerin tedvîni ve isnadlarının tesbiti faaliyetinin en büyük sîması Ebû Bekir Muhammed b. Şihâb ez-Zührî'dir (ö. 124/742).

Hicrî II. asrın ilk yarısından itibaren hadisleri mevzularına göre tasnif eden eserler yazılmıştır. Ma'mer b. Râşid'in (ö. 154/770) el-Câmiʿ adlı eseri, er-Rebî b. Habîb el-Ferâhidî'nin (ö. 160/776) aynı adla anılan çalışması, hukukî ihtiyaçların ortaya çıkardığı bu tarzın mevcut en eski numuneleridir.

Bahsedilen tarzlardaki hadis mecmuaları devam ederken II. (VIII.) asrın sonlarında bu hadisleri rivayet eden sahâbenin adlarına göre düzenlenen ve en ehemmiyetlisini Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) borçlu olduğumuz müsnedler telif edildi. Aynı safhada kaleme alınmaya başlanan ve muhaddisleri tanıtan tabakat kitapları, çok zengin ve sınırları çok geniş bir tarz olan hal tercümesi sahasının çığırını açtı. Müsnedlerden sonra hadisleri mevzularına göre tertip eden eserler yazıldı. İslâmî hayatın zaruri kıldığı bu hadis mecmualarının, Mekhûl b. Ebî Müslim eş-Şâmî'nin (ö. 112/730 veya 116/734) fıkıh mevzuundaki Kitâbü's-Sünen'i ile başladığı görülmektedir. Mekhûl'ün eseri gibi mevzulara göre tertip edilen teliflere "es-sünen fi'l-fıkh", "el-musannef", "el-muvatta"' veya "el-câmi'" gibi adlar verildi. Böylece nesillerin birbirine eklenen çalışmaları sonunda, artık III. (IX.) yüzyılda İslâm akaid ve hukukunun ikinci ana kaynağı ve fıkıh meselelerinde hüccet olan hadis, güvenilir ve sağlam mecmualar halinde toplanmış bulunuyordu. Kütüb-i Sitte (altı kitap) diye anılan şu eserlere bütün hadis mecmuaları içinde en başta ve ayrı bir yer verilmiştir: el-Buhârî (ö. 256/870), el-Câmiʿu's-sahîh; Müslim (ö. 261/875), el-Câmiʿu's-sahîh; Ebû Dâvûd (ö. 275/888), es-Sünen; et-Tirmizî (ö. 279/892), el-Câmiʿu's-sahîh; en-Neseî (ö. 303/915), es-Sünen; İbn Mâce (ö. 273/886), es-Sünen.

Bu asırlarda ve daha sonraları hadise dair çalışmalar aralıksız devam etmiş, farklı ihtiyaçlar ve gayeler için çeşitli tertip ve mahiyette büyük küçük eserler yazılırken bazı mühim eserler şerh veya hulâsa edilmiş, çok yönlü birtakım araştırmaların mevzuu olmuştur. Nitekim yalnız yukarıda anılanlar arasında yüzlerce çalışmaya mevzu olanlar vardır.

r) Hz. Peygamber'in vefatından sonra beşerî hayatın, itikad ve ibadetten ticaret ve devlet idaresine kadar her türlü tezahürlerine yön veren esasların tesbiti ihtiyacı devam ediyordu. İslâm'ın getirdiği esaslara göre hüküm verme mevkiinde bulunanlar, karşılaştıkları meseleler için Kur'ân-ı Kerîm'de, Hz. Peygamber'in sözlerinde ve hareketlerinde (sünnet) delil arıyor, bu kaynaklardan ve ittifakla kabul edilmiş meselelerden (icmâ) hüccet çıkarılamıyorsa daha önce hükme bağlanmış meseleler arasındaki benzer hallere kıyas ile kendi kanaatlerine, görüşlerine (re'y) başvuruyorlardı. Ancak ileride yine yeni meseleler için kıyasa esas olabilecek bir hükme bu yolla gitmek, topluluğun yadırgamadan kabul edeceği ve İslâm'ın ruhuna uygun düşecek bir hal şeklini bulmak Kur'ân-ı Kerîm ve sünneti iyi bilmeyi, geçmişte aralıksız toplanan tecrübelere etraflıca vâkıf olmayı, zekâ ve kavrayış gibi fıtrî hasletler yanında doğru düşünmenin yollarını öğrenmeyi gerektiriyordu. Bu sebeple İslâm hukuku demek olan fıkıh bazı zaruretlerle çok erken bir devrede doğarken kısa zamanda ıstılahları ve metodu da (fıkıh usulü) teşekkül etti.

Bu sahada Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) Zâhirü'r-rivâyât adı altında toplanan metinleri, talebesinden Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) Kitâbü'l-Harâc'ı ve diğer talebesi eş-Şeybânî'nin (ö. 189/804) el-Mebsût,'u, el-Câmiʿu'l-kebîr ve el-Câmiʿu's-sagır'i, Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) el-Muvattaʾı, eş-Şâfiî'nin (ö. 204/820) el-Ümm'ü ile fıkıh usulüne dair er-Risâle'si, Ahmed b. Hanbel'in Kitâbü's-Sünne'si kesif hadis ve fıkıh çalışmalarına dayanır. Daha sonraları yazılan sayısız eser, aynı zamanda çeşitli fikir cereyanlarına, tarihe ve sosyolojiye dair araştırmalar için ehemmiyetli malzeme ihtiva eder.

s) Akaide ait meselelerin Muʻtezile'ye karşı ve onların usulüne göre aklî delillerle ispatı fıkhın yanında kelâm sahasını açtı. Erken devirlerden başlayarak çeşitli mezhep ve fırkaların görüşleri, münakaşaları yüzyıllar boyunca Arap edebiyatına ve İslâm tefekkür tarihine eserler bıraktı. Bu ilmi

Ehl-i sünnet arasında el-Eş‘arî (ö. 324/936 [?]) ve muasırı el-Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) tesis ettikleri umumiyetle kabul edilir. el-Eş‘arî’nin meşhur Makalâtü’l-İslâmiyyîn’i başta gelmek üzere bu iki âlimin eserlerinden, el-Gazzâlî’nin İslâmî ilimlerin hemen her sahasını içine alan çalışmalarından, Ortaçağ İslâm âleminin en büyük din tarihçisi eş-Şehristânî’nin (ö. 548/1153) çoğu aynı adı taşıyan bir dizi eserin en tanınmışı olup dinler, mezhepler, fırkalar ve çeşitli fikir cereyanlarına dair el-Milel ve’n-nihal’inden, İbn Teymiyye’nin (ö. 728/1328) çalışmalarından bu fırkalar ve aralarında münakaşa mevzuu olan meseleler hakkında fikir edinmek mümkündür.

ş) Çeşitli fikir cereyanlarının hiçbiri İslâmî edebiyatlarda tasavvuf kadar sanata nüfuz etmemiştir. Bu cereyanın doğuşu ve gelişmesi de önce Arap edebiyatında başlamıştır. Daha sahâbe arasında dünya nimetlerine ehemmiyet vermeyen, kendilerini ibadete adayarak Allah’a yakın olmaya çalışanlar vardı. Ancak daha sonra, arzularıyla insanı türlü günahlara sevkeden nefisle mücadeleyi ve ruhî güçleri ibadetle terbiye için riyâzeti vaaz ve nasihatleri, hatta hayatlarıyla telkin eden zâhidlerin fikirleri yavaş yavaş sistemleşmeye, mânevî terbiye için belli yollar aranmaya başlandı. II. (VIII.) yüzyıldan itibaren önce Basra ve Kûfe’de, sonra Bağdat’ta bazı büyük sûfîler çekici ve güçlü şahsiyetleriyle bu hayat ve düşünce tarzını kuvvetli bir cereyan haline getirmişlerdir. Beliğ vaazlarıyla Mu‘tezile’ye de şahsiyetini kabul ettirmiş olan el-Hasen el-Basrî, aşırı zühd ve takvâsı, coşkun ruh haliyle meşhur Ma‘rûf el-Kerhî (ö. 201/816) bu safhanın ilk büyük temsilcileridir. Bu devir sûfîlerinin duyguları, Ebü’l-Atâhiye’nin (ö. 211/826) saadeti rızâ ve kanaatte arayan şiirlerinde (zühdiyyât) yer almıştır.

III (IX) ve IV. (X.) yüzyıllarda sûfî edebiyatı çok gelişmişti. el-Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), vaaz mahiyetindeki eserlerinde vicdanî murakabeyi, bir işi yapmadan önce iyice hesaplamayı, yaptıktan sonra da hamd veya tövbeyi, kendi nefis mücadelesini, bütün bunlara hâkim olması gereken doğruluk ve samimiyeti (sıdk ve ihlâs) anlatırken, el-Gazzâlî’nin el-Münkız’ında örnek edineceği Kitâbü’n-Nesâ᾽iẖ’inde kendi hal tercümesini verdi. Bu arada Zünnûn el-Mısrî (ö. 245/859) ile bu fikirler daha sistemli bir hale gelirken, el-Muhâsibî’nin talebesi Serî es-Sakatî (ö. 253/867), ilâhî aşkın ehemmiyetini bilhassa belirtti. Yeğeni el-Cüneyd el-Bağdâdî (ö. 297/910) ibadetin terki fikrinde olan bazı sûfîlerin karşısında yer aldı;

mürşidin Kur'ân-ı Kerîm, hadis ve fıkıh bilmesi gereği üzerinde durdu. Kendisinde taşkın haller görülmemekle beraber, onun başka sûfîlerin coşkunluk halinde söyledikleri aşırı ve müphem sözleri iyi karşıladığı, Bâyezîd el-Bistâmî'nin (ö. 261/874) Şathiyyât'ına yaptığı şerhten anlaşılmaktadır. Bunları ve benzerlerini takip eden el-Hallâc (ö. 309/922), tasavvuf tarihinde en derin izler bırakan sûfîlerden biridir. Kendi fâni varlığını tek varlık olan Allah'a erişerek yok edişin ve böylece gerçek ve ebedî var oluşa ulaşmanın hudutsuz heyecanını temsil eden hayatı, bu coşkun ruh halinin ifadesi olan sözleri ve şiirleriyle o bütün İslâmî edebiyatlarda, sûfîyi hakikate götüren yolda beşerin tahammülünü aşabilen bir merhalenin sembolü olarak kalmıştır.

Tasavvufî görüşlerin ve sûfîlerin hayatlarına tatbik ettikleri usullerin bundan önceki ve bundan sonraki safhalarında muhtelif yabancı tesirlerin tesbitine öteden beri çalışılmıştır. Fakat bu tesirlerin kaynakları ve neticeleri ne olursa olsun ilk temayül ve prensipler, türlü gelişmelere rağmen ana çizgi olmakta devam etmiştir.

V. (XI.) yüzyılda sûfîlerin ibadet ve yaşayış tarzları, usul ve âdâbı tesbit edilmiş yollar (tarikat) halini almış bulunurken bu esaslara uymadan, belli ruhî tecrübeleri yaşamadan en son merhalelere eriştiklerini, böylece beşerî varlıklarından sıyrılıp (fenâ) ilâhî varlığa ulaştıklarını (bekā) söyleyerek kulluğun gerektirdiği ibadetleri bırakanlar vardı. el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), sûfî âlimlere hitaben yazdığı er-Risâle diye anılan meşhur eserinde, büyük sûfîlerin hayatlarından ve sözlerinden örnekler vererek gerçek sûfîliğin mahiyetini açıkladı. Bu eser ve bilhassa şahsiyetinin ağırlığı ile birlikte el-Gazzâlî'nin İhyâʾü ʿulûmi'd-dîn'i sûfîliğe karşı doğan tereddütleri gidermiş, hatta hücumları önlemiştir. Nitekim VI. (XII.) yüzyılda medrese yanında zâviye ve hankahlar da resmî alâka ve himaye görmüştür. Meselâ İbnü'l-Arabî'nin "insân-ı kâmil" diye vasıflandırdığı ve zamanının kutbu saydığı Abdülkadir el-Cîlî (Gîlânî, ö. 561/1166) için medrese ile birlikte ribât da yaptırılmıştı. Bu arada Şehâbeddin Sühreverdî el-Maktûl'ün (Ebü'l-Fütûh Yahyâ, ö. 587/1191) kâinata çok farklı bir bakışın ifadesi olan işrâk felsefesini getiren, Hikmetü'l-işrâḳ'ında ve başka eserlerinde açıkladığı başlangıçta yadırganan fikirleri, vahdeti vücûd görüşüne doğru atılmış en cesaretli adımdı.

VII. (XIII.) yüzyılda diğer Şehâbeddin Sühreverdî (Ebü'l-Hafs Ömer, ö. 632/1234), ahlâk ve tasavvuf âdâbına dair belli başlı eserlerden biri olan ʿAvârifü'l-maʿârif'i yazarken, sûfiyâne duyguları, belki bu hususta Arap edebiyatının en mühim şairi olan Ömer b. el-Fârız (ö. 632/1235) şiirleştirmiştir. Gene bu sırada, memleketi olan Endülüs'ten başlayarak bütün Kuzey Afrika'yı, Mısır, Hicaz, Suriye ve Irak'ı gezdikten sonra Anadolu'ya uğrayan ve Şam'da vefat eden Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de (ö. 638/1240) vahdeti vücûd görüşü son noktasına varmıştı. Ortaçağ Batı âleminde de ehemmiyetli tesirleri görülen İbnü'l-Arabî, sûfî müelliflerin en çok eser vereni olup aynı zamanda müstesna bir edip ve kuvvetli bir şairdir. Onun yazdıklarından, başta el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye ve Fusûsü'l-hikem olmak üzere, bugüne kadar gelebilen yüzlerce kitap ve risâle, daha sonraki müelliflerin bunlara dayalı çalışmaları, anlaşılması güç şahsiyeti ve fikirleri hakkında lehte ve aleyhte yazılanlar zengin bir kütüphane teşkil eder. Tesirlerinin tutunması ve bilhassa Anadolu'dan başlayarak İran üzerinden Hindistan'a doğru hızla yayılmasında Sadreddin el-Konevî (ö. 672/1273) gibi bir talebeye sahip olmasının hissesi inkâr edilemez. İbnü'l-Arabî'nin aleyhinde bulunanlar arasında İbn Haldûn gibi şahsiyetlerin de bulunmasına rağmen taraftarları eksilmemiştir.

Tasavvuf edebiyatı, mistik hayatı, tarikatların erkân ve âdâbını anlatan, çeşitli görüşleri tahlil ve bazan tenkit eden, sûfîlerin hal tercümelerini veren vb. eserlerle devam etti. Bu arada bazı şahsiyetler için menâkıbnâmeler yazıldı; Abdülganî en-Nablusî'nin (ö. 1143/1731) seyahatnâmeleri gibi arkasından benzerleri yazılan tarzlarla zenginleşti; İslâm dünyasında gittikçe sayıları artan tarikatları tanıtan eserler verildi. Bununla birlikte Arap edebiyatında tasavvuf, az sayıdaki sanatkârlar bir tarafa bırakılırsa, İran ve Türk edebiyatlarında görüldüğü nisbette çeşitli edebî nevilerde asıl sanat eserlerinin mayası veya sûfî olmayan sanatkârların eserlerine kadar yayılabilen bir bedîʿ unsuru olamadı.

t) Kökleri çok uzak bir mâziye kadar uzanan nazmın ve nesrin hicretin ilk asırlarındaki gelişmeleri, gerek İslâm'ın kendi bünyesinden doğan gerekse -ayrıca temas edildiği gibi-Araplar'ın yabancı kültür sahalarından tercüme yoluyla tanıdıkları ilimlerin, yeni medeniyetin hazırladığı müsait zeminde hızla büyüyerek yeni neticelere ulaşması, değil umumi kültür, ihtisas sahaları için de gittikçe güçleşen bir hazırlığı gerektirmeye başlamıştı. Bu

ihtiyaç yukarıda bahsedilen edep kitaplarıyla, ansiklopedik bilgi vermeleri bakımından gayelerinin bir noktasında birleşen daha değişik tarzda çalışmalar ortaya koydu. Bunları yazanlar arasında yalnız ilimleri tasnif ve tarif edenler, hududu daha geniş tutarak bu ilimlere dair temel bilgiler verenler, zamanlarındaki bilgi sahalarının her birindeki belli başlı eserleri, hatta şahsiyetleri de zikrederek tanıtanlar, çalışmasını bir veya birkaç sahaya hasredenler vb. vardır. Tarihe bağlı olarak bahsedilen ve belli ilim veya sanat şubelerinde yetişmiş olanlar için yazılmış hal tercümesi kitapları pek tabii olarak bu çalışmalara da bağlıdır. Böyle bir hulâsada farklı yönlerine göre bir ayırmaya gitmeksizin ilimlerin tasnifine ve tarifine, hususi veya umumi bibliyografyaya dair ansiklopedik eserlerin en belli başlılarını IV. (X.) yüzyıldaki örneklerinden başlatmak mümkündür.

Nitekim bu sahanın ilk mühim eseri el-Fârâbî'nin İhsâ᾿ü'l-ʿulûm'udur. İlimleri tarif ederek mahiyetlerini, gaye ve sahalarını belirten bu veciz eseri, büyük âlim ve filozofun aynı zamanda tamamıyla kendine mahsus tasnifini de aksettirir. Bu yüzyılın ikinci yarısında üç mühim eser hemen hemen aynı yıllarda hazırlanmıştır. Resâ᾿ilü İhvâni's-Safâ bunlardan biri olup kendilerine İhvânü's-Safâ diyen ve merkezleri Basra'da bulunan İsmâilî temayüllü bir grup tarafından yazılmıştır. Yeni Eflâtunculuğun ve Eski Yunan ilimleriyle Hint-İran kaynaklı unsurların tesirini taşıyan bu eserde topluluğun dinî, felsefî ve siyasî görüşüne dayanan bir değer ölçüsü ve izah tarzı esas tutularak zamanın bütün ilimleri ve dinleri hakkında bilgi verilmiştir. İkincisi el-Hârizmî'nin (Muhammed b. Ahmed, ö. 383/993) devrindeki ilimleri tasnif, tarif ve bunların ıstılahlarını izah eden Mefâtîhu'l-ʿulûm'u, üçüncüsü ise İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995) el-Fihrist'idir. Mevzularına göre tasnif ederek en ciddi ve ilmî eserlerden yemek pişirmeye dair kitaplara, oyalayıcı halk hikâyelerine ve masallarına kadar ilk dört yüzyıla ait Arapça eserleri tesbite çalışan İbnü'n-Nedîm, eserinde bunları çeşitli mevzulara ayrılmış bab ve fasıllarda, tarihî sıra gözeterek zikrettiği müelliflerin kısa hal tercümelerine ekli olarak verdi. Bu bakımdan tabakat tarzındaki eserlerle ortak yanları olan el-Fihrist pek azı günümüze kadar gelebilmiş, ilim, fikir ve sanat mahsullerinin tasnifli bir listesini ihtiva ettiği dört yüzyılın aynı zamanda rakipsiz bir kültür tarihidir.

Daha sonra bu nevilerde yazılmış eserlerden İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) Aksâmü'l-ʿulûmi'l-ʿakliyye'si, el-Fârâbî'nin adı geçen çalışmasına benzer.

es-Sekkâkî (ö. 626/1229) Miftâhu'l-ʿulûm'unda yalnız dil ve edebiyata dair ilimler üzerinde durmuş, İbnü'l-Ekfânî (ö. 749/1348), küçük fakat faydalı eseri İrşâdü'l-kāsıd'ında altmış ilim şubesini sayarak bu mevzularda yazılmış 400 kadar kitabı tanıtmıştır. Bu arada İbn Haldûn'un, el-Mukaddime'sinde ilim ve sanatları tasnif ile mahiyetlerini açıklarken bunların tedris usulleri hakkında dikkate değer görüş ve tenkitlerine de zaman zaman yer verdiğine işaret edilmelidir. İbnü'l-Ekfânî'nin İrşâd'ına benzeyen ve çoğu "mevzûâtü'l-ulûm", "ünmûzecü'l-ulûm" veya bunlara yakın adlar taşıyan sistematik ilimler ansiklopedisi tarzındaki bir dizi eserin en tanınmışı ve en mükemmeli, şüphesiz Osmanlı âlimlerinden Taşköprizâde'nin Miftâhu's-saʿâde'sidir. Karar bulmuş bir tasnif ve taksim içinde 500 ilim veya ilim şubesini, zengin bibliyografya ve hal tercümesi malzemesiyle birlikte tanıtan bu eserden sonra bahsedilen tarzlardaki çalışmalar, et-Tehânevî'nin (ö. 1158/1745) cidden değerli ve geniş bir ıstılahlar ansiklopedisi olan Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn'unu da içine alarak devam eder.

Bütün bunların arasında Kâtib Çelebi'nin (ö. 1067/1657) Keşfü'z-zunûn'unun müstesna bir yeri vardır. Kitap adlarına göre alfabetik olarak tertip edilmiş bulunan bu eserde, bir araya getirildiği takdirde geniş bir mevzûâtü'l-ulûm meydana getirebilecek ölçüde ilimler için de maddeler ayrılmıştır. İslâm ilim dünyasının muayyen bir devirden sonra artık nâdiren yetiştirdiği büyük sîmalarından biri olan Kâtib Çelebi, Türkçe ve Farsça eserleri de ayırmaksızın 10.000 müellife ait 14.500 kitabı tesbit ettiği eseriyle İslâm kültürünü, üç büyük diline dayanan buutlarıyla bir bütün halinde âbideleştirmek istemiştir.

4. Yeni Arap Edebiyatı. Arap âleminin türlü müesseseleriyle değişmeye başlayan içtimaî hayatının, yeni fikir cereyanlarının dil ve edebiyattaki tezahürleridir. Bu devrede Batı ile gittikçe teması artan Arap memleketlerinde yeni şartların neticesi olan fikir ve sanat mahsullerinin tesirleri, daha çok gelişmek ve yayılmak için, yetiştikleri topraklara -eski kültürün, eski edebiyatın henüz canlılığını kaybetmemiş köklerini taşıyan sahalara-tekrar tekrar ekilmiştir. Hazırlayıcı şartlar ve hareketler bir yana, XIX. yüzyılla başlatılan yeni safhaya Araplar umumiyetle "kalkınma" (nahda) devri demektedirler. Bu hareketin sahnesi, Osmanlı İmparatorluğu'nun bir bütün halinde korumaya çalıştığı ülkelerin büyük bir

kısmını teşkil ediyordu. Muayyen bir devreden sonra toparlanan ve ilerleyen Batı dünyasının karşısında, bilindiği gibi, bizzat Osmanlı Devleti de ıslahat ve yenilik hareketlerine girişmişti. Aslında bütün İslâm ülkelerinin karşı karşıya bulundukları meselelerin çoğu ortak temellere dayanıyordu.

a) Arap ülkeleri içerisinde Avrupa ile en eski ve sıkı münasebetleri olanlar Lübnan ve Suriye'dir. Nitekim Lübnan'ın daha XVI. yüzyıldan beri başta Roma ve Paris olmak üzere bazı merkezlerle temasları kesilmeden devam etmiştir. Ancak Batı'nın iktisadî ve siyasî sebeplerle Ortadoğu'yla gittikçe artan alâkaları, bir zamanlar daha çok hıristiyan çevrede kalan tesirlerin sınırını süratle genişletmiştir. Avrupa'nın Kuzey Afrika'dan Irak'a kadar muhtelif yerlerle ilgili müstakbel tasavvurlarının en büyük engeli pek tabii olarak Osmanlı İmparatorluğu idi. Aynı devre rastlayan milliyetçilik hareketleri, bazı Arap memleketlerinde, -Arap kültürünün muhafazasını ve İslâmiyet'in yayılmasını yüzyıllarca temin etmiş olmasına rağmen-Osmanlı hâkimiyetinin yerini Fransız ve İngiliz hâkimiyetinin veya nüfuzunun almasını, istemeyerek de olsa kolaylaştırmıştır. 1798'de Mısır'ı işgal eden Napolyon'dan bazı müelliflerin "fâtih" diye bahsetmelerinin temelinde, en azından hâlâ durulamamış heyecanların ve türlü tesirlerin izleri yatmaktadır. Bununla beraber şu noktaya bilhassa işaret edilmelidir ki Batı medeniyetinden gerekli unsurları alarak gerçekten mühim ve müsbet bir merhale katetmiş bulunan Arap ülkelerinde hissedilir bir silkiniş halinde XIX. yüzyılla başlayan kalkınma hareketinin bütün başarılı hamlelerinin kaynağı gerçek Arap ruhu olmuştur. Bu ruhun en kuvvetli dayanağı olan klasik Arapça'yı ve onun eski yâdigârlarını da yüzyıllarca mukaddes bir emanet gibi Osmanlı Türkleri korumaya çalışmışlardır.

Nitekim bu safhada Arap edebiyatındaki ilk hareket klasik dil ve edebiyatın canlandırılması, eski eserlerin benzerlerinin ortaya konulabilmesi gayretidir. Fakat bunun yanı sıra, dil bahsinde kısaca temas edildiği gibi açılan yeni mektepler, Avrupa'ya tahsil için talebe gönderilmesi, et-Tahtâvî (ö. 1873) gibi bu yeni şartlar içinde yetişenlerin devamlı tercüme faaliyetleri, Suriye ve Lübnan'da Avrupaî tedrisatla teması olan bir zümrenin çalışmaları, matbaa ve gazetecilik, yeni fikirlerin ve yeni edebî nevilerin tanınmasını sağlamış, edebiyata yeni gelişmeler hazırlamıştır.

Faaliyet ve tesirleri dar bir çevrede kalanlar bir yana bırakılırsa 1822'de Mehmed Ali Paşa'nın Bulak'ta kurduğu matbaa bu sahada atılan ilk adımdır. Arapça neşriyata büyük ölçüde hizmet etmiş ve bilhassa eski klasik metinlerden birçoğunun ilk defa basılmasını sağlamış bir matbaa ise 1860'ta İstanbul'da Ahmed Fâris eş-Şidyâk'ın (ö. 1304/1887) kurduğu Cevâib Matbaası'dır. Daha sonra Arap memleketlerine yayılan matbaacılığa bağlı olarak gelişen gazeteciliğin siyasî ve içtimaî hayatta olduğu kadar dil ve edebiyatta da büyük tesirleri görüldü. Mısır'da yine Mehmed Ali Paşa'nın çıkarttığı (1828) Türkçe-Arapça resmî bir gazete olan el-Vekāyiʿu'l-Mısriyye daha sonra Rifâa Bey et-Tahtâvî'nin idaresine verildi ve yalnız Arapça olarak neşredilmeye devam etti. Bilhassa 1855'ten sonra, Midhat Paşa'nın Bağdat'ta çıkarttığı (1868) ez-Zevrâ gazetesine kadar Şam, Halep, Tunus, Kahire ve İskenderiye'de -hatta Arapça olarak İstanbul'da- çıkan gazetelerin sayısı hızla artarken bunlara mecmualar da katılmaya başlamıştır (1865). Gittikçe belirli istikametler halini alan farklı siyasî, içtimaî ve edebî görüşlerin neşir vasıtası olan bazı gazete ve mecmualar, aynı temayüldeki fikir ve sanat adamlarını bir araya getirmiş, çeşitli cereyanların izah, münakaşa ve tenkidlerini yaymışlardır.

Kesif tercüme hareketlerine katılanlar arasında, bu yolla Batı'nın büyük eserlerini tanıtırken manzum ve mensur telif eserler veren âlim, edip ve şairler de vardı. Şiirde el-Mütenebbî'yi benimseyen, nesirde el-Harîrî'yi örnek edinerek makāmeler yazan ve çalışmalarının çoğunu klasik dil ve edebiyata hasreden Nâsif el-Yazıcı (ö. 1871), geniş bir ansiklopedinin (Dâʾiretü'l-maʿârif) ve mühim bir lugatın (Muhîtü'l-muhît,) müellifi Butrûs el-Bustânî, bilhassa seyahatlerine dair yazılarında Avrupa'nın tanınmasına çok çalışmış olan şair, edip, gazeteci ve nâşir Fâris eş-Şidyâk bunlardandır.

b) Yeni devrede şiir, Abbâsî devri şairlerinin, hatta daha önceki sanatkârların temsil ettiği an'aneye dönüş şeklinde başlamıştır. Milliyetçiliğin doğuşu, vatanî, içtimaî, ferdî mevzularla muhtevaya yeni unsurlar getirdi; fakat bunlar eski şairlerin teşbih ve tasvirleriyle işlendi. Bu arada üslûp ve bilhassa nazmın yapısı Avrupa tesirine kuvvetle karşı koydu. Meselâ Mısırlı şairlerden Mahmud Sâmi el-Barudî (ö. 1904) ve İsmâil Sabri (ö. 1923) kusursuz bir dil ve işlenmiş bir şekille kasideler nazmettiler. "Emîrü'ş-şuarâ" lakabını kazanan neoklasik şair Ahmed Şevki'nin (ö. 1932) muasırları arasında en kalıcı isim olacağı anlaşılmaktadır. "Nil şairi"

diye anılan Hâfız İbrâhim (ö. 1932), şiirlerinde içtimaî mevzulara daha çok yer vermiştir.

Iraklı şairler de zamanlarının heyecanlarını, fikirlerini sağlam bir dil ve üslûpla klasik tarzda ifade ettiler. İstanbul'da Mektebi Mülkiyye'de İslâm felsefesi ve Dârülfünûn'da Arap edebiyatı müderrisliği yapmış olan Iraklı şairlerden Cemîl Sıdkı ez-Zehâvî (ö. 1936), Mektebi Mülkiyye Arap edebiyatı müderrislerinden Ma'rûf er-Rusâfî (ö. 1945) bunların başında gelir. Bu şairlerde Edebiyât-ı Cedîde şairlerinin tesirleri görülür. Her ikisi de aynı zamanda Osmanlı Meclisi Meb'ûsanı'nda âza olarak bulunan bu şairlerden ez-Zehâvî'nin ilhamını daha çok fikirleri beslemiştir. Kolay ve bol yazan bu şairin şekle ehemmiyet vermeyişi, nazmın daha sonraki gelişmelerini kolaylaştırmıştır. Bununla beraber şiirde yenilik hareketinin belki en tesirli sîması, Mısır'da yerleşmiş olan Lübnanlı Halîl Mutrân'dır (ö. 1949).

Muhtevaca yenileşen ve bilhassa hüküm ve mânaca müstakil beyitler yerine manzumenin bütünlüğü esasına doğru giden şiirde nazım tekniği ve üslûp bakımından klasik an'anenin sınırlarından çıkış daha sonraki nesillerde görülür. Batı edebiyatlarındaki kıtalara dayalı nazım şekillerinin bu devrelerde fazla yadırganmamış olması gerekir. Çünkü bizzat Arap şiirinde bunlara geçişi kolaylaştıracak şekiller bulunduğu gibi adı geçen sanatkârların birçoğunun yakından tanıdığı Türk ve İran edebiyatlarında da bunlar vardı. Ancak Batı tesiriyle ve kolaylıkla eski an'aneleri terkedebilenler Amerika'ya yerleşen muhacirlerden Emîn er-Reyhânî (ö. 1940), Nesîb Arîda (ö. 1946), İlyâ Ebû Mâdî (ö. 1958), Mîhâil Nuayme (d. 1889) ve Fevzî Ma'lûf (ö. 1930) gibi sanatkârlardır. Bu yeni mektebin Mısır'daki mühim mümessilleri arasında, aynı zamanda romancı ve tiyatro muharriri olan Ahmed Zekî Ebû Şâdî (ö. 1955), Tunus'ta Ebü'l-Kasım eş-Şâbbî (ö. 1934) vardır. Bütün bu cereyanlar, çoğu 1920 yılı civarında veya sonra doğmuş olan nesillere mensup şairlerde serbest nazma (eş-şi'rü'l-hur) müncer olmuştur. Iraklı kadın şair Nâzik el-Melâike (d. 1923), yalnız şiirleriyle değil aynı zamanda bu sanat anlayışının izahına dair çalışmalarıyla da dikkati çeken sanatkârlardan biridir. Bununla beraber klasik tekniğe bağlı kalarak gelişen tarz, geleceğe kuvvetli eserler bırakabileceğini vaad eden bir canlılıkla bilhassa Irak'ta ve sanatına Türkçe, Farsça şiirler de katabilen velûd şair ve âlim Türkolog Hüseyin Mücîb el-

Mısrî gibi sîmalarla Mısır'da devam etmektedir. Türk ve İran edebiyatları sahalarında değerli araştırmaları da bulunan Hüseyin Mücîb el-Mısrî'ye, Türk edebiyatının şaheserlerinden biri olan Süleyman Çelebi'nin Mevlid'inin, eserin büyüklüğü ile mütenasip bir vukuf ve başarı ile Arapça'ya yapılmış manzum tercümesini (1981) borçluyuz.

c) Roman ve hikâye, modern mânasıyla yeni devrede başlamış olmakla beraber, Arap edebiyatında bunlara geçişi sağlayacak neviler vardı. Ancak roman ve hikâye şiire nisbetle muhite, zamana hatta günlük hayata, tarihî mevzuları işlediği zaman bile daha yakından bağlıdır. Nitekim anonim eserler (meselâ Binbirgece Hikâyeleri) intikallerinin bazı safhalarında, zamana ve çevreye göre âdeta adaptasyonlara uğramışlardır. Bu itibarla bahsedilen edebî nevilerin yeni edebiyatta ortaya çıkışı, muasırlaşma ve mahallîleşme hususunda rahatlıkla gelişme seyrine girişi, bir taraftan edebiyatta kendisine bir mâzi bulabilmesinden, diğer taraftan bizzat roman ve hikâyenin tabiatından ileri gelmektedir.

Roman nevi Batı'dan yapılan serbest tercümeler ve tarihî mevzuları işleyen teliflerle başlamıştır. Lübnanlı Cemîl el-Müdevver'in (ö. 1907) Hârûnürreşîd devri ile alâkalı telifi ve Fénelon'dan yaptığı Aventures de Télémaque tercümesi bu tarzın en eski örneklerindendir. Tarihçi ve ansiklopedist Corci Zeydan (ö. 1914), mevzuunu eski İslâm tarihinden ve yakın tarihten seçtiği sayısı yirmiyi aşan romanı ile telif roman tekniğini büyük ölçüde hazırlarken yine tercümeler devam ediyordu. Roman ve tiyatro sahasında Türk edebiyatında ilk tercümeler safhasında tanınan eserlerle Arap edebiyatındakiler arasında bazı açık ilgiler göze çarpar. Meselâ Télémaque Türkçe'ye de daha önce (1859) çevrilmişti. Ferah Antûn'un (ö. 1922) tercümeleri arasında yer alan ve Osman Celâl'in (ö. 1898) daha önce Mısır hayatına başarıyla tatbik ettiği Paul et Virginie için de vaziyet aynıdır (bu eser 1873'te Sıddîk ve 1895'te Osman Senâî tarafından Türkçe'ye çevrilmişti). Tarihî romanlar bir yana bırakılırsa bu nevin diğer tarzlarında tercümeden adaptasyona geçildiği görülür. Bu safhanın belli başlı sîmalarından biri olan Mısırlı şair el-Menfelûtî (ö. 1924), renkli ve şairane üslûbuyla birçok Fransız romanını Arapça'ya aktarmıştır. Amerika'daki Lübnanlı göçmenlerin en dikkate değer sîması olan şair ve ressam Cibrân Halil Cibrân (ö. 1931), bilhassa içtimaî meseleleri ele aldığı küçük hikâyeleriyle dikkati çeker. Bütün bu hazırlık

safhasından sonra Muhammed Hüseyn Heykel'in (ö. 1956) 1914'te anonim olarak neşredilen Zeyneb'i Arap roman edebiyatında bir dönüm noktası sayılır. Bu örf ve âdet romanı, sevdiğinden başkasıyla evlenmek zorunda kalan genç bir köylü kadının bahtsız hayatının, Mısır köy yaşayışının realist bir tasviri içinde verilen hazin hikâyesidir.

1920'den sonra zamanlarının gerçek hayatını, çevrelerinin insanlarını aksettirebilen ve bilhassa teknik yönden daha başarılı eserler yazılmıştır. Roman ve hikâye, yeni hayatın gerçek tablolarını veren Muhammed Teymûr (ö. 1921), alışılmış süslerden sıyrılmış sade bir üslûpla memleketinin örf ve âdetlerini, günlük hayatı sanata sokabilen Mahmûd Teymûr (ö. 1973) ve İbrâhim el-Mâzinî (ö. 1949) ile Mısır'da büyük bir inkişaf gösterdi. Yine bu çevreden iki mühim isim Tâhâ Hüseyin (ö. 1973) ve Tevfîk el-Hakîm'dir (d. 1898). Bunlardan birincinin, gözleri görmeyen bir çocuğun Nil sahilinde küçük bir kasabada geçen hayatını anlatan el-Eyyâm'ı (1930) haklı bir alâka ve takdir uyandırmıştır. Müstesna bir edip olan Tâhâ Hüseyin, bizzat hayatını anlattığı bu eserde fasih yazı dilinin modern devredeki mahsullerinden birini verirken, tiyatro ve roman olmak üzere yetmişe yakın eserinin çoğu, başta Fransızca ve İngilizce ile diğer Avrupa dillerine tercüme edilmiş bulunan Tevfîk el-Hakîm eserlerinin muhaverelerinde mahallî lehçeyi kullandı.

Daha sonraları bütün Arap memleketlerinde örf ve âdet romanları, psikolojik romanlar ve bilhassa pek çok hikâye yazılmıştır. Meselâ Mısır'da başta Necîb Mahfûz (d. 1912) olmak üzere Yahyâ Hakkı (d. 1905), Abdurrahman eş-Şerkāvî, Yûsuf es-Sibâî, Yûsuf İdrîs (d. 1927), Muhtâr el-Attâr, Mahmûd el-Bedevî, Muhammed Sıdkī (d. 1927); Irak'ta Ya'kūb Bülbül, Zünnûn Eyyûb (d. 1908), Abdülmelik en-Nûrî (d. 1921); Suriye, Filistin ve Lübnan'da Abdüsselâm el-Uceylî (d. 1918), Semîre Azzâm, Süheyl İdrîs (d. 1923), Leylâ Baalbekkî; Sudan'da Hôglî Şükrullah (d. 1929); Tunus'ta renkli ve canlı tasvirleri, akıcı üslûbu ile Ali ed-Dûâcî (ö. 1954), Beşîr Harîf (d. 1917), Hasan Nasr, Muhammed Ferec eş-Şâzilî; Cezayir'de Abdülhamîd b. Haddûka anılabilir.

ç).Araplar'da modern tiyatrodan önce bunun yerini tutan sanat Türkçe adıyla "karagöz" diye andıkları hayal oyunudur ve bu oldukça eski bir tarihe kadar çıkar. Ancak gerçek tiyatro eserleri roman nevinde olduğu gibi

önce klasik ve romantik mekteplere mensup Batılı müelliflerin eserlerinin tercümesiyle tanınmış, sonra adapte eserlerle bir tecrübe devri geçirerek yerli piyeslerin telif ve temsiline çalışılmıştır. Bu sahada ilk mühim adımları Lübnanlı Mârûn en-Nakkaş (ö. 1855) atmıştır. Molière'in Avare'ının el-Bahîl adıyla adaptasyonunu hazırlayarak Beyrut'ta evinde, yabancı devletlerin mensupları ve mahallin ileri gelenlerine temsil eden (1848) en-Nakkāş, aynı müellifin Étourdi ve Tartuffe'ünden -adaptasyonun da sınırını aşan bir ölçüde-faydalanarak iki piyes daha ortaya koymuştu. Mısırlı Osman Celâl (ö. 1898), Corneille'den iki, Racine'den üç ve Molière'den beş eseri Mısır hayatına tatbik etti. Bu tercüme ve adaptasyon safhasında hiç değilse Batı'dan romanların ve bilhassa piyeslerin seçilmesinde, Türk ve Arap edebiyatlarında karşılıklı tesirler olmalıdır. Bu arada Molière'in üzerinde en çok durulan sanatkâr olduğu açıkça görülür. Daha öncekiler bir yana, bilhassa Ahmed Vefik Paşa'nın (ö. 1891) bu müelliften adapte ettiği eserlerden Türkçe'yi iyi bilen Osman Celâl'in faydalanmış olması mümkündür. Edebî faaliyeti Mısır'da geçen Beyrutlu Necîb el-Haddâd da (ö. 1899) Fransız, İngiliz klasik ve romantik müelliflerden pek çok eser tercüme etti, hatta bunlara benzer telifler verdi.

Bu sahada daha çok bir hazırlık ve intibak safhası olarak geçen XIX. yüzyılda Batı edebiyatlarından yapılan tercümeler, telif edilecek yerli eserlere örnek olmuştur. Bu tercüme hareketinin bugüne kadar -edebiyatın hemen her nevinde-devam ettiği de bu arada belirtilmelidir. XX. yüzyılda, şahsiyetini bulan tiyatro ve edebiyatı gerçekten değerli sanatkârlara ve eserlere sahne olmuştur. Bu sanatkârların en başta gelenlerinden biri olan Şevkî (ö. 1932) biri mensur, diğerleri manzum olmak üzere yedi tarihî dram ve trajedi ile bir komedi yazdı. Şevkî, klasik dil ve edebiyatın zevki ile yetişmişti. Sahneyi mâziye kaydırarak ve üslûbuna müsait bir tarz seçerek çok başarılı neticeler aldı. Diğer mühim şahsiyet, eserleri çok beğenilmiş olan Tevfîk el-Hakîm, yetişme şartları ve bir müddet Fransa'da kalışı sebebiyle dil ve üslûp, şekil ve muhtevaca ondan hayli farklı eserler verdi. Çoğu 1930-1950 yılları arasında neşredilen bu eserler komedi, içtimaî dram veya sembolik piyeslerdir. Vak'a yaşanılan zamana, günlük hayata girince edebî dilin eseri âdeta sunîleştirdiğini göz önüne alan Tevfîk el-Hakîm, şahısları yer yer mahallî lehçe ile konuşturdu. Bu hususta Mahmûd Teymûr daha serbest davrandı. Büyük kardeşi Muhammed Teymûr'un genç yaşta ölümü üzerine roman ve tiyatroda onu devam ettiren Mahmûd Teymûr,

şahıslarını muasır Mısır cemiyetinin muhtelif tabakalarından seçtiği içtimaî dramlar ve komediler yazdı. Günlük hayatın sunuluşunda çeşitli meslek ve tabakalardan seçilen insanların sahnede hayattakinden farklı bir dille (müşterek yazı diliyle) konuşmaları tiyatro eserlerinde roman ve hikâyede olduğundan daha ciddi güçlükler, intibaksızlıklar doğurmuştur. Daima yazı dilinin kullanılması, sahne eserini muhtaç olduğu canlılığından âdeta mahrum etmekte, buna karşılık mahallî lehçe ile yazılması eserlerin Arap ülkelerindeki yayılma sahasını daraltmaktadır. Bazı piyeslerin bu sebeple fasih dille ve mahallî lehçeyle yazılmış şekillerinin bir arada verildiği de görülmektedir. Hayli zamandır hissedilen ve gittikçe ehemmiyeti artan bu meseleye henüz bir çare bulunabilmiş değildir. Yeni Arap edebiyatında muhtelif edebî neviler süratle gelişme içerisindedir. Bu edebî nevilerin bazılarında, işaret edildiği gibi, fasih dilin mutlak olarak kullanılması her zaman iyi netice vermemektedir. Bununla beraber şiirde, edebî tenkitte, hatta diğer edebî nevilerin bazı tarzlarında fasih dil sunîlik göstermeden kullanılabilmektedir.

Fasih dilin muhafazasının ehemmiyetini bugün Arap memleketlerindeki münevverlerin çoğu ve bilhassa ilim adamları idrak etmiş bulunuyorlar. Bu dil, bir taraftan âlimleri ve sanatkârları çok zengin bir mâziye bağlarken diğer taraftan bütün Arap memleketlerindeki fikir, ilim ve sanat hareketlerini birleştirmektedir. Nitekim meselâ Rabat'ta çıkan bir ilim veya sanat eserinden Bağdat'ta veya Bağdat'ta çıkanın Rabat'ta neşredildiği şekliyle istifade edilebilmesi Arap âlemi için büyük bir nimettir.

Bugün siyasî veya tabii hudutların birbirinden ayırdığı bütün Arap memleketleri fasih Arapça'nın imparatorluğunda birleşmekte ve çeşitli teşebbüslerin sağlayamadığı Arap birliğini kültür sahasında klasik dil öteden beri yaşatmaktadır. Bu müşterek bağın koparılmasının ne gibi neticeler vereceğini gören münevverler dil mevzuunda daima hassas davranmışlardır.

Başta dil ve edebiyat olmak üzere çeşitli sahalara ait eski metinlerin dikkat ve titizlikle neşrine, bütün Arap ülkelerinde gittikçe artan bir alâka ile çalışılmaktadır. Dil bahsinde belirtilmeye çalışıldığı gibi ilim, fikir ve sanat dili olarak yakın bir gelecekte tekrar en büyük diller arasındaki yerini alacağı anlaşılan Arapça ile yeni kabiliyetlerden, klasik devrin şaheserlerine

dayanarak modern teknik içerisinde büyük ve orijinal eserler beklemek tabiidir.

BİBLİYOGRAFYA

İA, EI² ile aşağıda kaydedilen eserlerin ilk ikisinde Arap dil ve edebiyatının muhtelif devirleri, mes'eleleri, hattâ şahsiyetlerine dair tafsilâtlı bilgi ve bibliyografya vardır; Brockelmann, GAL, I-II; Suppl., I-III; a.e. (Ar.), I-VI; Sezgin, GAS, III, IV; Ebü'l-Kāsım el-Bağdâdî, Kitâbü'l-Küttâb: Le Livre des secrétaires de ʿAbdullah al-Bağdadi (nşr. Dominique Sourdel), BÉO, XIV (195-254), s. 115-153; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Risâle fî ʿilmi'l-kitâbe (nşr. İbrâhîm el-Kîlânî), Dımaşk 1951 (selâsü resâʾil); ed-Dânî, el-Muhkem fî nakti'l-mesâhif (nşr. İzzet Hasan), Dımaşk 1379/1960; Kalkaşendî, Subhu'l-aʿşâ, III; Selâhaddin el-Müneccid, el-Kitâbü'l-ʿArabiyi'l-mahtût ile'l-karni'l-ʿâşiri'l-hicrî I: ennemâzic, Kahire 1960; a.mlf., Dirâsât fî târîhi'l-hatti'l-ʿArabî münzü bidâyetihî ile'l-ʿasri'l-Emevî, Beyrut 1972; Enîs Ferîha, el-Hattu'l-ʿArabî, neşʾetüh, müşkiletüh, Beyrut 1961; F. Sâlim Afîfî, Neşʾe ve tetavvürü'l-kitâbeti'l-hattiyyeti'l-ʿArabiyye ve devrihe's-sekāfî ve'l-ictimâʿî, Küveyt 1400/1980; İbrâhim Cum'a, Kıssatü'l-kitâbeti'l-ʿArabiyye, Kahire, ts.; Muhammed b. Saîd Şerîfî, Hutûtü'l-mesâhif ʿinde'l-meşârika ve'l-megāribe mine'l-karni'r-râbiʿ ile'l-ʿâşiri'l-hicrî, Cezayir 1982; Mesâhifü Sanʿâʾ, Küveyt 1405.

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. G. Flügel), Leipzig 1871; Taşköprizâde, Miftâhu's-saʿâde, I-III; a.mlf., Mevzûâtü'l-ulûm, I-II; Keşfü'z-zunûn, I-II; Îzâhu'l-meknûn, I-II; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I-II; Serkîs, Muʿcem, I-II; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I-XV; a.mlf., el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I-VIII; Abdülhay el-Kettânī, et-Terâtîbü'l-idâriyye, I-II; C. Zeydan, Medeniyyet-i İslâmiyye, I-V; a.mlf., Âdâb (Dayf); es-Sekāfetü'l-İslâmiyye ve'l-hayâtü'l-muʿâsıra (nşr. Muhammed Halefullah, Eylül 1953'te Princeton ve Washington'da akdedilen İslâm kültürü colloqium'unda sunulan tebliğler); Gustave E. von Grunebaum, "Hadâretü'l-İslâm", Medieval Islam, a Study in Cultural Orientation (trc. Abdülazîz T. Câvid - Abdülhamîd el-Abbâdî), Kahire 1956; Kemâl el-Yâzîcî, Meʿâlimü'l-fikri'l-ʿArabî fi'l-ʿasri'l-vasît, Beyrut 1958; Youssef Eche, Les Bibliothèques arabes publiques et semie-publiques

en Mesopotamie, en Syriee et en Egypte au moyen âge, Damas 1967; İzzet Hasan, el-Mektebetü'l-ʿArabiyye, Dımaşk, 1390/1970; Abdüssettâr el-Halvacî, el-Mahtûtâtü'l-ʿArabiyye, Riyad, 1398/1978.

Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî, el-Îzâh fî ʿileli'n-nahv (nşr. Muhammed el-Mübârek), 1373; H. Fleisch, Introduction a l'étude des langues semitiques, éléments de bibliographie, Paris 1947; İbrâhim es-Sâmerrâî, Dirāsāt fi'l-luga (Etudes linguistiques arabes), Bağdad 1961; Süyûtî, el-Müzhir fi ʿulûmi'l-luga (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Kahire, ts. (Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabî), I-II; Cevad Ali, el-Mufassal, VII; Şevki Dayf, el-Medârisü'n-nahviyye, Kahire 1968; Ahmed Bek Îsâ, et-Tehzīb fî usûli't-taʿrîb, Kahire 1342/1923; J. Fück, Arabiyye, Recherches sur l'histoire de la langue et de style arabe (trc. Claude Denizlau v.dğr.), Paris 1955; (Arapça trc. Abdülhalîm en-Neccâr), Kahire 1370/1951; Muhammed Hadîr Hüseyin, Dirâsât fi'l-ʿArabiyye ve târîhihâ, Dımaşk 1379/1960; Subhî es-Sâlih, Dirâsât fî fıkhi'l-luga, Dımaşk 1379/1960; Muhammed el-Mübârek, Fıkhü'l-luga, Dirâsât tahlîliyye mukārene li'l-kelimâti'l-ʿArabiyye, Dımaşk 1379/1960; a.mlf., Hasâʾisü'l-ʿArabiyye ve menhecühe'l-asîl fi't-tecdîd ve't-tevlîd, Kahire 1960; Ali Abdülvâhid Vâfî, Fıkhü'l-luga, Kahire 1381/1962; a.mlf., ʿİlmü'l-luga, Kahire 1404/1984; Kehhâle, el-Lugatü'l-ʿArabiyye ve ʿulümuhâ, Dımaşk 1391/1971; H. Fleisch, Arabe classique et Arabe dialectal (Travaux et Jours), Beyrut 1964, XII, 23-61; Emîr Mustafa eş-Şihâbî, el-Mustalahâtü'l-ʿilmiyye fi'l-lugati'l-ʿArabiyye fi'l-kadîm ve'l-hadîs, Dımaşk 1384/1965; Mahmûd Hicâzî, el-Lugatü'l-ʿArabiyye, Kahire 1968; A. S. Mermercî ed-Dûmenkı, el-Muʿcemiyyâtü'l-ʿArabiyye ʿalâ davʾi's-sünâʾiyye ve'l-elsüniyyeti's-Sâmiyye (La Lexicographie arabe a la lumière du bilittèralisme et de la philologie sèmitique), Kudüs 1937; Halil Yahyâ Nâmî, "Mine'l-lehecâti'l-Yemeniyyeti'l-hadîse", Mecelletü külliyyeti'l-âdâb li-Câmiʿati Fuâd elEvvel, 1947, VIII, sayı 8'den ayrı baskı; Abdülhalîm en-Neccâr, "Fi'l-lehecâti'l-ʿArabiyye ve usûli'htilâfihâ", Mecelletü külliyyeti'l-âdâb, 1953, XV. sayı l'den ayrı baskı; Saîd el-Efgānî, Min Târîhi'n-nahv, Beyrut 1398/1978; Afîf Abdurrahman, el-Cühûdü'l-lugaviyye hilâle karnir-râbiʿ ʿaşere'l-hicrî, Bağdad 1399/1979.

Abdurrahman Fehmî, Medresetü'l-ʿArab, İstanbul 1304; Mehmed Fehmi, Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye, İstanbul 1332; Tâhâ Hüseyin, Fi'ş-Şiʿril-câhilî, Kahire 1926; a.mlf., Fi'l-Ede bi'l-câhilî, Kahire 1927; a.mlf.,

Hadîsü'l-erbaʿa, Kahire 1937; M. Ferîd Vecdî, Nakdü Kitâbiş-Şiʿri'l-câhilî, Kahire 1926; Muhammed Hüseyin, Nakzu Kitâb Fi'ş-şiʿril-câhilî, Kahire 1345; C. A. Nallino, Târihü'l-âdâbi'l-ʿArabiyye mine'l-câhiliyye hattâ ʿasrı Benî Ümeyye (nşr. M. Nallino), Kahire 1954; (Fransızca trc. Ch. Pellat), Paris 1950; Hannâ el-Fâhûrî, Târîhu'l-ʾedebi'l-ʿArabî, Beyrut 1953; a.mlf., el-Muʿcez fi'l-edebi'l-ʿArabî ve târîhihî, Beyrut 1985, I-IV; Blachère, Histoire de la Littérature arabe dès origines a la fin du XV'e siècle de J. C., Paris 1952-56; I-III; a.mlf., Târîhu'l-edeb; Gustave E. von Grunebaum, Dirâsât fi'l-ʾedebi'l-ʿArabî (trc. İhsan Abbas v.dğr.), Beyrut 1959; Şevki Dayf, Târîhu'l-edeb, I-VI; Ömer Ferrûh, Târîhu'l-edeb, I-VI; Necîb Muhammed el-Behbîtî, Târîhu'ş-şiʿri'l-ʿArabî hattâ âhiri'l-karni's-sâlisi'l-hicrî, Kahire 1381/1961; Nâsırüddin el-Esed, Mesâdirü'ş-şiʿri'l-câhilî, Kahire 1962; B. Tabâne, Muʿallakātü'l-ʿArab, Kahire 1387; Ahmed Kabbiş, Târîhu'ş-şiʿri'l-ʿArabiyyi'l-hadîs, Dımaşk 1971; Ömer Rıza Kehhâle, el-Edebü'l-ʿArabî fi'l-câhiliyye ve'l-İslâm, Dımaşk 1392/1972; Nûrî Hamevî el-Kaysî, Dirâsât fi'ş-şiʿri'l-câhilî, Bağdad 1972; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973.

Yûsuf Halîf, eş-Şuʿarâʾü's-Saʿâlik, Kahire 1966; Jawdat Rikabi, La poésie profane sous les Ayyûbides et ses principaux représentants, Paris 1949; M. G. ez-Züheyrî, el-Edeb fî zılli Benî Büveyh, Kahire 1949; Emîn el-Hûlî, Fi'l-Edebi'l-Mısrî, Kahire 1943; Abdürrezzâk Hamîde, el-Edebü'l-ʿArabî fî Mısr mine'l-fethi'l-İslâmî ile'l-Fâtımiyyîn, Kahire 1370/1951; Abbas el-Azzâvî, Târîhu'l-edebi'l-ʿArabî fi'l-ʿIrâk, Bağdad 1961-62, I-II; Yûsuf İzzeddin, eş-Şiʿrü'l-Irâkī fi'l-karni't-tâsiʿ ʿaşer, Bağdad 1958; Sâmi ed-Dehhân, eş-Şiʿrü'l-hadîs fi'l-iklîmi's-Sûrî, Kahire 1960; Âli Abbas Alvân, Tetavvürü'ş-şiʿri'l-ʿArabiyyi'l-hadîs fi'l-ʿIrâk, Bağdad 1975; Şevki Dayf, eş-Şiʿr ve'l-gınâ fi'l-Medîne ve Mekke li-ʿasrı Benî Ümeyye, Kahire 1976; Nâzik Melâike, Kazâya'ş-şiʿri'l-muʿâsır, Beyrut 1978; Sâmi Mekkî el-Ânî, el-İslâm ve'ş-şiʿr, Küveyt 1403/1983; İhsan Abbâs, Târîhu'l-edebi'l-Endelüsî, Beyrut 1960; E. G. Goàmez, eş-Şirü'l-Endelüsî (trc. Huseyin Mûnis), Kahire 1952; a.mlf., Maʿa Şuʿarâʾi'l-Endelüs ve'l-Mütenebbî (trc. Tâhir Ahmed Mekkî), Kahire 1394/1974; M. Mehdî el-Basîr, el-Müveşşah fi'l-Endelüs ve fi'l-Meşrik, Bağdad 1367/1948; Selîm el-Hulvî, el-Müveşşahâtü'l-Endelüsiyye, Beyrut 1965; Mustafa Îvad el-Kerîm, Fennü't-tevşîh, Beyrut 1959.

Z. Mübârak, La Prose arabe, Paris 1931; Muhammed Mendûr, en-Nakdü'l-menhecî ʿinde'l-ʿArab, Kahire 1948; Amjad Trabulsi [Emced Tarâbulusî], La Critique poétique des arabes, Jusqu'au Ve siècle de l'Hégire (XIe siècle de J.-C.), Dımaşk 1955; A. Ahmed Bedevî, Üssü'n-nakdi'l-ʿArabî, Kahire 1964; D. Abdülhayy Diyâb, et-Türâsü'n-nakdî kable medreseti'l-cîli'l-cedîd, Kahire 1388/1968; Tâhâ Ahmed İbrâhîm, Târîhu'n-nakdi'l-edebî ʿinde'l-ʿArab, Dımaşk 1972; J. M. Landau, Études sur le théatre et le cinéma arabes (trc. Francine le Clecc'h), Paris 1965; Âdil Ebû Şeneb, Mesrah ʿArabî Kadîm "Karakûz"[:Karagöz], Dımaşk, ts.

Nihad M. Çetin

V. SANAT

1. Câhiliye Dönemi. Son arkeolojik araştırmaların neticesine göre, Erken Taş devrine kadar uzanan köklü bir yerleşime beşiklik yaptığı anlaşılan Arap yarımadası, son yıllarda iyice artan bu çalışmaların ortaya çıkardığı eserlerden anlaşıldığı üzere sanat tarihi bakımından da zengin ve kıymetli bir geçmişe sahiptir. Bu bulgular sayesinde, uzun zaman boyunca geçerliliğini korumuş olan yarımada halkının tamamen bedevî göçebelerden ibaret olduğu ve çadırlarda yaşadığı düşüncesi artık değişmiştir. Göçebelerle birlikte bir kısım halkın yarımadanın güney, güneybatı, batı ve kuzeybatı bölgelerinde bulunan büyük şehirlerde yaşadığı bilinmekte ve bunlardan kalan eserler, erken devir Arap sanatının önemli göstergeleri olarak zamanlarının çeşitli sahalardaki başarılı örneklerini teşkil etmektedirler.

Neolitik devir başlarından itibaren değişen iklimi sebebiyle gölleri ve nehirleri kuruyan, böylece bütün verimli alanlarının büyük bir kısmını teşkil eden iç kısımları çöllerle kaplandıktan sonra yaşanabilecek yegâne bölgeler, iklimin mutedil, yağmur ve suyun hayatın devamına imkân verecek kadar bol olduğu kıyılar ve kıyıya yakın bölgelerdi. Bunlar bilhassa Yemen havalisi, Hadramut, Hicaz, kuzeybatı bölgeleri ve Basra körfezi kıyılarıdır. Her türlü sanat eserini meydana getirmeye uygun ahşap, mermer, taş ve diğer çeşitli malzemenin en çok bulunduğu Yemen havalisi ile kuzeybatı

bölgeleri erken tarihlerden itibaren önemli sanat faaliyetlerine sahne olmuştur. Bunlardan günümüze kalabilen mâbedler, kasırlar, su yapıları ve setler gibi mimari eserlerle heykeller, kabartma ve oyma eserler, seramikler, kuyumculukla ilgili parçalar ve madenî paralar bu devir medeniyetlerinin kıymetli birer göstergesidir.

a) Mimari. Uygun özellikleri sebebiyle Yemen ve Main, Sebe ve Himyerî devletlerinin hâkimiyeti altında önemli bir imar ve sanat faaliyetine sahne olmuştur. Bilhassa milâttan önce VII. asırda ilk başşehri Sırvâh, ikincisi Me'rib (m.ö. 610-115) olan Sebe Devleti'nin (m.ö. 750-115) ön ayak olduğu imar faaliyetleri ve Sebeliler tarafından inşa edilen tesisler, Strabon ve Plinius başta olmak üzere birçok klasik devir yazar ve tarihçisi tarafından hayranlıkla karşılanmıştır.

Esas malzemesi sert taşlar, mermer, ahşap, kerpiç ile birleştirici ve tamamlayıcı unsurlar olarak kullanılan zift, alçı ve kireç olan Yemen mimarisinde âbidevî eserlerin daha ziyade taş malzemeyle inşa edildiği anlaşılmaktadır. Duvar inşasında dış yüzleri yontulup düzeltilen ve birbirine geçmeli hale getirilen taşlar, hiçbir ara malzemesine ihtiyaç duyulmadan üst üste konulduğu gibi aralarına eritilmiş kurşun akıtılarak da kullanılırdı. Yükseldikçe içeriye doğru hafif bir meyille örülen duvarlar taşların tabii ağırlığı sebebiyle yıkılmaktan korunurdu. Bu şekilde inşa edilmiş binaların bilhassa iç kısımları sıvanır veya binanın özelliğine göre resimli ve süslü mermer levhalarla kaplanırdı. Küçük binalarda ise duvarlar, taş veya tuğlanın kerpiç veya kireç gibi maddelerle tutturulması suretiyle örülürdü. Dış ve iç cepheler duruma göre alçı ve kireçle sıvanır, bilhassa dış cepheler boyanırdı. Süslü ve boyalı dış cephe tanziminde bölgede bugün de yaygın bir şekilde uygulanan teknik, kalıp çıkarma usulüyle elde edilen tezyinî unsurların kullanılmasıdır. Güney Arabistan mimarisinde yekpâre veya birkaç parçadan meydana gelen taş sütun ve pâyelerin kullanılması da büyük bir önem taşımaktadır. Bunlar arasında, başlığı ve kaidesi olmayan bir kısım basit direklerin yanında Sırvâh, Arhub, Hokka, Arîn ve Me'rib gibi yerleşim bölgelerinde rastlanan kaidesi ve başlıkları süslü sütunlar ve bunlardan daha eski tarihlere uzanan sekizgen, hatta on altıgen pâyeler de bulunmaktadır. Farklı özellikte ve yapıda sütun başlıklarına rastlandığı gibi hayvan başlı, çeşitli tezyinî unsurlarla süslü ve kitâbeler taşıyan kaidelere de rastlanmıştır.

Mimaride değişik görevlerle yaygın olarak kullanılan önemli bir malzeme de ahşaptır. Duvar inşasında belirli aralıklarla taş ve tuğla sıralarının arasına konan hatıllar bir taraftan duvarı sağlamlaştırırken diğer yönden de tezyinî bir tesir bırakmaktadır. Bu tekniğe, gözü okşayan nakış ve süs mânasına "mevsim" adı verilmektedir. Ayrıca çeşitli doğrama işleriyle tavanlarda da ahşap malzeme kullanılmıştır. Tecrit maddesi olan zift ise rutubete karşı bina temelleriyle her türlü sızıntıyı önlemek için su yapılarında ve setlerde kullanılmaktaydı.

Eski Arap tarihçi ve seyyahlarıyla Câhiliye devri şairlerinden öğrenildiğine göre, İslâm'dan önceki devirde inşa edilip daha sonraki yıllara kalan sivil mimari örnekleri pek fazladır. Dr. Philip K. Hitti'nin dünyanın ilk gökdeleni olarak vasıflandırdığı San'a'daki yirmi katlı Gumdân Kasrı, şairlere ilham kaynağı olan bu eserlerin en meşhurlarındandır (bk. Yâkūt, IV, 210). Hemedânî'nin seksen kadarının ismini verdiği bu muhteşem binalardan birkaçının da Yâkūt el-Hamevî'nin yaşadığı çağa kadar ulaştığı anlaşılmaktadır. Bunlar arasında, Zureydân'daki Şemr Köşkü ile Beyt Hanbas'ta olup İbn Ebü'l-Melâhif el-Kırmıtî tarafından 295'te (908) yıktırılan Yehr Köşkü bulunmaktadır. Çeşitli sebeplerle yıkılan ve tahrip olan bu binalardan elde edilen malzemenin daha sonraları muhtelif yapılarda yeniden kullanıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim bazı Yemen evlerinde halen bu devşirme malzemeye rastlanmakta ve bunlar arasında daha çok tezyinî unsurlarla bazı kitâbeli parçalar yer almaktadır.

Kasır adı verilen ve genellikle zemin katları dışa kapalı, üst katları pencereli ve birkaç kat olan bu binalar ortada yer alan bir avluya sahiptiler. Evin mahremiyetini ve dışarıdan gelecek saldırılara karşı korunmasını sağlamaya yönelik bu inşa tarzı dolayısıyla havalandırma ve aydınlatma için kullanılan menfezler de daima bu avluya açılırdı. Cam yerine kullanılan şeffaf mermer levhalar üzerine havalandırmayı temin için delikler açılırdı. Bu özelliklere sahip binaların benzerleri halen Yemen'de bulunmakta ve yakın yıllara kadar kullanılmaktaydı.

Arap yarımadasının içlerine doğru gidildikçe mimari özellikler ve kullanılan malzemelerde farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Meselâ Yesrib'de (Medine) evlerin çoğu kerpiçten ve tek katlı inşa edilmiştir. Varlıklı kimselerin evlerinde ise daha ziyade taş ve kireç kullanılmıştır.

Bu devir dinî mimarisi hakkında fikir verecek örneklerin en tanınmışı, Harem-i Belkıs adıyla bilinen Avvâm Tapınağı'dır. Başşehir Sırvâh'ın 4 km. güneyinde bulunan beyzî planlı bu bina kalınlığı 4 m., uzunluğu 300 metreden fazla bir duvarla çevrilmiştir. Tapınağın kuzeyinde yer alan salonlu bina dikkat çekicidir. Burada salonun üç duvarının iç kısmına kare kesitli pâyeler dizilmiştir. Salonun başka bir bölümle irtibatını sağlayan kısmında ise altısı yekpâre, diğerleri iki parçadan meydana gelen sekiz sütun bulunmaktadır. Binanın XIX. yüzyılın sonlarına kadar mevcut olan çatısı bugün ortadan kalkmıştır. Sebeliler'in en büyük ilâhı İlmaka için yapılan, sağır pencerelerle ve zengin nakışlarla süslü bu tapınağın kapı ve merdivenlerinin bronz kaplamalı olduğu, elde edilen bazı bulgulardan anlaşılmaktadır. Buradaki kazılarda ayrıca üzerleri kitâbeli bronz ve altın kaplarla öküz başlı bir heykel elde edilmiştir. Tapınağın büyüklüğü, heybeti, yapım ve süslemesine ait sanatkârane özellikleri, Sebe Krallığı'nın mimaride ne derece ileri gittiğinin Kur'ân-ı Kerîm'de de ifadesini bulan (Sebe' 34/15) belirtisi saymak yanlış olmaz.

Bu devirdeki önemli mimari eserler arasında su tesisleri, köprü ve bentler de zikredilmelidir. Tâif yakınlarındaki Semelkī ve kuzeybatıdaki Hüseyin setlerinden başka bu tarz yapıların en önemlisi Sedd-i Me'rib'dir. Bazı bölümleri günümüzde de ayakta duran bu set, birkaç ton ağırlığındaki yontulmuş mermer blokların su sızmasını önlemek için ziftlenip özel bir teknikle geçmeli olarak üst üste konulmasıyla meydana getirilmiştir.

Arap sanatının önemli merkezlerinden biri de Hayber'in kuzeydoğusunda yer alan Hicr vadisinde, Kur'ân-ı Kerîm'de de adı geçen Semûd kavminin yaşadığı Medâinü Sâlih bölgesidir. Elde edilen bulgular Arap dünyasında kemerin ilk defa Medâinü Sâlih'te kullanıldığını göstermektedir. Buradaki kubbelerin, alınlığın biraz geliştirilip ona az meyil verilmesiyle meydana getirildiği anlaşılmaktadır.

Arap yarımadasının kuzeybatısındaki mimari tarz ise diğer bölgelerden birçok farklılıklar göstermektedir. Tabii çevreden istifade edilerek meydana getirilmiş bu bölgenin mimarisi daha çok kayadan oyma ve yontma suretiyle yapılmıştır. Akabe körfezinin doğusunda bulunan Nabatî başşehri Petra'da bu tarzın en zengin ve dikkat çekici örnekleri günümüze kadar

korunabilmiştir. Bugün Ürdün Krallığı'nın sınırları içinde bulunan bu eski iskân merkezi kayalıkların yontulup oyulması suretiyle inşa edilmiş, saraylar, evler, tapınak ve mezarlarıyla önemli bir arkeolojik bölgedir. Mimari elemanların âhengi, tezyinat unsurlarının zarafet ve inceliğiyle benzerleri içinde en meşhur eser, Hazine Odası adıyla bilinen kaya mezarıdır. Bunun cephe süslemeleri Yunan ve Roma tesirleriyle mahallî özelliklerin karışması suretinde meydana gelmiştir. Saçaklık düzenlemesi ve bunun üstüne yerleştirilen çıkıntılı bölmeler mahallî özellikleriyle eski Mezopotamya örneklerine kadar uzanır. Buradaki mimari tarz, değişik tesirlerin tam mânasıyla kaynaştığını göstermektedir.

Askerî mimariye de önem veren Araplar Câhiliye devrinde kaleler ve surlar inşa etmişlerdir. Bunlar arasında halen mevcut olan Yetma suru, 4 metreye varan yüksekliği ve sağlam yapısıyla en önemli eserlerden biridir.

b) Heykel, Resim ve Küçük Sanatlar. Devrin Arap sanatında mimari kadar tasvir sanatları ve küçük sanatların da önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Câhiliye devrinde dinî maksatlarla meydana getirilen bu sanat eserlerinde Eski Mısır ve Mezopotamya medeniyetleri sanat unsurlarıyla yakın bir irtibat göze çarpmaktadır. Elde edilen bazı bilgilere göre tezyinî sanatlarla plastik sanatlar, bilhassa oymacılık, ziynet eşyası yapımı, kuyumculuk, çinicilik ve dokumacılık gibi uygulamalı sanat alanlarında eser verilmiştir. Ancak ele geçen örneklerin azlığı bu dallarda daha geniş bilgi elde etme imkânını ortadan kaldırmaktadır.

Avvâm Tapınağı kalıntıları arasında bulunan boğa başlı bronz heykel nâdir örneklerden biridir. Yine burada tapınak hazinesinin saklanması işinde kullanıldığı anlaşılan süslü ve kitâbeli bronz ve metal kaplar da kıymetli parçalardır.

Usan krallarının kraliyet mezarlığında bulunan ve kaidelerinde kime ait oldukları yazılı heykeller de bu devirden kalan önemli ve değerli parçalar arasındadır. Ayrıca üzerinde sahiplerinin resimleri bulunan mezarlara da rastlanmıştır. Câhiliye devrinde hemen her evde bulunan putlar (heykeller) arasında yabancı memleketlerde yapılmış bazı örneklere rastlanmasına rağmen, bunların çoğu ilkel bir anlayışa sahip Arap sanatçıların eserleridir.

Câhiliye devri resim sanatı hakkında şimdilik yeterli örnek ve bilgiler elde edilemediği için bu konuda hüküm vermek mümkün görünmemektedir. Arap yarımadasının muhtelif bölgelerinde rastlanan kaya resimleri ise bu kapsama girmez. Mekke'nin fethi sırasında Kâbe'nin iç duvarlarında bulunduğu ve hadislerden Hz. Peygamber'in silinmesini emrettiği için ortadan kaldırıldığı anlaşılan resimler de mevcut olmadığı için bu hususta kanaat edinmeye imkân yoktur.

Örneklerinden ziyade tarihî kaynaklarla bazı şiirlerde bahsedilen resimli ve değerli dokumalar Arap sanatının bu sahada ileri olduğunun belirtisidir. Nitekim bütün Araplar tarafından bilinen Yemen dokumaları devrin en kıymetli kumaşı olarak meşhurdu.

Yarımadanın değişik bölgelerinde ele geçen bazı boyalı çömlek ve çini parçaları ise bu konuda aydınlatıcı hüküm vermeye yetmemektedir.

2. İslâmî Dönem. Bu dönem Arap sanatı İslâm dininin ortaya koyduğu esaslar etrafında vücut bulduğundan, başta mimari olmak üzere diğer bütün sanat kollarında Câhiliye sanatından tamamen farklı bir sanat anlayışı gelişmiştir.

a) Mimari. İslâm mimarisinin hiç şüphesiz dinî ve sosyal hayata yön veren en önemli eseri ve İslâm dininin sembolü olan bina tipi camidir. Daha sonra gelişecek cami tipleri için öncü örnek de Hz. Muhammed'in Medîne-i Münevvere'deki mescididir. Aslında bir gölgelik ve etrafını çeviren duvarlardan ibaret olan bu mescid eski devrin tapınaklarından farklı bir özellik arzetmekte olup zamanına göre modern sayılabilecek bir tarzda yapılmıştır. İslâmiyet'in şartlarına uygun şekilde inşa edildiği için büyük önem taşıyan bu bina tipi bütün Arap ve İslâm âlemine yayılmış, ayrıca İslâm mimarisine şekil veren en önemli örnek olmuştur.

Gösterişten uzak olan bu örnek zamanla çok değişik bir tezyinî anlayışla ele alınmış, plan tipi ve şemasında ufak değişiklikler bulunmasına rağmen tezyinatında önemli farklılıklar olmuştur. Zamanla camilerin kapladığı alan genişlemiş, teferruattaki değişikliklerle beraber tezyinat da daha gösterişli olmaya başlamıştır. 14 (635) yılında yapılan Basra, bir yıl sonra inşa edilen Kûfe ve 21'de (642) kurulan Fustat (Amr b. Âs) camileri bu örneğe göre

inşa edilen ilk camilerdi. 29 (649) yılında Hz. Osman devrinde Hz. Peygamber'in Medine'deki mescidinde yapılan tâdilât önemli bir merhale oluştururken, 50 (670) tarihli Kayrevan'daki Seydi Ukbe Camii de bu ilk İslâm camilerinin en önemli örneklerinden biri olmuştur. Bu camilerde görülen yeni üslûplar cami inşasına bir yenilik getirirken tavanı taşımak için yapılan oymalı başlıklı sütunlar, duvarlardaki muhtelif tezyinî elemanlar ve hatta kubbenin kullanılmaya başlanması, İslâm cami mimarisindeki gelişme ve değişmelerin en bâriz ve en güzel örneği olmuştur.

Camilerin önemli tamamlayıcı elemanları olan ve ilk defa kullanılmaya başlanan minare, mihrap ve minber gibi mimari elemanlar, zamanla bütün Arap ve İslâm âlemine yayılmıştır. Düz veya girintili biçimde yapılan mihraplardan yuvarlak bir girinti teşkil eden ikinci şeklin kullanımı yaygınlık kazanarak daha sonraki devirlerde de bu şeklini sürdürmüştür. Çokgen biçiminde mihraplar da yapılmış olmakla beraber bunların sayısı daha sınırlıdır. Minber de sade örneklerden çok muhteşem tezyinata sahip örneklere doğru gittikçe tekâmül etmiş, ahşaptan mermere kadar değişik malzeme kullanılmakla birlikte ahşaptan yapılanlar daha çok yaygınlaşmıştır.

Emevî devri, İslâm mimarisinin en önemli devirlerinden biridir. Bu devir sanat eserlerinde Helenistik tesirlerin Arap sanatına girdiği müşahede edilmektedir. Cami yapımına çok önem veren Emevîler'in yaptırdıkları camiler, kıble duvarına paralel olarak uzanan üç neften ibaret planlarıyla belirginleşir. Paralel yöndeki uzamanın büyüklüğüne karşı kıble istikametindeki derinlik daha sınırlı kalmıştır. Bu binaların kemerleri genellikle yuvarlak olup alt kısımlarda dengeyi sağlamak için ahşap kirişler kullanılmıştır. Çeşitli tahribat ve tamirat neticesinde Emevî camilerinin çoğu zamanla değişikliklere uğramıştır. Kudüs'teki Mescidi Aksâ ve Şam Ulucamii bu durumun en güzel örneğidir. Emevî dinî mimarisinin en önemli binalarından biri de hiç şüphesiz Kudüs'teki Kubbetüssahra'dır.

Emevîler'in şehirlerde yaptırdıkları saray ve köşklerinden bugüne bir şey kalmamıştır. Ancak uzak çöl bölgelerinde inşa ettirdikleri kasır olarak adlandırılan binaların kalıntıları Emevî sivil mimarisi hakkında önemli bir bilgi kaynağıdır. Bu binaların içinde bulunan salonlar, hamamlar, eğlence mekânları ve bahçe teşkilâtı Emevîler'in hayat tarzı hakkında önemli

delilleri bünyesinde toplamaktadır. Bunlar arasında Kasrülhayri'l-garbî, Kasrülhayri'ş-şarkī, Hirbetü'l-mefcer, Kusayru Amre ve Kasrü'l-Müşettâ en tanınmış olanlarıdır. Kabartmalar, mozaikler ve duvar resimleriyle gösterişli biçimde tezyin edilen bu binaların bütün İslâm sanatı tarihinde müstesna bir yeri vardır.

Emevîler'i takip eden Abbâsî devri de mimari alanda önemli bir faaliyete sahne olmuştur. Başşehirlerini ve hükümet merkezlerini Suriye'den Irak'a taşıyan Abbâsî halifelerinin hâkimiyeti altında gelişen devrin sanat anlayışı da İran ve Orta Asya'dan gelen Türk tesirlerinin güçlü olduğu bir üslûba sahiptir. Önemli bir şehirleşme faaliyetinin vuku bulduğu Abbâsî devrinde ikinci halife Mansûr'un yuvarlak bir plan üzerine Medînetüsselâm adıyla bugünkü Bağdat şehrini kurmasının (133/751) arkasından diğer önemli bir Abbâsî şehri olan Sâmerrâ 221'de (836) inşa ettirilmiştir. Özellikle bir tezyinî üslûba adını veren Sâmerrâ şehri devrinde çok önemli bir sanat merkezi olmuş, birçok binaya ve şehir kuruluşuna örnek teşkil etmiştir. Bu şehirde bulunan Ulucami ile el-Cevsaku'l-Hâkānî adıyla tanınan saray Abbâsî mimarisi hakkında önemli bir bilgi kaynağıdır.

Abbâsî devrinde mahallî anlayışlar ve Arap mimarisinin İran ve Türk tesirleriyle kaynaşması sonucu vücut bulan en önemli eserlerden biri olan Kahire'deki İbn Tolun Camii, İslâm camilerinin ve cami mimarisinin en önemli örneklerindendir. Abbâsî halifelerinin hizmetine girmiş bir Türk kumandanı olarak Mısır'ı yönetmekle görevlendirilen İbn Tolun'un camisi, Abbâsî sanatının Mısır'a yayılmasında önemli bir örnek teşkil etmiştir. Abbâsî tesirlerinin Kuzey Afrika'ya yayılmasında olduğu kadar cami mimarisi bakımından da önem taşıyan bir diğer eser de Tunus'ta Kayrevan şehrinde bulunan Ulucami'dir. Abbâsî halifelerine bağlılığını belirterek bu bölgeyi yöneten Ağlebîler'in hâkimiyeti sırasında Ukbe b. Nâfi'in daha önceden yaptırdığı harap olmuş binanın yerine yapılan yeni cami de Sâmerrâ Ulucamii başta olmak üzere diğer önemli Abbâsî camileri ve Abbâsî sanat anlayışıyla temastadır.

Fâtımî dönemi de dinî ve sivil mimarinin önemli örneklerinin meydana getirilmesine imkân tanımıştır. Azametine ve yüceliğine, tezyinatının ihtişamı ve zarafetine herkesin hayran olduğu Fâtımî saray ve köşklerinin büyük bir bölümü harap olmuş ve çoğu da yok olmuştur. Mısır'daki Fâtımî

sivil mimarisinin örnekleri tamamen denebilecek bir şekilde kaybolmuş, bazı ev örnekleri dışında saray ve köşklerden geriye hiçbir şey kalmamıştır. Bir kısım önemli dinî mimari örnekleri de çeşitli tâdilât ve tamirat görmüştür. Sicilya'daki el-Azîze Kasrı'nın süslemeleri bir ölçüde Fâtımî sarayları hakkında bilgi verirken askerî mimari için de Kahire'nin etrafında yaptırılan surlar ve Bâbü Züveyle ve Bâbülfütûh gibi kapılar bu türün önemli örneklerini teşkil etmektedir. Mühim Fâtımî camileri arasında Tunus Mehdiyye'deki Ulucami'yi, Kahire'de el-Ezher, el-Hâkim, el-Cüyûşî, el-Akmer ve Sâlih Talâi' camilerini anmak gerekir. Ayrıca çok sayıdaki türbe de Fâtımî mimarisinin önemli örneklerindendir.

Eyyûbî devrinde Mısır ve Suriye'de önemli bir imar faaliyeti olmuştur. Haçlılar'la yapılan uzun savaşlar sebebiyle daha çok askerî mimariye önem verilmekle beraber sivil ve dinî mimari alanlarında da önemli eserler yapılmıştır. Özellikle medrese inşasına önem veren Eyyûbîler, cami minareleriyle değişik camilerin çeşitli bölümlerinde tâdilât, tamirat ve eklemeler yaptırmışlardır. Önemli Eyyûbî eserleri arasında Kahire'deki Sâlihiye Medresesi, Şam'daki Âdiliye Medresesi ve Halep'teki Firdevs Medresesi'ni zikretmek gerekir. Kahire şehrini çevreleyen surlarda yapılan değişiklikler ve genişletmelerle Şam, Basra ve Halep şehirlerinin surları, kale kapıları ve askerî tahkimatında yapılan imar faaliyeti Eyyûbî askerî mimarisi için önemli bir bilgi kaynağıdır.

Fâtımîler ve Eyyûbîler'in Mısır ve Suriye'de hâkim oldukları sırada İslâm âleminin en batı ucu olan Endülüs'te önce Endülüs Emevîleri, daha sonra da değişik mahallî ve Mağribli hükümdarlar önemli bir imar faaliyeti gerçekleştirmişlerdir. İslâm dünyası içinde tamamen müstesna bir yeri olan ve en büyük camiler arasında bulunan Kurtuba Ulucamii, Endülüs Emevîleri'nin en önemli eserlerinden biri olup mimari elemanları ve tezyinatının teşekkülü bakımından bir eşi daha yoktur. Bu bina ve diğer Endülüs binalarının uyandırdığı hayranlık neticesinde Endülüs İslâm mimarisinin tesirleri Avrupa'ya da sirayet etmiş ve özellikle İspanya'nın dışına taşan bu tesirler Fransa'da kendisini en güçlü biçimde göstermiştir. İspanya'nın hıristiyan hükümdarlarının da ilgi ve takdirini kazanan İslâmî mimari ve tezyinat uzun bir zaman onlar tarafından da himaye görmüştür.

Kuzey Afrika ve özellikle Fas bu devirde önemli bir mimari faaliyete sahne

olmuştur. Fas'ın ve Endülüs Emevîleri'nin düşmesinden sonra bir müddet Endülüs'ün de hâkimi olan Murâbıtlar ve Muvahhidler, Mağrib mimarisinin en güzel eserlerinin meydana getirilmesinde önemli bir rol oynamışlardır. Doğudaki tekâmülden farklı bir yol takip eden Endülüs ve Mağrib mimarisi içinde sadeliğe ve vakara önem veren, lüks ve israfa karşı çıkan Murâbıt ve Muvahhidler'in mimari anlayışındaki yalınlık ve sınırlı tezyinatla, Endülüs'ün gösteriş ve ihtişama önem veren, lüks ve hayatın zevkini aksettiren mimari anlayışları önemli bir farklılık göstermektedir. Fakat Endülüs'ün anlayışı daha sonraki devirlerde Mağrib sanatını da tesiri altına almıştır. Hatta Endülüs'te İslâm varlığının sona ermesinden sonra dahi Mağrib, Endülüs ruhunu yaşatmıştır. Mağrib mimarisinin en önemli eserleri arasında Murâbıtlar devrinden kalan Tlemsen Ulucamii'ni, Muvahhidler devrinden Merakeş'teki Kutubiye, Tinmal'deki Ulucami'yi, Rabat'taki Hasan Camii'ni ve bugün ancak bazı bölümleri mevcut olan İşbîliye (Sevilla) Ulucamii'ni zikretmek gerekir.

Endülüs sivil mimarisinin en güzel örneklerinden olduğu kadar bütün İslâm âleminin de müstesna eserlerinden olan Medînetüzzehrâ Sarayı ve ona bağlı şehir Endülüs Emevî eseri olarak tanınmışken, Gırnata'da bulunan ve Endülüs'teki son İslâm devleti Benî Ahmer'in eseri olan Elhamra Sarayı büyük bir şöhrete sahiptir. Günümüze harabe halinde gelen Medînetüzzehrâ'ya karşılık, birçok bölümünün ortadan kalkmış olmasına rağmen Elhamra Sarayı'nın ana bölümleri bugün dahi iyi durumdadır.

Eyyûbîler'in ardından Mısır ve Suriye'nin Türk hükümdarları olan Memlükler Arap mimarisinde yeni bir sanat anlayışının meydana getirilmesine yardımcı oldular. Bu yeni anlayış o bölgelere Türk tesirlerini getirmiştir. Bu devir binalarında görülen yukarı doğru sivrilerek uzayan hatların hâkim olduğu cephe teşekkülü, kasnaklı kubbeleri ve özellikle camilerle medreselerde açıkça beliren planlarıyla Türk mimari anlayışının eseridir. İmar faaliyetlerine büyük önem veren Memlükler birçok dinî ve sivil eserin kurucusu olmuştur. Güçlü askerî teşkilâtları sebebiyle askerî mimariye de büyük bir ehemmiyet vermişler, birçok kalenin yapılması, tamir edilmesi, genişletilmesi ve tahkim edilmesinde önemli bir faaliyet göstermişlerdir. Dikkati çeken Memlüklü eserleri arasında Kahire'deki Sultan Kalavun Camii, Sultan Hasan, Sultan Berkuk ve Sultan Kayıtbay camilerini, ayrıca çok sayıdaki türbeyi saymak gerekir.

Memlükler’in XVI. yüzyılın başlarında Osmanlılar tarafından mağlûp edilerek hâkim oldukları bölgelerin Osmanlı idaresine geçmesinden sonra bu bölgeler de Osmanlı sanatının tesir sahasına girmiş, doğrudan veya dolaylı olarak Osmanlı sanatıyla temasta olan mimari eserler Kuzey Afrika’da, Mısır’da, Suriye ve Irak’ta olduğu kadar Arap yarımadasının çeşitli bölgelerinde inşa edilmiştir. Osmanlı tesir ve anlayışıyla mahallî tesir ve anlayışları bir araya toplayan binalar bu bölgelerdeki yeni sanat faaliyeti ve teşekkülünün temsilcileri olmuştur.

XX. yüzyılın başından itibaren Arap sanatında Batı tesirleri kendisini göstermeye başlamıştır. I. Dünya Savaşı’ndan sonra Batılılar’ın Arap ülkelerini işgaliyle bu tesirler daha da güçlenmiş ve geleneksel Arap mimari ve sanat anlayışı bütünüyle bozulmaya yüz tutmuştur. Ancak Arap ülkelerinin istiklâllerine kavuşmasından sonra Arap mimari anlayışı ve sanatına yeniden dönülmeye başlanmış olması neticesinde eskiyle yeninin birleştirilmesi arzuları güçlendirilmiştir. Kısmen şahsî kısmen de resmî desteklemeler ve faaliyetlerle yeni mimari eserler ortaya çıkmaya başlamıştır.

b) Mimari Tezyinat. İlk devirlerin sadeliğe önem veren ve gösterişten kaçan dinî veya sivil örnekleri zaman içinde yerini çok zengin bir tezyinî anlayışa bırakmıştır. Bu tezyinat bölgeden bölgeye, devirden devire ve devletten devlete değişmekle beraber Arap mimarisi genellikle kendine has, zengin ve gösterişli bir biçimde süslenmiş eserleriyle dikkat çekmiştir. İslâm dininin ve İslâm akaidinin gereği olarak ortaya çıkan canlı tasvirlerinden sakınma temayülü, özellikle Abbâsî devrinden başlayarak önem kazanmıştır. Tezyinatta bitki, hayvan figürleri ve geometrik düzenlemelerle birlikte yazı da bir süsleme unsuru olarak önem taşımaktadır. Çok defa canlı hayvan tasvirlerinde görülen stilizasyonlar bitki motiflerine de aksetmiş ve tezyinatın gittikçe karmaşık ve tek tek seçilmesi âdeta imkânsız hale geldiği bir tür stilizasyon bütün süslemelere hâkim olmuştur. Batılılar bu tür süslemelere Arap sanatını göz önünde bulundurarak arabesk* adını vermişlerdir. Bu tür tezyinatın köklerinin Araplar’ın hâkimiyet kurdukları bölgelerin İslâm öncesi devirlerinde hâkim olan medeniyetlerden, Romalılar ve Sâsânîler’den de tesirler aldığı bir gerçektir. Fakat bu tesirler İslâm dininin kendi potasında yeniden değerlendirilmiş ve yepyeni biçimler ortaya konmuştur. Böylece VII ve VIII. asırlardan itibaren yeni bir tezyinî

anlayış doğmuştur. Suriye ve Irak bu anlayışın doğmasında önemli ölçüde rol oynamıştır.

Arap sanatının mimari tezyinatta başvurduğu malzemeler alçı ve stuko, renkli taşlar ve mermerler başta olmak üzere değişik özellikler ihtiva eden maddelerden oluşmuştur. Emevîler ve Endülüs Emevîleri tarafından kullanılması teşvik edilen mozaik, zamanla İslâm tezyinatı içinde önemini kaybetmiş ve kullanımdan kalkmıştır.

c) Resim ve Minyatür. Eldeki mevcut bilgilere göre İslâmiyet'in ilk devirlerinde müslümanların heykel ve resim sanatına herhangi bir ilgi duyduğuna dair bir belirti yoktur. Kaynaklarda bu sanatlarla ilgili olarak onların Câhiliye devriyle alâkalı olduğu ve İslâm'ın onları ortadan kaldırmaya geldiğine işaret edilmektedir. Müslümanlar insan ve hayvan tasvirlerine yer veren bu sanatlarla uğraşmayı bir çeşit şirke kapı açmak saymışlardır. Kul ile Allah arasında hiçbir aracıya yer vermeyen bir dinî anlayışa sahip olduklarından resim ve heykele yönelik her türlü davranışı da putperestlik olarak görmüşlerdir. Ayrıca kulu ibadetten alıkoyacağını düşündükleri bu sanatlarla uğraşmayı da mekruh kabul etmişlerdir. Ancak özellikle Emevîler devrinde resmin çekiciliğine kapılan Emevî halifeleri saray ve kasırlarında resimlere ve hatta heykellere yer vermişlerdir. Bu tür binalar arasında Kusayru Amre ve Kasrülhayri'l-garbî'yi zikretmek gerekir. Bu resimlerde en çok dikkat çeken husus, son devir Helenistik tesirlerini gösteren çıplak kadın resimleridir.

Sivil mimari eserlerinde durum bu iken dinî eserlerde hiçbir canlı tasvirinin yer almayışı dinî akaide kesinlikle riayet edildiğini göstermektedir. Bu durumun en güzel örneği Şam Ulucamii'ndeki bitki, bina ve geometrik desenlerden meydana gelen resimlerde müşahede edilmektedir. Emevî halifelerinin bütün dünyaya hükmettiklerini vurgulamak istediği intibaını veren bu resimler Arap sanatı bakımından önem taşımaktadır. Çünkü bu resimlerde Bizans ve Helenistik tesirlerin yanında Arap ve İslâm anlayışı kendisini hissettirmektedir.

Başlangıçta saraylarda görülmeye başlayan bu resimler zamanla varlıklı ve üst tabaka arasında da yayılmıştır. Resmin bu zümrenin hayatındaki rolü saraydakinden farklı olmuş ve önceleri bir zevk unsuru olan bu sanat kolu

zamanla gündelik hayatın içinde önemli bir yer kazanmıştır. Ayrıca fildişi, ahşap, cam, maden ve dokuma eserler üzerinde de tasvirlerle karşılaşılmaya başlanmıştır.

Bu arada ressamların da önem ve itibarı artmış, neticede hal tercümeleri “tabakat” adlı biyografik eserlere girmiştir. Hatta ressamlar için ayrı tabakat kitapları da hazırlanmıştır. Bunlara örnek olarak Makrîzî’nin el-Hıtat, adlı eserinde zikrettiği Davʾü’n-nibrâs ve ünsü’l-cüllâs fî ahbâri’l-müzevvikīn mine’n-nâs’ı göstermek gerekir.

Bütün bunlara rağmen kitap resimleri Araplar’ın daha çok ilgilendiği ve hayli ileri gittiği bir saha olmuştur. Minyatürle uğraşan usta sanatkârlar yetişmiş, tıp, veterinerlik, astronomi, kimya gibi çeşitli ilim ve sanat dallarına ait kitaplara resimler çizen birçok ressam yetişmiştir.

Arap minyatürü üç safhada incelenebilir. İlk safhada Sâsânî ve Bizans tesirleri hâkimdir. İkinci safhada bağımsız ve şahsiyet kazanmış bir üslûp vücut bulmuştur. Üçüncü safhada ise Moğollar’ın 656 (1258) yılındaki istilâsından sonra Doğu Asya ve Türk anlayışı hâkim olmuştur. İkinci safhanın en güzel resim örnekleri “makāmât” şiirlerini canlandıran eserlerde görülmektedir.

597 (1200) yılından sonra Abbâsî halifelerinin merkezi olan Bağdat’ta minyatür sanatının orijinal ve yeni bir anlayışla yapılmaya başlandığı ve o devirdeki hayatı gerçekçi olarak bütün ana hatlarıyla aksettirdiği görülmektedir. Yahyâ b. Mahmûd el-Vâsıtî 1237’de bu sanatı zirveye ulaştırmıştır.

Üçüncü safhada Bağdat’ta çalışan sanatçılar harap olan şehri terkederek Uzakdoğu’ya, Şam’a ve Kahire’ye göç etmiştir. Bu dönem eserlerinde Çin ve Türk tesiri çok güçlüdür. Bu devirde yazılan İbn Bahtîşûʻun Menâfiʿu’l-hayevân adlı eserinde eski devrin anlayışı hâkimse de Bîrûnî’nin el-Âsârü’l-bâkıye ʿani’l-kurûni’l-hâliye adlı eserinde eski devrin anlayışıyla yeni anlayış arasında bir bağ kurulmaya çalışıldığı belli olmaktadır.

Memlükler’in Mısır ve Suriye’de hâkimiyet sağlaması üzerine minyatürcülerin Kahire ve Şam’da önemli bir faaliyet gösterme imkânı da

doğmuş oldu. Üçüncü safhanın Türk zevkini aksettiren minyatürleri arasında hiç şüphesiz Harîrî'nin el-Makāmât'ının 735 (1334) istinsah tarihli yazmasında yer alan "Ayın Doğuşu" konulu minyatürü, Kahire'deki Memlüklü ekolünün en önemli temsilcisidir.

Arap minyatürünün genel özellikleri, kompozisyona verilen önem, kuvvetli bir tesir yaratan renkler, geniş elbise katları arasına gizlenmiş insan bedenleri çizimi, çehrede beliren yüz ifadesine dikkat ve bu ifadeyi destekleyen el hareketlerine verilen ehemmiyettir. Manzaralar tabii mahalli ifade eden özel rumuzlarla verilmiş olup sathî manzara tasvirine öncelik verilmiştir.

Günümüzde Batılı sanatkârlarla temas eden bir zümrenin meydana gelmesi, Batı'ya sanat eğitimi için gidenler ve Batı'dan Doğu'ya intikal eden tesirler sebebiyle bu sanatı anlayan ve onu benimseyenler ortaya çıkmıştır. Bunların arasından yetişen usta sanatkârlar yeni neslin önünü açmıştır. Ancak şimdiki resim anlayışında Batı kültür ve anlayışına dayalı bir tarz ve teknik hâkimdir. Bu sebeple bugün Batı'nın değişik sanat anlayış ve üslûplarını Arap ülkelerinde görmek mümkündür.

ç) Küçük Sanatlar. Arap sanatının en önemli faaliyet alanlarından biri de küçük sanatlar alanında olmuştur. En önemli faaliyet alanlarından biri olan dokumalar İslâm sanatının çeşitli devirlerinde yapılan kıymetli örneklerle temsil edilmektedir. Dokumacılık devlet büyükleri ve sanat çevresinin ilgi ve teşvikine mazhar olmuştur. Nitekim Mısır'da Tolunoğulları devrinde hükümet tarafından "dârüttırâz" olarak adlandırılan bir dokuma evi açılmıştır. Kaliteli kumaş çeşitleri yapan bu dokuma evinin faaliyeti Fâtımîler devrinde zirveye erişti. Fâtımî dokumaları devrinde olduğu kadar bugün de hayranlık uyandırmaktadır. Bağdat'ta yapılan dokumalar kadar Endülüs atölyelerinde yapılanlar da büyük önem taşımaktadır. Bunların dışında Musul ve Şam'da dokunan muslin ve damasken kumaşlar da Batı'da şöhret bulmuştur.

Fâtımî ve Endülüs atölyelerinde yapılan fildişi eserler de kumaşlar kadar göz alıcıdır. Ziynet kutusu, koku kapları ve çeşitli maksatlar için yapılan bu kaplar üzerinde bulunan bitkisel ve geometrik süslemelerin yanında insan ve hayvan tasvirleri de önemli bir yer tutmaktadır. Bunlar arasında

tahtlarında oturan hükümdar portreleri, av sahneleri ve hayvan dövüşleri mevcuttur. Eyyûbîler devrinde yapılan soyut motifli fildişi işleri de dikkat çekicidir. En az bunlar kadar dikkat çekici olan bronz ve değişik madenlerden yapılma eserler de Fâtımî, Endülüslü ve Eyyûbî ustalar elinde göz alıcı bir güzellik kazanmış, büyük alâkaya mazhar olmuştur. Madenî eserler arasında abajurlar, şamdanlar, buhur kapları, ibrikler, tepsiler ve çeşitli gündelik kullanım eşyaları mevcuttur.

Ahşap işleri, bütün İslâm sanatı tarihinde diğer dallara göre daha fazla önem verilen bir sanat koludur. Bu sebeple güzel ve değerli eserlerle temsil edilmektedir. Kayrevan Ulucamii'nin minberi, birçok Abbâsî devri eseriyle birlikte Fâtımî devrinden kalan sivil ve dinî eşya büyük bir değere sahiptir. Fâtımî saray ve köşkleriyle beraber çeşitli ahşap eşya müzelerde itinayla saklanmaktadır. Eyyûbî ve Memlüklü devirlerinde yapılan çok sayıdaki ahşap eserler arasında minber aksamı, kapı ve pencere kanatları, sandukalar ve çeşitli eşya dikkat çekmektedir.

Fâtımî eserleri başta olmak üzere cam ve kristal eserler de fevkalâde bir güzelliğe sahiptir. Birçok cam eser çeşitli Avrupa ülkelerindeki kilise hazinelerinde bulunduğu gibi bu eserlerin örneklerini İslâm ve diğer dünya ülkelerinin müzelerinde görmek mümkündür.

Çanak, çömlek ve seramik Emevî devrinden başlayarak büyük bir öneme sahip olmuş, özellikle Mısır, Suriye, Irak ve Endülüs'te canlılık kazanmıştı. Hem sanat hem de ticarî açıdan büyük bir faaliyet görülen bu ülkelerdeki İslâm sanatkârları seramik ve çini işçiliğinin en güzel örneklerini vermiştir. Madenî bir pırıltıya sahip olan bu eserler gümüş ve altın suyu ile süslenerek ayrı bir değer kazanmıştır. Çin porseleniyle boy ölçüşebilecek örneklerin yapıldığı Fâtımî atölyelerine karşılık Endülüs'te yapılan madenî parlaklığa sahip eserler, Irak'ta Abbâsî devrinde önem kazanan seramik sanatının zirvesini teşkil ederek İslâm seramiklerinin en müstesna örnekleri olmuştur.

Böyle parlak eserler veren Arap âleminin iftihar kaynağı olan el sanatları zamanla yok olmaya yüz tutmuş ve ancak küçük bir zümre tarafından korunabilmiştir. Bundan dolayı son zamanlarda çeşitli Arap ülkelerinde tatbikî sanat merkezleri açılmış ve el sanatları dalında güzel örnekler

vermesi hedeflenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ezrakī, Ahbâru Mekke, Mekke 1352, I, 106-107; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 338-339; Müberred, el-Kâmil, Beyrut 1405/1985, I, 59; İbn Cübeyr, Rihle, Beyrut 1981, s. 246-261; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, IV, 210; Semhûdî, Vefâʾü'l-vefâ, Kahire 1326, I, 335-336, 375; Ahmed Teymur Paşa — Zeki Muhammed Hasan, et-Tasvîr ʿinde'l-ʿArab, Kahire 1942, s. 21, 48, 99, 118-119; Ahmed Fikrî, Mesâcidü'l-Kāhire ve medârisühâ, Kahire 1965-69, I, 8; E. Kühnel, el-Fennü'l-İslâmî (trc. Ahmed Mûsâ), Beyrut 1966, s. 52-53; Cevad Ali, el-Mufassal, VIII, 19, 21, 25, 27, 28, 39, 69; Ferid eş-Şâfiî, el-İmâretü'l-ʿArabiyye fî Mısri'l-İslâmiyye, Kahire 1970, I, 198; M. G. Moreno, el-Fennü'l-İslâmî fî İsbânyâ (trc. Mustafa Abdülbedî' -Seyyid Mahmûd - Abdülazîz Sâlim), Kahire 1968, s. 43, 355, 383; R. Ettinghausen, Fennü't-tasvîr ʿinde'l-ʿArab (trc. Îsâ Süleyman), Bağdad 1973, s. 28, 54, 138; a.mlf., "The Decorative Arts and Painting: their Character and Scope", The Legacy of Islam (nşr. J. Schacht - C. E. Bosworth), Oxford 1974, s. 274-292; a.mlf., "The Impact of Muslim Decorative Arts and Painting on the Arts of Europe", a.e., s. 292-318; O. Grabar, "Architecture", a.e., s. 244-274; a.mlf., ʿAbkariyyetü'l-hadâreti'l-ʿArabiyye (trc. Abdülkerim Mahfûz), Dımaşk 1982, s. 159, 179, 185-189, 201; L. T. Balbas, el-Fennü'l-Murâbıtî ve'l-Muvahhidî (trc. Seyyid Gazî), İskenderiye 1976, s. 20, 51, 62; Servet Ukkâşe, et-Tasvîrü'l-İslâmî ed-dînî ve'l-ʿArabî, Beyrut 1977, s. 383, 422; Abdülkādir Reyhâvî, el-İmâretü'l-İslâmiyye fî Sûriyâ, Dımaşk 1979, s. 214; M. S. Dimand, el-Fünûnü'l-İslâmiyye (trc. Ahmed M. Îsâ), Kahire, ts. s. 253; Lutfî Abdülvehhâb Yahyâ, el-ʿArab fi'l-ʿusûri'l-kadîme, Beyrut 1979, s. 129, 135.

Tâlib Yâzîcî

VI. İSLÂM'DAN ÖNCE ARAPLAR'DA DİN

İslâm'dan önceki Araplar'ın dinleri hakkındaki bilgiler birinci derecede Sebeliler, Katabanlılar, Maînliler, Hadramutlular gibi Güney Arabistan toplumları ile Kuzey Arabistan ve Hicaz bölgesinde yaşamış olan Semûdlular, Lihyânlılar, Safâlılar, Nabatîler, Tedmürlüler gibi Arap toplumlarından kalma kitâbelere ve diğer arkeolojik belgelere dayanmaktadır. Ancak bu belgelerde akîde esasları, ibadet ve dua gibi temel dinî konulara dair doğrudan bilgiler verilmemiş, sadece tanrı veya put adları yer almıştır. Yine de bu belgeler sayesinde hiç olmazsa çeşitli tanrı ve put adlarıyla bu adların içerdiği dinî anlamlar hakkında bilgi sahibi olabilmekteyiz. Bundan başka Asurlular, İbrânîler, Yunanlılar ve Latinler gibi bazı milletlerden kalma eserlerde de İslâm'dan önceki Araplar'ın dinlerine dair bilgiler bulunabilmektedir.

Câhiliye şiirleriyle atasözlerinde (emsâl) eski Araplar'ın nesepleri, savaşları (eyyâm) gibi gözde konular dolayısıyla kısıtlı da olsa Câhiliye dönemi tanrıları, putları, inanç ve telakkileri hakkında bilgilere rastlanır.

Özellikle İslâm'ın doğuşuna tekaddüm eden Câhiliye dönemi ile İslâm'ın zuhuru sırasındaki müşrik Araplar'ın dinleri hakkında en güvenilir ve ayrıntılı bilgiler veren kaynak Kur'ân-ı Kerîm'dir. Ayrıca Kur'an tefsirleri, hadis, siyer ve megāzî kitapları ile Mekke ve Medine tarihi gibi özel alanlara dair tarihî eserlerden de bu konuda faydalanılmaktadır.

Bazı müslüman bilginler umumi tarih kitapları yanında özellikle Câhiliye Arapları'nın inançları, ibadet şekilleri, putları ve put evleri (büyûtü'l-esnâm) hakkında müstakil eserler yazmışlarsa da bunlardan sadece İbnü'l-Kelbî'nin Kitâbü'l-Esnâm adlı değerli eseri günümüze kadar gelebilmiştir. Bundan başka Ebü'l-Hasan Ali b. Fudayl ve Câhiz de aynı adla birer kitap yazmışlarsa da (bk. İbnü'n-Nedîm, s. 138, 210) bunlar kaybolmuştur. İbnü'l-Kelbî'nin Kitâbü'l-Esnâm'dan başka, çeşitli Arap kabilelerinin dinî, siyasî ve kültürel yapılarına dair eserler yazdığını, ayrıca Edyânü'l-ʿArab adlı bir eser telif etmiş olduğunu biyografik kaynaklardan öğreniyoruz (bk. İbnü'n-Nedîm, s. 109; Yâkūt, XIX, 290). Mahmûd Şükrî el-Âlûsî'nin naklettiğine göre (Bulûgu'l-ereb, II, 308) Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhammed el-Hâliʿ de Ârâʾü'l-ʿArab ve edyânühâ adlı bir eser yazmış ve

İbn Ebü'l-Hadîd bu kitabı inceleyerek el-ʿAbkariyyü'l-hisân adlı eserinde bazı hatalarını düzeltmişti. Câhiz de Kitâbü'l-Esnâm'dan başka Edyânü'l-ʿArab adlı bir eser daha yazmış olup Şehristânî bu eserden faydalanmıştır (bk. GAL Suppl., I, 496).

Din kelimesi İslâm'daki ıstılahî mânasıyla Câhiliye döneminde de kullanılmaktaydı. Nitekim Câhiliye döneminin Hanîf inancını benimsemiş şairlerinden Ümeyye b. Ebü's-Salt'a isnat edilen bir beyitte bunu açıkça görmekteyiz: "Kıyamet gününde Allah katında Hanîf dininin dışındaki bütün dinlerin uydurma olduğu ortaya çıkacaktır" (Ebü'l-Ferec, IV, 122). Dinin bu mânası Semûd kavminden kalma kitâbelerde de tesbit edilmiştir. Bu kitâbelerden birinde Semûd kavminden bir kişi tanrı "Vedd'in dini"ne bağlılığını belirtmiştir. Başka bir metinde ise "Vedd'in dinine bağlı kalarak öleceğim" denilmektedir (Cevâd Ali, VI, 8).

Hemen bütün İslâmî kaynaklarla bazı müsteşriklerin tesbitlerine göre diğer Sâmî kavimler gibi Araplar'ın da en eski dinleri tevhid esasına dayanmaktaydı (İbnü'l-Kelbî, s. 6). Ne var ki Câhiliye döneminden bugüne ulaşan belgelerde Araplar'ın ilk dinlerinin tevhid dini olduğunu gösteren kesin bilgilere rastlanmamıştır. Ancak bazı kitâbelerden "Zû Semâvî" (göğün hâkimi, göğün ilâhı) denilen bir tek tanrıya ibadet edildiği anlaşılmaktadır. Muhtemelen bu Yemen'in Yahudilik ve Hıristiyanlık tesirine girmeden önceki bir inancı olup tevhid akîdesinin ihtiva ettiği bir tek tanrı inancına dayanmaktaydı.

Arap yarımadasında ve daha çok Güney Arabistan'da milâttan sonraki yıllarda var olduğu anlaşılan bir rahmân inancıyla da karşılaşılmaktadır; hatta Yemen'le bağlantıları dolayısıyla Mekkeliler'in de rahmân inancına sahip oldukları ve bu kelimeyi Allah anlamında kullandıkları bilinmektedir. Nitekim Şenferâ, Sülâle b. Cündeb, Hâtim et-Tâî gibi kişilerin şiirlerinde rahmân isminin Allah'ı ifade etmek üzere kullanıldığını gösteren deliller mevcuttur (meselâ bk. Taberî, I, 131-132). Ya'kūbî'nin de kaydettiği bir telbiyede yer alan "Emrine boyun eğdik Allahım, boyun eğdik; sen rahmânsın!" anlamındaki ifadelerde Allah adıyla birlikte aynı anlamda olmak üzere rahmân da kullanılmıştır. Ak ve Eş'ariyye gibi Güney Arabistan kabilelerinin telbiyelerinde de bu husus görülür: "Rahmânın rızası için... Beyt'i haccederiz" (Ya'kūbî, I, 197-198). İslâmî dönemde

olduğu gibi Câhiliye döneminde de rab ve ilâh kelimelerinin aksine rahmânın çoğulunun bulunmaması, bu kelimenin bir tek tanrıyı yani Allah'ı ifade ettiğini göstermektedir. Nitekim Araplar'ın en eski inançlarının tevhid olduğunu savunan Renan, bunu Sâmîler'deki en yüce tanrıya ad olarak verilen El (veya İl) inancına bağlamaktadır. Renan'a göre bu isim çeşitli Sâmî ırklarda değişikliğe uğramışsa da ifade ettiği tevhid inancı yaşatılmıştır (E. Renan, I, 1 vd.). Bu rahmân inancının Yahudilik'ten alındığını öne sürenler olmuşsa da Margoliouth gibi bazı araştırmacılar gerekçelere dayalı olarak bu görüşü reddetmişlerdir (bk. Cevâd Ali, VI, 38).

Câhiliye Arapları diğer tanrı ve put adlarından ayrı olarak en yüce mâbud ve yaratıcı tanrıyı ifade etmek üzere Allah kelimesini de kullanıyorlardı. Özellikle dua cümlelerinde "yâ Allah" ve daha sık olarak "Allâhümme" tabirlerine yer verilmesi, ayrıca rahmân ismi gibi Allah isminin de çoğulunun bulunmaması, Araplar'ın inancında bu isimlerin belirli ve bir olan tanrıyı ifade ettiğini göstermektedir. Câhiliye şiirinde onların Allah'ı tanıdıklarını ve O'na putlara tanıdıklarından daha üstün sıfatlar isnat ettiklerini, O'nun adına and içtiklerini gösteren pek çok örnek vardır (bk. Cevâd Ali, VI, 103-113). Kur'ân-ı Kerîm'in bildirdiğine göre müşrikler putlardan ayrı olarak gökleri ve yeri yaratan, yağmur yağdıran ve onunla toprağı canlandıranın Allah olduğunu biliyor (bk. el-Ankebût 29/61, 63; Lokmân 31/25; ez-Zümer 39/38; ez-Zuhruf 43/9), sıkıntılı zamanlarında samimiyetle O'na yakarıyor (bk. Yûnus 10/22; el-Furkān 25/13; el-Ankebût 29/65; Lokmân 31/32), en büyük yeminlerini O'nun adına ediyorlardı (bk. el-Mâide 5/53; el-En'âm 6/109; en-Nahl 16/38; en-Nûr 24/53). Ayrıca ürünlerinin bir kısmını diğer tanrılarından ayrı olarak özellikle Allah adına ayırmaları (el-En'âm 6/138), melekleri Allah'ın kızları saymaları (en-Necm 53/21), O'na oğullar ve kızlar isnat etmeleri de (el-En'âm 6/100) onların Allah'ı tanıdıklarını göstermektedir.

İslâmî kaynaklar Araplar'daki çok tanırıcılık gibi putperestliğin de yabancı kaynaklı olduğunu belirtirler. Mes'ûdî'ye göre Araplar başlangıçta yaratıcının varlığını inkâr etmiyorlardı. Ancak zamanla tefekkür ve araştırmayı terkedince yaratıcının heybeti karşısında ona ancak bazı aracılar vasıtasıyla yaklaşabileceklerini düşündüler ve bu şekilde "esnâm", "evsân", "ensâb" denilen putlar, heykeller, dikili taşlar gibi nesnelere tapınmaya başladılar (Mürûcü'z-zeheb, II, 145-146). Kur'ân-ı Kerîm'de de müşrik

Araplar'ın, "Onlara (putlara) sadece bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye kulluk ediyoruz" dedikleri (ez-Zümer 39/3) ve böylece putları birer şefaatçi kabul ettikleri belirtilmektedir. İslâm tarihçilerinin hemen hemen hepsi Amr b. Luhayy'in ortaya çıkışına kadar Araplar'ın muvahhid olduklarını, Bilâd-i Şâm'da (Suriye) bulunduğu sırada putperestliği tanıyan Amr'ın dönüşünde halkı bu inanca çağırdığını, Mekke'ye ve diğer birçok merkeze putlar yerleştirdiğini veya put dağıttığını kaydederler. Amr b. Luhay hakkındaki bu nevi rivayetlerin birçoğunun doğruluğu şüpheli, hatta bazıları tarihî gerçeklere aykırıdır. Ancak Hicaz bölgesine putperestliğin dışarıdan geldiğine kesin gözüyle bakılmaktadır. Nitekim İslâm'ın zuhuruna kadar buralarda Hanîf denilen bir tevhid inancını yaşatanların bulunduğu bilinmektedir. Arkeolojik veriler sayesinde eski dinleri hakkında en geniş bilgilere sahip olduğumuz Güney Arabistan'daki yıldızperestliğin de bu bölgenin ilk dini olmayıp buraya dışarıdan girdiği kabul edilmektedir (bk. ERE, I, 660).

Câhiliye Arapları arasında çok tanrıcılık ve putperestliğin tamamen yaygın hale geldiği dönemlerde bile Hanîfler (hunefâ, ahnâf) diye anılan bazı kişilerin Hz. İbrâhim'in dinini yaşatmaya çalıştıkları, Yahudilik ve Hıristiyanlık'tan uzak kaldıkları, ayrıca putperestlikle de mücadele ettikleri bilinmektedir. Nitekim bunlar Kur'ân-ı Kerîm'de putperestlikten, yalancılıktan ve Allah'a şirk koşmaktan sakınan dindarlar olarak övgüyle anılmış (el-Hac 22/30-31), Ehl-i kitap'ın dinlerinin aslının da Hanîflik olduğu belirtilmiştir (el-Beyyine 98/5). Hz. Peygamber de kendisinin Yahudilik veya Hıristiyanlık adına değil "müsamahakâr Hanîflik" adına gönderildiğini ifade etmiştir (Müsned, VI, 116).

Hanîfler ve onların inançları hakkında son derece kısıtlı bilgiler ihtiva eden rivayetlerden anlaşıldığına göre bu kişiler düzenli bir dinî cemaat oluşturmayıp daha çok münferit dinî hayat yaşayan âbid ve zâhid kişilerdi; inanç ve ibadetleri de az çok birbirinden farklıydı. Bunların içinde İslâm'ın doğuşuna yakın zamanlarda yaşamış olanlar nisbeten daha iyi tanınmaktadır. İbn Hişâm'ın bildirdiğine göre bu dönemin önde gelen Hanîfler'inden Varaka b. Nevfel, Ubeydullah b. Cahş, Zeyd b. Amr ve Osman b. Huveyris bir araya gelerek Kureyş putperestliğinin bâtıl olduğu, dedeleri Hz. İbrâhim'in dininin tevhid esasına dayandığı kanaatinde birleşmişler ve bu dinin esaslarını tesbit etmek üzere çeşitli ülkelere

dağılmışlardı (es-Sîre, I, 222-223). Hanîfler arasında Kus b. Sâide, Ümeyye b. Ebü's-Salt, Süveyd b. Âmir, Âmir b. ez-Zarb, Abîd b. Ebras gibi şair ve hakîm olanlar da vardı. Esasen hemen bütün Hanîfler soylu, bilgili ve kültürlü kişilerdi (geniş bilgi için bk. HANÎF).

İslâm'dan önceki Araplar'ın dinî yapısı hakkında bilgi kaynaklarımızın en zengin olduğu alan Güney Arabistan'dır. Bu bölgede elde edilen arkeolojik eserlerden burada ay, güneş ve Zühre yıldızından oluşan üçlü bir tanrılar sisteminin bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu sistem bir tanrılar ailesini andırır. Zira özellikle Güney Arabistan'da ay baba tanrı, güneş ana tanrıça, Zühre de oğul tanrı sayılmaktaydı. Birçok araştırmacıya göre diğer tanrı adları genellikle bu üç tanrıdan birinin sıfatlarından ibaretti.

Bilindiği kadarıyla üç gök cisminin oluşturduğu bu tanrılar sistemi Bâbil kaynaklı olup muhtemelen Sâbiîler ve Keldânîler'in etkisiyle ilk defa Güney Arabistan'da ortaya çıkmış, zamanla değişik şekiller alarak kuzeye doğru yayılmıştır. Bu Câhiliye telakkisine göre ay bütün tanrıların en büyüğüdür ve özellikle Güney Arabistan'ın dinî hayatında özel bir yeri vardır. Bu bölgedeki Arap kabileleri ay tanrısını çeşitli adlarla anarlardı.

Sebeliler'de ay tanrısının adı Almakah'tır. Onlara ait birçok kitâbede en büyük tanrı saydıkları Almakah'ın adına rastlanmaktadır. Hatta Habeşistan'da bile ona tapanlar vardı. Bazı araştırmacılar Almakah adının Arapça'daki "lemeka" (parlamak) kelimesinden türetildiğini düşünerek bu ad ile Kur'an'daki "en-necmü's-sâkıb" (et-Târık 86/3) arasında bir ilişki kurmak istemişlerdir. Arkeolojik belgelere göre Almakah için tapınaklar da kurulmuştu. Bunların en önemlisi, halen harabesi yaşayan Me'rib'deki Almakah Ba'l Evâm adlı tapınaktı. Bir rivayete göre bu tapınak Habeşliler'in Yemen'i işgali sırasında yıkılmıştır. Bazı kitâbelerde "Almakah Sevr Ba'l" (Tanrı'nın Boğası Almakah) şeklinde bir ibareye rastlanması, bunun boğa şeklinde bir putla sembolize edildiğini göstermektedir. Nitekim bölgede elde edilen arkeolojik buluntularda boğa başı şeklinde figürlere rastlanmıştır. Ancak Almakah'ı akbaba ve yılan biçiminde gösteren belgeler de vardır.

Ay tanrısının diğer bir adı da Vedd'dir. Vüd veya Ed şeklinde de gösterilen bu tanrının özellikle Güney Arabistan kültünde önemli bir yeri vardı. Bazı

müsteşrikler Ved ile Yunan tanrısı Eros arasında bir ilgi bulunduğunu ve Ved inancının Yunan kaynaklı olduğunu öne sürmüşlerdir (bk. ERE, I, 662).

Semûd ve Lihyân gibi Kuzey Arabistan kabilelerinden kalma kitâbelerde Ved adına rastlanması, ayrıca Kur'an'da da bu adın geçmesi (Nûh 71/23), Dûmetülcendel'de onun adına bir tapınak kurulmuş olması, Abd Ved gibi şahıs adlarının Arabistan'ın çeşitli yörelerinde kullanılması, Ved kültünün güneyle birlikte Kuzey Arabistan ve Hicaz'da da yaygın olduğunu göstermektedir.

Güneybatı Arabistan'da yaşamış olan Katabanlılar'ın ay tanrısını başka isimler yanında daha çok Amm diye de andıkları kitâbelerden anlaşılmaktadır. Aslında Mezopotamya'da bir tanrı ismi olan Sin de Güney Arabistan kabilelerinden Hadramutlular tarafından ay tanrısının adı olarak kullanılmaktaydı.

Câhiliye dönemi Arapları'nda güneşe tapınmanın başlangıcı milâttan önceki zamanlara kadar uzanır. Güneş Güney Arapları'nda dişi, Tedmürlüler'de (Palmirliler) ise erkek tanrı kabul edilirdi. Palmirliler'in Yarhibol adını verdikleri güneş tanrısı Bâbil'deki Şamas'ınkine benzer bir fonksiyona sahipti. Ayrıca yine Palmirliler'de bir de doğan güneşi temsil eden Malakbel vardı ki bu da muhtemelen Ba'lebek inancındaki güneş tanrısı Merkür'den gelme bir inançtır. Güneşe yüklenmiş olan tanrılık fonksiyonundan ve kutsallığından dolayı Câhiliye döneminde Abdüşşems şeklinde şahıs adının kullanımı oldukça yaygındı. Rivayete göre bu adı ilk alan kişi, aynı zamanda güneşe ibadet etme uygulamasının da başlatıcısı olan Sebe el-Kebîr adlı bir Yemenli idi.

Câhiliye döneminde güneşle ilişkisi olduğuna inanılan birçok tanrı ve put adı kullanılmaktaydı. Bunlardan Uzzâ ve Menât'la birlikte Kur'an'da adı geçen (en-Necm 53/19) ve İslâm'ın zuhuru sırasında Sakıf kabilesinin putu olarak bilinen Lât, Araplar'ın en eski mâbudlarından olup güneşi temsil eden bir tanrıça sayılıyordu. Nitekim Lât kuzeydeki Safâlılar'a ait bir kalıntıda güneşin bir parçası olarak resmedilmiştir. Ancak başka belgelerde çıplak kadın ve at şeklinde tasvir edildiği de görülmektedir. Lât'ın Hicaz bölgesine Lut gölü çevresinde yaşayan Nabatîler'den geldiği sanılmaktadır.

Klasik İslâmî kaynaklara göre Câhiliye döneminde güneşi temsil eden tanrıçalardan biri de Uzzâ idi. Yunanlı bir yazar ise Araplar'da Uzzâ'nın sabah yıldızını temsil ettiğini belirtmiştir (M. J. Lagrange, "Palmyrenes", ERE, IX, 594). Lât ve Menât gibi Uzzâ'ya da Hicaz'ın yanında Irak, Şam, Nabat ve Safâ gibi diğer bölgelerde de tapılmaktaydı. Ayrıca Güney Arabistan'da bulunan bir kitâbede "Emetü Uzzâ" şeklinde bir kadın adına rastlanması, Uzzâ kültünün burada da yaşamış olduğunu göstermektedir. İslâmî kaynaklar Uzzâ'nın Kureyş'in en büyük putlarından biri olduğunu kaydeder.

Câhiliye döneminde bihassa Hicaz bölgesinde en çok ilgi gören tanrıçalardan biri olan Menât'ın da Lât ve Uzzâ gibi güneşi temsil edip etmediğine dair kaynaklarda bilgi yoktur. Kureyş ve diğer kabileler de Menât'ı takdis etmekle birlikte İbnü'l-Kelbî'nin kaydettiğine göre hiçbir kabile Menât'a Evs ve Hazrec kadar saygı göstermemiştir (Kitâbü'l-Esnâm, s. 10). Ayrıca Lihyânlılar, Nabatîler, Hüzeyl ve Huzâa kabileleri, Semûdlular gibi başka kabilelerde de Menât kültü vardı.

Câhiliye döneminin üçlü yıldız-tanrılar sisteminin üçüncüsü olan Zühre yıldızı, Aster veya Işter adı verilen ve muhtemelen Suriye ve Asur mitolojisindeki Asterut'tan gelen tanrıdır. Güney Arapları onu erkek sayarken daha kuzeyde dişi olduğu kabul edilmiştir. Aster adı Maînliler, Sebeliler, Hadramutlular, Katabanlılar gibi birçok güney kabilelerinden kalma kitâbelerde zikredilmiştir. Esasen Asurlular, Bâbilliler, Ken'ânîler, İbrânîler ve Habeşler gibi diğer birçok kavimden kalma metinlerde Aster, Aşter, Atar gibi adlarla bu tanrıya inanıldığı bilinmektedir. Eski Arap kitâbelerinde görülen Ümmü Aster, Ebû Aster gibi ifadelerde bu tanrıya saygı dile getirilmiştir. Ancak bu ibarelerdeki "üm" (anne) kelimesinin güneşi, "eb" (baba) kelimesinin ise ayı ifade ettiği görüşü de vardır. Bu üç gezegenin bir tanrılar ailesini oluşturduğu dikkate alınırsa bu anlayışın güçlü bir ihtimal olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte Aster'e tapanların onu kendilerine ana ve babaları gibi yakın bildikleri için böyle andıkları da kabul edilebilir. Sebeliler'den kalma bir kitâbede Ümmü Aster, Bâbil'de olduğu gibi bir bereket tanrıçası olarak gösterilmiştir.

Araplar'da bu üç gök cisminin dışında Süreyyâ, Merih, Süheyl, Utârid (Merkür), Aslan ve Zühal gibi başka yıldızlar da takdis edilmiştir. Bunlar

içinde daha çok Lahm, Huzâa, Himyer ve Kureyş kabilelerince takdis edilen Şi‘râ (Sirius) özellikle önemlidir. Kur’an’da da anılan (en-Necm 53/49) bu yıldıza ilk tapan ve böylece Kureyş’in putperestlik anlayışına ilk muhalefet eden kişinin Ebû Kebşe lakabıyla tanınan Cüz’ (veya Vecz) b. Gālib b. Âmir el-Huzâî olduğu söylenir (Âlûsî, II, 239).

Bütün kaynaklar Câhiliye döneminde putperestliğin çok yaygın olduğunu göstermektedir. Putlar için kullanılan en kapsamlı kavramlar sanem (çoğulu esnâm) ve vesen (çoğulu evsân) kelimeleridir. Sözlükte “heykel” anlamına gelen sanem, İbrânî ve Ârâmî dillerindeki salm kelimesinin Arapçalaştırılmış şekli olup terim olarak “Allah’tan başka tapılan şey” demektir. İbnü’l-Kelbî Kitâbü’l-Esnâm’ın bir yerinde (s. 22) sanem ve veseni eş anlamlı kabul ederek Araplar’ın, taptıkları nesneler heykel şeklinde olursa yani belli birer şekilleri varsa bunlara ensâb ve evsân dediklerini belirtmektedir. Halbuki aynı eserin 33. sayfasında put ahşaptan, altından veya gümüşten insan şeklinde oyularak yapılmışsa buna sanem, taştan yapılmışsa vesen denildiğini ifade etmiştir. Muhtemeldir ki bu son tarif doğru olmakla birlikte uygulamada bu iki terim birbirinin yerine kullanılmıştır. Bunlardan başka bir de nasb (çoğulu ensâb) vardır ki “dikili taş” anlamına gelen bu kelimenin terim olarak neyi ifade ettiği tartışmalıdır (bk. Cevâd Ali, VI, 419). İbnü’l-Kelbî ensâbın “toz renkli dikili taşlar” olduğunu belirtirse de şekli hakkında ayrıntılı bilgi vermez (Kitâbü’l-Esnâm, s. 27). Taberî’nin Tefsîr’inde yer alan bir rivayette, Nasb put demek değildir; çünkü put işlenmiş ve sûret haline getirilmiştir; ensâb ise taştandır” denilmekte ve bunların 360 taştan ibaret olduğu belirtilmektedir (VI, 48).

İbnü’l-Kelbî’nin belirttiğine göre Câhiliye döneminde Mekke’de her evde tapınılan bir put vardı. Bu putlardan, yukarıda bir kısmına işaret edilen ve Güney Arabistan’daki ay, güneş ve Zühre yıldızını temsilen tanrı edinilmiş olanlar dışında kalanların başlıcaları şunlardır: Medine yakınındaki Yenbû’un Ruhât yöresinde oturan Hüzeyl kabilesinin putu olan ve Kur’ân-ı Kerîm’de Yeûk, Yegūs ve Nesr ile birlikte Hz. Nûh’un çağdaşlarının taptığı putlar arasında gösterilen (Nûh 71/23) Süvâ‘ kadın sûretinde bir put idi. Nöldeke’ye göre Süvâ‘ İslâm’ın zuhuru sırasında önemini kaybetmiş olmalıdır. Nitekim diğer putların çoğunun aksine bu putun ismiyle yapılmış şahıs adına rastlanılmamıştır (bk. ERE, I, 662). İbnü’l-Kelbî’nin bu putu

takdis eden Hüzeyl'in şiirlerinde onunla ilgili bir şey işitmediğini ifade etmesi de Nöldeke'nin görüşünü desteklemektedir.

Aslan görünümünde bir put olup "yardımcı" anlamına gelen Yegūs Yemen'deki Mezhic ve Cüreş kabilelerinin putu idi. Bazı tarihçiler Mısır tanrıları arasında Tağnût adlı aslan şeklinde bir putun bulunduğuna bakarak Yegūs inancının buradan gelmiş olabileceğini belirtirler. "Koruyucu" anlamına gelen Yeûk at şeklinde bir put olup İbnü'l-Kelbî'nin bildirdiğine göre San'a'ya Mekke yönünde iki gecelik mesafede bulunan Hayvân adlı bir köyde bulunuyordu. Sebe'nin Belha' yöresinde yaşayan Himyerîler'in Yahudiliği kabul etmelerinden önceki putları olan Nesr (akbaba), Hicaz'ın bazı yörelerinde de bilinmekte ve ona tapılmaktaydı. Mekke'nin güneyinde Yemen yolu üzerindeki Tebâle'de bulunan Zülhalasa adlı put, üzerinde bir çeşit taç oyulmuş beyaz bir taştı (İbnü'l-Kelbî, s. 23). Tebâleliler'den başka Ümâmeoğulları, Haş'am, Becîle, Ezd ve Hevâzin Arapları'ndan bazıları da ona tapar ve kurbanlar sunarlardı.

Araplar'da putperestliğin tabii bir sonucu olarak put evleri şeklindeki tapınakların sayısı hayli çoktu. İbnü'l-Kelbî'nin belirttiğine göre aslında her evde bir put bulunurdu ve dolayısıyla her ev bir tapınak gibiydi. Bir put ve tapınak edinmek Câhiliye Arapları'nın en temel amaçlarındandı. Bir puta veya bir tapınağa gücü yetmeyenler Kâbe'nin veya diğer tapınaklardan birinin önüne beğendiği bir taşı diker, sonra tapınağı tavaf eder gibi o taşın çevresini dolaşırdı (İbnü'l-Kelbî, s. 22). Göçebeler de konakladıkları yerlerde çadırdan tapınak kurarlardı. Tapınaklara çoğunlukla beyt (ev) denildiği gibi bunların küp şeklinde olanına kâbe de denilmekteydi. Ayrıca Câhiliye döneminde mescid, mekrib, mâbed, tâgut, heykel, harem gibi kelimeler de tapınak anlamında kullanılıyordu.

Câhiliye dönemi tapınaklarının en tanınmışlarından biri, Himyerîler'in San'a'daki Riyâm adlı tapınaklarıdır. Himyerîler bu tapınağı takdis ederler, yanında kurban keserlerdi. İbnü'l-Kelbî'nin kaydettiğine göre bu tapınak yahudiler tarafından yıkılmıştır. Aynı müellif Hâris b. Kâ'b oğullarının Necrân'da bir kâbelerinin bulunduğunu, ancak bunun bir tapınak olmayıp kabile ileri gelenlerinin toplantı yeri olabileceğini belirtir. İbnü'l-Kelbî, İyâd adlı Arap sülâlesinin de Kûfe ile Basra arasında, Zahr bölgesindeki Sindâd'da bir kâbelerinin bulunduğunu kaydeder. Yukarıda sözü edilen

Zülhalasa için de Tebâle'de bir tapınak kurulmuş ve el-Kâ'betü'ş-şimâliyye diye tanınan Mekke'deki Kâbe'den ayırmak için bu tapınağa el-Kâ'betü'l-yemâniyye denilmişti. Bir görüşe göre Zülhalasa bu tapınağın adı olup içindeki putun ismi Halasa idi (Tâcü'l-ʿarûs, "hls" md.). Sakıfliler'in Lât için kurdukları tapınak da çok önemli görülmekteydi ve onlar bu tapınağı Kâbe'nin rakibi sayarlardı. Ebrehe'nin Araplar'ı Mekke'deki Kâbe'den uzaklaştırmak düşüncesiyle San'a'ya muhteşem bir tapınak kurması, bu tür tapınakların Araplar nezdindeki saygınlığını göstermesi bakımından ilgi çekicidir. Ancak gerek bu teşebbüs gerekse Cüheyne kabilesinin ileri gelenlerinin aynı yöndeki teşebbüsleri, hiçbir zaman Mekke'deki Kâbe'nin bütün Araplar nezdindeki büyük saygınlığını sarsmaya yetmedi.

Kâbe içinde sayısı 360'ı bulduğu rivayet edilen putların en büyüğü olan Hübel, Kureyş'in en önemli putu olarak gösterilir. Bazı Batılı kaynaklara göre Hübel ay tanrısının sembolü idi. Nabat kitâbelerinde Zûşerâ (dağ tanrısı) ve Menât (Menato) ile birlikte Hübel adına da rastlanması, Kelb kabilesinde Hübel kelimesiyle soy ve şahıs isimlerinin yapılmış olması, bu putun başlangıçta Kuzey Arabistan tanrılarından olduğunu göstermekte ve Mekke'ye dışarıdan getirildiği yolundaki rivayetleri desteklemektedir.

Îsâf ve Nâile de Kâbe çevresindeki kayda değer putlardandı. Bunlardan Îsâf Safâ'da, Nâile de Merve'de bulunuyordu. Rosa Klinke-Rosenberger Îsâf ve Nâile kültünü Câhiliye Arapları'nda kahramanlara tapmanın bir delili sayar (bk. Kitâbü'l-Esnâm, "Giriş", s. 16).

Kaynaklarda İslâm'ın zuhuru sırasında Kâbe içinde peygamber ve melek tasvirlerinin bulunduğu da rivayet edilir.

Câhiliye dönemi Araplar'ı çok defa birbiriyle sürtüşen kabileler halinde yaşadıkları, aralarında siyasî ve fikrî birlik bulunmadığı için tamamen ortak bir akîdeye sahip olduklarını düşünmek mümkün değildir. Bu dönemin başlıca ibadet şekilleri put evleri kurarak buralarda dua, secde ve tavaf etmek, adaklar adamak, kurbanlar kesmek, tanrıların hoşnutluğunu kazanmak için sadaka vermek (tehannüs) gibi faaliyetlerdir. Bu nevi ibadetlerin başlıca gayeleri ise sağlık, afiyet, servet kazanmak, savaşlarda zafere ulaşmak, erkek evlât sahibi olmak gibi imkânlara ulaşabilmeleri için putların ilgi, yardım veya şefaatine nâil olmaktı. Görüldüğü gibi Câhiliye

Arapları ibadet ve diğer iyilikleri dünyevî gayeler için yaparlardı. Bu da onların âhirete inanmamalarının bir sonucudur. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de müşriklerin ba'S, haşir, cennet ve cehennem hayatı gibi âhiret hallerine inandıklarına dair hiçbir bilgi yoktur. Aksine birçok âyette âhireti inkâr ettikleri (meselâ bk. el-En'âm 6/29; en-Nahl 16/38; el-İsrâ 17/49), böyle bir inancı izhar edenlerin bile sözlerinde samimi olmadıkları (el-Bakara 2/8) bildirilmektedir. Onlar yeniden dirilmeyi "eskilerin masalları" sayarlardı (en-Neml 27/67-68). Câhiliye şiirinde de âhireti inkâr eden ifadelere rastlanır. Meselâ Şeddâd b. Esved'e isnat edilen bir kıtada, "İbn Kebşe (Hz. Muhammed) beni yeniden diriltileceğimi söyleyerek mi korkutuyor" denildikten sonra insan ruhu bir kuşa dönüşerek bedenden ayrıldıktan sonra yeniden canlanmanın imkânsız olduğu savunulmakta, Tarafe'nin Mu῾allaka'sında da ebedîlikten söz edilemeyeceğine göre insan için yapılacak en iyi şeyin olabildiğince dünya zevklerinden faydalanmak olduğu belirtilmektedir (bk. Zevzenî, s. 82). Ancak bu yaygın inkâra rağmen Araplar arasında ikinci hayata inanan bir kesimin bulunduğu sanılmaktadır. Bunun başlıca delili, bazı Araplar'ın ölünün mezarı başına bir deve bağlayarak aç susuz ölüme terketmeleridir. Onlar ölünün yeniden dirileceğine ve akīre veya beliyye denilen bu deveye binerek mahşer yerine gideceğine inanıyorlardı. Bazıları ise ölünün tekrar dünyaya döneceğine inandıkları için dönüşü sırasında faydalansın diye mezarına yiyecek, giyecek gibi ihtiyaç maddeleri koyarlardı.

Ya'kūbî'nin kaydettiğine göre Câhiliye Arapları Beytülharâm'ı haccederken her kabile kendi putunun önünde saygıyla durur, dua eder ve telbiye okurdu (Târîh, I, 255). Güneşe tapanlar da güneşi temsil eden putun bulunduğu tapınakta güneşin doğuşu, zevali ve batışı sırasında günde üç vakit ibadet ve dua ederlerdi. İslâm'da bu üç vaktin kerahet vakitleri sayılmasındaki sebebin güneşe tapanlara muhalefet etmek olduğu belirtilir (Âlûsî, II, 215-216). Kur'ân-ı Kerîm'de de Kureyş ve Sebeliler'in güneşe ve aya secde ettiklerini ifade eden âyetler vardır (bk. en-Neml 27/24; Fussılet 41/37).

Câhiliye Arapları'ndan bazılarının yahudi ve hıristiyanları örnek alarak onlarınkine benzer bir oruç tuttukları sanılmaktadır. Bu oruç, yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak kalma veya sükût ve inzivâ şeklinde olurdu. Ayrıca Kureyş'in aşure orucu tuttuğu rivayet edilmekteyse de bu rivayet tartışmalıdır (bk. ÂŞÛRÂ).

Câhiliye kültünde çocukları sünnet ettirme âdeti oldukça yaygındı. Hatta Kureyş içinde kız çocuklarını sünnet ettirenler de vardı. Gusül, ölülerin yıkanması ve kefenlenmesi uygulamaları da görülmekte, ancak bunların genel uygulamalar olup olmadığı bilinmemektedir. Nitekim bazı İslâm âlimleri bir âyette geçen “müşrikler pistir” (et-Tevbe 9/28) ifadesindeki pis (neces) kelimesinin cünüplük anlamında kullanılmış olduğunu belirtmişlerdir (İbn Kesîr, IV, 74).

Şüphesiz Câhiliye döneminde hac en yaygın, köklü ve düzenli bir ibadetti. Araplar nesîʾ* yaparak hac mevsimini her sene ilkbahar veya yaz aylarına getirirler, “haram aylar” (el-eşhürü’l-hurum) denilen bu dönemi bir barış ve esenlik zamanı olarak geçirirlerdi. Ayrıca onlar yalnız Mekke’yi değil putlarının bulunduğu başka tapınaklarını da haccederlerdi. Mekke’deki Kâbe’ye ve Uzzâ, Menât, Zülhalasa gibi putların bulunduğu diğer tapınaklara yapılan bu ziyaretler birer bayram görünümündeydi. Ancak Araplar arasında, Has‘am ve Tay kabileleriyle Huzâa, Yeşkür, Hâris b. Kâ‘b kabilelerinden bazı zümreler gibi Kâbe’ye ve kutsal aylara saygı göstermeyenler de vardı (Câhiz, VII, 216). Hacerülesved’e İslâm’da olduğundan daha çok saygı gösterilmekte, hatta bazıları ona tapmaktaydı (İbn Kayyim el-Cevziyye, III, 612). Câhiliye döneminde en yaygın ibadet şekillerinden biri de tavaf idi. Câhiliye Arapları sadece Kâbe’yi değil putlarını, put evlerini, geçici olarak put edindikleri sıradan taşları bile tavaf ederlerdi. Kadınları da dahil olmak üzere (Müslim, “Tefsîr”, 25) birçok kabile, günahlarından sıyrıldıklarını sembolize etmek üzere elbiselerini çıkarıp tavafı çıplak olarak icra ederler ve bunlara hille denirdi (Ya‘kūbî, I, 256-257). Çeşitli putlara tapanların telbiyeleri de birbirinden farklıydı.

İslâm’dan önceki Araplar’ın yahudilerle münasebeti ve Yahudiliğin Araplar üzerindeki etkisine dair bilgiler hayli azdır. Talmud’da yahudilerin körfez çevresindeki Araplar’la ticarî münasebetler kurdukları belirtilmektedir. Aynı eserde bir grup Arap’ın yahudi din adamlarına gelerek bu dini kabul ettiklerinden de söz edilir (Cevâd Ali, VI, 514). Ya‘kūbî gibi bazı müslüman tarihçiler de Yemen’deki Himyerîler’in hükümdarı Tübba’ın bir kuzey seferi dönüşünde yanında iki de yahudi din bilgini getirdiğini, bunların hükümdarı ikna ederek putları kırdıklarını ve Yemenliler’i yahudileştirdiklerini; aynı şekilde Evs ve Hazrec’den bazılarının da

Yemen'den ayrıldıktan sonra Medine ve çevresindeki yahudilerin etkisiyle bu dini kabul ettiklerini, Gassân ve Cüzâm (Kahtânîler'in bir kolu) Arapları'ndan bazı kimselerin de Yahudiliğe girdiklerini belirtirler. Ancak Yemen ile kısmen Yesrib ve çevresi istisna edilirse İslâm'dan önceki Araplar arasında Yahudiliğin fazla bir ilgi gördüğü söylenemez. Milâttan önce VI. yüzyılda vuku bulan Kudüs'ün Buhtünnasr tarafından işgali ve Bâbil esareti sırasında işgalcilerden kaçarak Hicaz'a gelen yahudiler Medine, Hayber, Vâdilkurâ, Fedek gibi yerleri yurt edindiler. Hıristiyanlığın Suriye'de yayılmasından sonra Romalılar'ca sıkı takibata uğrayan Suriye ve Filistin yahudilerinden bazıları da Hicaz'daki dindaşlarının yanına göç ettiler. Muhtemelen milâttan sonra II. veya III. yüzyılda aynı bölgeye göçen Yemen asıllı Evs ve Hazrec kabileleri ile yahudilerin arası hiçbir zaman düzelmedi. Bu yüzden Yahudiliğin bu bölge Araplar'ı üzerindeki etkisi sınırlı kalmıştır.

İslâm'dan önceki Araplar üzerinde Hıristiyanlığın etkisi daha güçlü olmuştur. V. yüzyıl ortalarında Hıristiyanlık doğuda Ya'kūbîler, Nastûrîler ve Melkîler adıyla üç kola ayrıldığı zaman Irak ve Fars bölgesindeki hıristiyanların çoğu Nastûrî mezhebine girmiş ve böylece Hîre şehrinde Araplar'dan oluşan bir hıristiyan topluluk meydana gelmişti. Hîre hükümdarları misyonerlerin çabalarına uzun zaman karşı koydular; ancak ilk defa 563'te tahta çıkan Amr b. Hind, muhtemelen hıristiyan olan ve kiliseler inşa ettiren annesi Hind b. Hârise'nin etkisiyle bu dini kabul etti. 581'de babası Kābûs b. Münzir'in ölümü üzerine tahta geçmesi gereken kardeşi IV. Münzir, hıristiyan halkın karşı çıkması yüzünden ancak 583'te hükümdar olabilmiş, onun oğlu III. Nasr ise Hıristiyanlığı kabul etmişti.

Kuzeyde Hıristiyanlığın en fazla yayıldığı Arap topluluklarından biri de Gassânîler'dir. Bunlar, Münziroğulları idaresinden çok önce hıristiyanlaşmışlar ve Ya'kūbî mezhebini kabul etmişlerdi.

Putperestliğin iptidai ve sade yapısına nisbetle Hıristiyanlığın mistik cazibesi hıristiyanların zengin kültürü, âyinleri, dinî kıyafetleri, gösterişli mâbedleri, ikonaları, heykelleri ve hepsinden önemlisi, hıristiyan misyoner ve rahiplerin telkinleri Araplar'ın gönüllerini bu dine çekmiş olmalıdır. Nitekim koyu bir putperest olan İmruülkays ve Abdullah b. Aclân gibi şairler bile Hıristiyanlığın şeklî çekiciliğini anlatan şiirler yazmışlardır. Bu

şekilde Irak ve Suriye yörelerinde Hîreliler ve Gassânîler yanında Tenûh, Behrâ, İyâd, Süleyh, Âmile, Lahm, Cüzâm, Tağlib, Bekr gibi büyüklü ve küçüklü birçok Arap kabilesi arasında Hıristiyanlık geniş ölçüde kabul gördü.

Hıristiyanlık Kuzey Arabistan dışında Arap yarımadasının deniz ulaşımına elverişli sahil bölgelerinde de bir ölçüde yayılma imkânı buldu; bunlar arasında bilhassa Yemen'de etkili oldu. Bu dinin Yemen'e ne zaman ve ne şekilde girdiği bilinmemekle birlikte Bizans Hükümdarı Justinianus zamanında (527-565) Bizans'a bağlı ülkelerden kaçarak Kuzey Yemen'deki Necran'a gelen monofizitler sayesinde Hıristiyanlığın burada güç kazandığı kesindir. Necran'da bu dini Feymiyûn adlı bir hıristiyan zâhidin veya Abdullah b. Sâmir adlı başka birinin tanıttığını belirten rivayetler isabetsiz görünmektedir (İA, IX, 166). Doğu Roma imparatorları nüfuz ve ticaretlerini genişletmek için bir araç olarak kullandıkları Hıristiyanlığı diğer yerlerde olduğu gibi Necran'da da yaymak için buraya papazlar yollamışlar, Necran Kâbesi diye tanınan bir de manastır yaptırmışlardı. Daha sonra Bizanslılar'ın desteğiyle Yemen'i hâkimiyeti altına alan Habeşî hıristiyanlardan, İslâm tarihçilerine göre bir benzeri görülmemiş ihtişamdaki Kulleys adlı kiliseyi yaptıran ve Kâbe'yi yıkma teşebbüsünde bulunan Ebrehe de Yemen'de Hıristiyanlığı yaymak için büyük çaba harcamış, halka zulmetmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü'l-ʿarûs, "hls" md.; M. F. Abdülbâkı, Muʿcem, "hanîf", "hunefâʾ", "ensâb", "duʿâʾ", "benât", "benûn" md.leri; Müsned, VI, 116, 233; Müslim, "Tefsîr", 25; İbnü'l-Kelbî, Kitâbü'l-Esnâm: Putlar Kitabı (trc. ve nşr. Beyza Düşüngen), Ankara 1969, s. 5-38; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 222-223; Câhiz, Kitâbü'l-Hayevân, VII, 216; Ya'kūbî, Târîh, I, 197-205, 254, 255, 256-257; Taberî, Tefsîr, I, 21-44, 48, 131-132; VI, 48; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Egānî, IV, 122; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 109, 138, 210; Mes'ûdî,

Mürûcü'z-zeheb (Abdülhamîd), I, 67-75; II, 50, 56, 126-132, 145-146; Zevzenî, Şerhu'l-muʿallakāt, Beyrut, ts. (Mektebetü Dâri'l-Beyân), s. 82; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal (Kîlânî), II, 233-234; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIX, 290; İbn Kesîr, Tefsîr, IV, 74; VII, 340-344; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-meʿâd, III, 612; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûgu'l-ereb, II, 194-220, 239, 308; Cevâd Ali, el-Mufassal, VI, 6-8, 11-16, 38, 50-60, 71-74, 7681, 103-113, 227-330, 338-342, 444-448, 450 vd., 511 vd., 582 vd.; Brockelmann, GAL Suppl., I, 946; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Târîhu'l-ʿArab kable'l-İslâm, İskenderiye, ts. (Dâru Lübnan), s. 405-425; E. Renan, Histoire Générale et Systéme Comparé des Langues Sémitiques, Paris 1955, I, 1 vd.; Fr. Taeschner v.dğr., Târîhu'l-ʿâlemi'l-ʿArabî, Beyrut 1395/1975, s. 46-52; M. Şemseddin, "Kable'l-İslâm Araplar ve Tedeyyünleri", DİFM, II/3 (1926), s. 112-176; F.V.Winnett, "Pre Islamic Arabic Referances", MW, XXXI (1941), s. 353; Th. Nöldeke, "Arabs" (Encient), ERE, I, 659-667; M. J. Lagrange, "Palmyrenes", a.e., IX, 594; F. Hommel, "Arabistan" (Tarih), İA, I, 490-491; A. Moberg, "Necrân", a.e., IX, 166; W. W. Müller, "Mārib", EI² (Fr.), VI, 546-547; Bekir Topaloğlu, "Allah", DİA, II, 471.

Mustafa Çağrıcı

VII. İSLÂM'DAN ÖNCE ARAPLAR'DA SOSYAL ve İKTİSADÎ HAYAT

A) Sosyal Hayat. Araplar bedevî (ehlü'l-veber) ve hadarî (ehlü'l-meder) olmak üzere ikiye ayrılırdı. Hadarîler köy ve şehirlerde yerleşik bir hayat sürer, geçimlerini tarım, ticaret ve el sanatlarıyla temin ederlerdi. Bedevîler ise çölde yaşar, su, otlak ve azık peşinde dolaşırlardı. Arap toplumunun temelini aynı atadan gelmiş fertlerden oluşan aile teşkil ederdi. Bir Arap'ın en büyük ideali çok sayıda erkek çocuk sahibi olmaktı. Çünkü bu takdirde diğer aileler nezdinde büyük bir itibara sahip olur ve zamanla diğer akraba aileler de kendilerini bu çok çocuklu ve güçlü ailenin fertleri olarak kabul ederlerdi. Ailelerin bu şekilde birleşmesiyle çöl hayatının temelini oluşturan kabileler teşekkül eder ve zamanla zayıf kabileler kuvvetli kabilelerin himayesi altında toplanarak onun adını benimserlerdi. Asabiyet* kabilenin

ruhu idi ve Arap ancak kan bağına (nesep) dayalı bir idareyi tanırdı. Bundan dolayı bir Arap için en büyük felâket kabilesiyle olan bağını yitirmesidir. Zira bedevî canını ve malını ancak kabilesi sayesinde koruyabilirdi. Bedevî, kabilesi dışında hiçbir otoriteye boyun eğmez, onun koyduğu kurallara uyar ve haklarını onun vasıtasıyla alırdı. Nesep asabiyetin temelini teşkil ettiği için bedevî olsun hadarî olsun her Arap nesebini korumaya özen gösterir ve atalarının adını ezbere bilirdi. Bazan nesep anneyle de başlayabilir, fakat aileden daima baba sorumlu olurdu. Fert kabileye karşı bir suç işlerse veya işlediği suç kabilesi tarafından üstlenilmezse başka bir kabilenin himayesi altına girerdi. Kabile içinde bir suç işlerse onu hiç kimse savunmaz, fakat bir yabancı, kabileden birini öldürürse intikam için herkes seferber olur ve bu bir şeref borcu telakki edilirdi. Bazı hallerde diyet kabul edilmekle beraber genellikle kana kan istenir ve kan davaları bazan yıllarca sürerdi. Kabilenin menfaatini korumak için çalışmak asabiyet gereğidir ki bu çok defa körü körüne bir tarafgirlik duygusu şeklinde tezahür ederdi. Bir şairin, “Senin gerçek kardeşin seninle birlikte hareket eder. Sen zalim olursan o da seninle birlikte zalim olur” anlamındaki beyti ile Araplar arasında darbımesel haline gelen, “Zalim olsun mazlum olsun kardeşine yardım et” sözü bunu ifade eder. Hz. Peygamber’in aynı meâldeki hadisinde ise zalim kardeşe ancak zulmüne engel olmak suretiyle yardım edilebileceği belirtilmektedir.

Kabileler şahsî meziyetleri veya zenginlikleri sebebiyle bazı şahısları reis (şeyh) olarak tanırlardı. Şeyhlerin fazla bir imtiyazları olmadığı halde görev ve sorumlulukları çok ağırdı. Şeyh kabile fertleri üzerinde mutlak otoriteye sahip olmayıp önemli konuları kabileyi oluşturan ailelerin meclisleriyle istişare etmek zorundaydı; bu bakımdan emretmekten çok hakemlik yapardı. Bedevî, şeyhiyle eşit seviyede olduğuna inanır ve onu kendisinden üstün görmezdi. Şeyhlik babadan oğula geçmemekle beraber şeyhin evlâdından biri kabiliyet veya servetiyle temayüz ederse reislik onun elinde kalırdı. Şeyhlik konusunda zaman zaman kabilenin muhtelif kolları arasında rekabet görülür ve bu yüzden çatışmalar eksik olmazdı.

Her kabilenin yaşadığı, konakladığı veya mülk olarak kabul ettiği bir toprağı vardı; bedevîlerde sosyal birim fert değil topluluktu. Kişi mensup olduğu kabilenin bir üyesi sıfatıyla hak ve vazifelere sahipti. Kabile özel toprak mülkiyeti tanımazdı. Otlaklar ve su kaynakları müşterek mülkiyete

dahildi. Kabile hayatını atadan kalan örf ve âdetler düzenlerdi. Bedevî sebebini sormadan kabilesiyle birlikte yola çıkar, baskın ve yağmaya katılırdı.

İslâm öncesi Araplar'da nikâh-ı müt'a, nikâh-ı bedel, nikâh-ı istibdâ gibi muhtelif nikâh şekilleri vardı (bk. AİLE). Bir erkek istediği kadar kadınla evlenebilirdi. Kızlar genellikle on iki yaşına basmadan evlendirilir, ancak çocuk doğurduktan sonra aileye dahil edilirdi. Bundan dolayı çocuk doğurmadan ölürse kocasına baş sağlığı dilenmezdi. Nikâh dinî bir özellik taşımazdı ve evlilik yoluyla kurulan akrabalıklar gibi nikâhın da önemi yoktu. Üvey anneler babadan kalan bir mal gibi miras kabul edilir ve büyük çocukla evlendirilirdi. Büyük oğulun böyle bir istekte bulunmaması halinde bu hak diğer kardeşlere ve asabe* akrabalara intikal ederdi. Boşanma yaygındı ve boşama yetkisi erkekteydi. Ancak bazı kadınlar boşama hakkının kendilerine verilmesini isteyebilirlerdi. Boşanan kadın başka biriyle evlenebilmek için bir yıl beklemek zorundaydı. Çöldeki kadınlar erkeklerden daha çok çalışırlardı. Yemek yapmak, süt sağmak, çamaşırları yıkamak, yırtık ve sökükleri dikmek, çocuklara bakmak, yakacak toplamak onun görevleri arasındaydı. Bununla beraber bedevî kadın şehirdeki hemcinsinden daha çok itibara sahipti ve daha hürdü.

Araplar çok sayıda erkek çocuğa sahip olmakla iftihar ederlerdi. Kız çocukları doğduğunda ise bundan utanç duyar ve Kur'ân-ı Kerîm'de de ifade edildiği gibi (et-Tekvîr 81/8-9) onu diri diri toprağa gömmekten çekinmezlerdi. Bazıları da fakirlik korkusuyla çocuklarını öldürürlerdi (bk. el-İsrâ 17/31). Çocuklar elleri silâh tutuncaya kadar mirastan pay alamazlardı. Araplar istedikleri çocukları nesebine bağlar ve miraslarına ortak ederlerdi; bazan da kötü bir hareketi yüzünden kendi çocuklarını kabileden uzaklaştırırlardı. Çocukların eğitimi çok basitti, bununla beraber en cahil kabilelerde bile çocukların ana babaya itaatleri esastı.

Bedevîlerin monoton bir hayatı vardı. Develerini ve sürülerini otlatmaktan arta kalan zamanlarını sohbet ederek, avlanarak veya baskın yaparak geçirirlerdi. Bedevî zaman zaman hayal âlemine dalar, şiir söylerdi. Herhangi bir nizam ve disiplin altına girmek istemezdi.

Araplar'ın başlıca yiyecekleri deve eti, süt, kavrulmuş un (sevîk) ve hurmadan ibaretti. Hurma onların büyük bir kısmı için başlıca gıda idi. Daha çok arpa unundan yapılan ekmek yufka şeklinde pişirilirdi. Zenginler ise Suriye'den ithal edilen buğday ekmeği yerlerdi. Arap'ın hayatında devenin çok önemli bir yeri vardı ve özellikle bedevîlerin hayatı deveyle özdeşleşmişti. Deve olmadan çöllerde yaşamak, su ve otlak peşinde koşmak mümkün değildi. Nitekim Hz. Ömer, Arap'ın ancak devenin huzur ve sükûn bulduğu yerde saadete ereceğini söyler. Araplar nakil ve mübâdele vasıtası olarak kullandıkları devenin etinden gıda, derisinden elbise, kılından çadır, gübresinden de yakacak ihtiyacını temin ederlerdi. Mehir, kan diyeti ve servet deveyle takdir edilirdi. Bedevîler hayvanlarından karşılayamadıkları ihtiyaçlarını mübâdele yoluyla sağlamaya çalışırlardı.

Okuma yazma bilenlerin çok az olduğu Arap toplumunda giyim kuşam oldukça sade idi. Basit bir entari, bir kuşak ve bunun üzerine de bir abaye giyerlerdi. Zenginler entarinin üzerine giydikleri kaftanla dolaşırdı. Başa agel denilen siyah bir bağ ile tutturulmuş bir şal (kefiye) bağlanırdı. Genel olarak ayakkabı giyilmezdi; fakat zenginler zaman zaman çizme ve terlikle dolaşırlardı.

Araplar sakalı erkekliğin bir simgesi olarak kabul ederlerdi. Bıyıklarını genellikle kısaltırlar ve verdikleri sözü mutlaka yerine getireceklerini göstermek için bıyıkları üzerine yemin ederlerdi. İntikam almaya ant içen bir Arap yeminini yerine getirinceye kadar koku sürünmediği ve et yemediği gibi saçlarını da yıkamazdı.

Bedevîler tarım ve el sanatlarıyla uğraşmaktan nefret ederler, bunlarla uğraşanları küçümser ve onlarla kız alıp vermezlerdi. Kureyşliler de çiftçilik yaptıkları için Medineliler'i hafife alırlardı. Hadarîler ise bunu bir eksiklik olarak görmezlerdi. Nitekim Tâifliler, bazı Mekkeliler ve Yemenliler hem tarımla hem de el sanatlarıyla uğraşmışlardır. Bazı kabilelerin yarısı bedevî bir hayat sürerken diğer yarısı da şehir ve köylerde yaşarlardı. Güney Arapları (Kahtânîler) yerleşik bir kavim olduğu halde Mekke, Medine ve Tâif şehirleri bir tarafa bırakılacak olursa Hicaz yöresindeki Adnânîler'in tamamı bedevî idi.

Arap toplumu hürler, mevâlî ve kölelerden teşekkül etmişti. Hürler de eşraf

ve avam olmak üzere ikiye ayrılırdı. Seyyidler (reis, şeyh), hükümdara yakın devlet adamları, kumandanlar, muharipler, tüccarlar, sanatkâr ve çiftçiler başlıca sosyal sınıfları teşkil ederlerdi. Köle ve câriyeler mal gibi miras kalır, panayırlarda satılır, tarım ve ticarette çalıştırılırdı. Âzat edilen kölelere mevâlî denilirdi ve bunlar hür insanlarla evlenemezlerdi.

İçki, fuhuş ve kumar yaygındı, sık sık eğlence meclisleri tertip edilirdi. Bedevîler tazı ve atmacayla avcılığa düşkündüler; ceylan, dağ keçisi, yaban sığırı ve özellikle yaban eşeği avını çok severlerdi. Diğer av hayvanları arasında keklik, tavşan, keler ve dağ faresi ön sırada yer alırdı.

Mürüvvet, güzel konuşmak, ahde vefâ, cömertlik, konuk severlik, istiklâl aşkı Araplar'ın çok önem verdiği ortak hasletlerdi ve şiirlerinde hep bunları terennüm ederlerdi. Şiir Araplar'ın en sevdiği sanat dalıydı. Alışveriş için toplandıkları panayırlarda şairlere yeni şiirlerini takdim etme fırsatı verilir, kabile fertleri de onun çevresinde yerlerini alır ve tezahüratta bulunurlardı. Çeşitli kabileler heyetler halinde bu şairi tebrik etmeye gelir, develer kesilerek onlara ikram edilirdi; kadınlar da şarkılar söyleyerek bu sevinci paylaşırlardı.

Araplar ırz ve namuslarına can, mal ve çocuklarından daha fazla önem verirlerdi. Bundan dolayı genellikle savaşlarda ordunun gerisinde kadınlar da bulunur, mağlûp oldukları takdirde onların düşman eline esir düşeceği endişesiyle canla başla savaşırlardı.

Araplar misafirperver idiler. Misafire ikram etmeyi ve bununla övünmeyi pek severlerdi. Misafire karşı kötü davranmayı ve kendilerine sığınanları himaye etmemeyi büyük bir şerefsizlik ve Allah'a saygısızlık telakki ederlerdi. Araplar bağımsızlık ve özgürlüklerine düşkündüler. Yağma ve baskınlar Araplar'ın hayatında önemli yer tutar, bir Arap atının çevikliği ve kılıcının keskinliğiyle övünürdü. Övülmek, hürmet görmek, asalet ve cesaretleriyle toplum içinde meşhur olmak Araplar'ın en büyük idealidir.

B) İktisadî Hayat. Arabistan'ın büyük bir bölümünü çöller teşkil ettiği için tarım ve sanayinin gelişmesine uygun değildi. Bu yüzden Araplar çok eski tarihlerden beri verimli topraklara göç etmişlerdir. Bununla beraber Arabistan tamamen susuz, bitkisiz ve çöllerle kaplı bir saha da değildi.

Buralarda binlerce yıldır ziraat yapılan ve bol ürün elde edilen arazi parçaları vardı. Ülkenin iktisadî hayatı tabiat şartlarına bağlı olarak bazı yörelerde sanayi ve tarım, bazı bölgelerde ise ticarete dayanmaktaydı. Tarıma elverişli mümbit topraklarda yaşayan Arap kabileleri köy ve şehirler kurarak yerleşik bir hayata geçmişlerdi. İslâmiyet'in doğuşuna yakın tarihlerde mevcut şehirlerden bazıları şunlardır: Mekke, Tâif, Yesrib, Yenbû, Cüreş, San'a, Aden, Hicr (Hacer), Suhâr, Debâ, Feyd, Dûmetülcendel, Hayber, Fedek, Teymâ, Vâdilkurâ, Eyle ve Maknâ.

Tarıma elverişli ve bereketli topraklar genellikle sahil boyunca uzanıyordu. Bununla beraber Araplar az da olsa su bulunan her yerde sebze ve hurma yetiştirirlerdi. Yağmur sonunda oluşan otlaklarda hayvanlarını beslerlerdi. Vadilerde ise çeşitli ürünler yetiştirirlerdi. Hicaz hurma, Yemen buğday, Asîr zamk, Tâif de üzüm üretimiyle meşhurdu. Yemen'de yağmurlar daha düzenli yağdığı için topraklar verimliydi; bundan dolayı Yemen'e "el-Arzu'l-hadrâ" (yeşil toprak) denilirdi. Yemen'de halk yağmur sularından daha çok istifade etmek için su bentleri ve barajlar yapmışlardı. Kitâbelerde de su bentleri ve kanallardan bahsedilmesi bunu göstermektedir. Basra körfezi bölgesindeki topraklar Ahsâ'nın küçük bir bölümü hariç tarıma uygundu. Necid'de arpa ve buğday üretilirdi. Yemâme bir bakıma Arabistan'ın tahıl ambarıydı. Ancak Arabistan'da üretilen hububat ihtiyaca kâfi gelmediğinden Suriye, Mısır, Habeşistan, Mezopotamya ve hatta Hindistan'dan hububat ithal ediliyordu. Ziraatın yanında hayvancılık da Araplar'ın önemli bir gelir kaynağıydı. Bedevîler ihtiyaçlarının önemli bir bölümünü deve ve keçi sürülerinden karşılardı. Bu arada iyi cins at yetiştirenler de vardı. Bazı şehirlerde o devir için küçümsenemeyecek atölye ve kuruluşlar bulunmaktaydı. Dokumacılık, demircilik, dericilik, terzilik, şarapçılık, kuyumculuk, marangozluk ve ıtriyatçılık belli başlı sanayi kollarını oluşturuyordu. Özellikle günlük hayatın çeşitli ihtiyaçlarını karşılamakta kullanılan deri ve dericilik çok yaygındı. Ayrıca toprak altından çıkarılan madenlerin işlendiği tesisler de vardı. Sahillerde balıkçılık yapılır, inci ve mercan çıkarılırdı. Arazi sahipleri topraklarının tamamını işleyemediği için ürünün yarısını vermek şartıyla ortakçılara bırakırlardı. Toprak mahsullerinin bir kısmı putlara, bir kısmı da fakirlere ayrılırdı.

Arabistan’da ticaret tarımdan daha önemli bir gelir kaynağıydı. Bundan dolayı halk çok eski tarihlerden beri ticaretle uğraşırdı ve “her Arap iyi bir tâcirdir” sözü darbımesel olmuştu. Hz. Muhammed de peygamber olmadan önce son derece güvenilir ve itibarlı bir tüccar olarak ün kazanmıştı. Ayrıca Hz. Hatice gibi ticaretle meşgul olan kadınlar da vardı. Arabistan’ın coğrafî durumu ve Sâmî diller arasındaki yakınlık sebebiyle Araplar Bâbilliler, Asurlular, Ârâmîler, Habeşliler ve Fenikeliler’le herhangi bir tercümana gerek kalmadan konuşup anlaşabilirlerdi. Bu da ticaretin gelişmesinde önemli bir faktör olmuştur. Eskiden Yemen halkı tarımda olduğu gibi ticarette de Hicazlılar’dan ilerideydi. Yemen ile Hindistan arasında çok eski tarihlerden beri ticaret yapılmaktaydı. Mısırlılar’ın, Fenikeliler’in ve Asurlular’ın ihtiyaç duydukları pek çok ürünü Hindistan’dan getirir, kara ve deniz yoluyla onlara ulaştırırlardı. Hindistan’dan altın, mücevherat, fildişi, baharat ve pamuk; Doğu Afrika sahillerinden de ıtriyat, abanoz, deve kuşu tüyü, fildişi ve altın ithal ederlerdi. İhraç ettikleri malların başında ise buhur ve arap zamkı gelirdi. Hintliler ve Afrikalılar ihraç ettikleri bu malları Yemen’e getirdikleri gibi bazan da Yemenli tüccarlar bizzat oralara kadar götürürlerdi. Bu ticaret eşyası tercihen kafilelerle Mısır, Suriye ve Irak yöresine sevkedilirdi. Hadramut veya Uman’dan kalkan kafileler kuzeye doğru yönelerek muhafızların himayesinde Dehnâ çölünü geçer ve Devân’a varır, buradan batıya döner ve Necid’i geçerek Hicaz’a doğru yol alırlardı. Mekke, Yenbû veya Yesrib’e uğradıktan sonra Medâinü Sâlih de denen Hicr üzerinden Petra’ya giderlerdi. Petra’da ikiye ayrılan kollardan biri Fenike, Filistin ve Tedmür’e, diğeri ise Mısır’a giderdi. Irak ticareti ya Arabistan’ın doğusundan giden yol ile ya da deniz yolu takip edilerek Basra körfezinden yapılırdı. Hindistan’dan gelen mallar Aden’de depolanır, kafileler halinde kara yoluyla Petra’ya veya deniz yoluyla Akabe körfezine sevkedilirdi. Buradan da Suriye, Filistin veya Mısır’a gönderilirdi.

Ancak Romalılar denizciliğe başlayıp ticareti ellerine aldıktan sonra Yemen eski önemini kaybetti. Nitekim I. yüzyılda Hicaz Arapları’nın ticarette Yemenliler’i geride bıraktıkları görülür. Hicazlılar Yemen ve Habeşistan’dan satın aldıkları malları kendi hesaplarına Suriye, Mısır ve bazan da Fars’ta (İran) satarak büyük servet sahibi olmuşlardır. Mekke tarıma elverişli olmadığı için halk ticaretle uğraşıyordu. Hem coğrafî durumu hem de kutsal bir mâbed olarak kabul edilen Kâbe’nin de burada bulunması, Mekke’yi yarımadanın önemli bir ticaret merkezi haline

getirmişti. Sâsânîler’le Bizans arasındaki mücadeleler sırasında Mekkeli tüccarlar ticaretten daha büyük pay almaya başladılar. Mekke güneyde Yemen’e, kuzeyde Akdeniz’e, doğuda Basra körfezine, batıda Kızıldeniz Limanı Cidde’ye uzanan yolların kesişme noktasında ticaret için çok elverişli bir mevkide bulunmaktadır. İslâmiyet’in doğuşundan önce Kureyş Mekke yönetimini ele geçirerek önemli bir tüccar topluluğu oluşturmuştu. Kusay b. Kilâb’ın torunları Suriye, Habeşistan, Irak ve Yemen hükümdarları tarafından verilmiş fermanlarla Mekkeliler’e ait ticaret kervanlarının bu ülkelerde emniyet içinde seyahat etmelerini sağlamışlardı. Mekke Şehir Devleti’nin bu ülkelerle hiçbir sınırı olmamasına rağmen onlarla anlaşarak kervanlarını baskın ve yağmaya karşı teminat altına alması çok önemli bir husustur. Hâşim hem Bizans imparatoruyla hem de kervan yolu üzerinde yaşayan kabilelerle anlaşarak bu emniyeti sağlayan ilk şahıstır. Böyle bir anlaşmaya varılmasında hiç şüphesiz Kureyşliler’in Kâbe’ye hizmetleri ve onun muhafızı olmaları önemli rol oynamaktaydı. Buna karşılık Kureyşliler de onların mallarını hiçbir nakliye ücreti almadan pazarlara götürürlerdi. Anlaşma uyarınca kervanlar yolda mola verdikleri zaman bu kabileler onları misafir ediyor, su, ot ve yakacak gibi ihtiyaçlarını karşılıyorlardı.

Kur’ân-ı Kerîm’de ifade edildiği gibi Kureyşliler yazın Suriye’ye kışın da Yemen’e iki büyük ticaret seferi düzenlerlerdi (Kureyş 106/1-4). Bu büyük kervanlar Mekkeli tüccar ve sermayedarların oluşturduğu bir komisyon tarafından idare ediliyordu. Bu ticaret yolu Yemen’deki San‘a şehrinden başlar ve kuzeye doğru yol alarak Tâif üzerinden Mekke’ye varırdı. Mekke’den Yesrib’e, oradan da Hicr, Tebük, Maan, Mûte, Uman ve Busrâ yoluyla Dımaşk’a ulaşırdı. Mekke’den çıkan bir yol da Bedir’den geçer ve Akabe körfezindeki Eyle’ye uğrar, buradan Maan-Mûte yoluyla Dımaşk’a veya Sînâ üzerinden Mısır’a giderdi. Yine Mekke’den başlayan bir başka yol kuzeydoğu yönünde ilerleyerek Hîre’ye, daha doğudan geçen ve yine kuzeye çıkan ikinci bir yol da Rumma vadisi-Basra körfezi üzerinden İran’a, başka bir yol ise Tâif’in güneyindeki Tebâle’den doğuya yönelip Devâsir vadisi üzerinden Bahreyn’e giderdi. Eskiden ticaret daha çok deniz yoluyla yapılıyordu. Hindistan’dan Yemen kıyılarına deniz yoluyla gelen mallar buradan San‘a’ya veya Me’rib’e götürülür, oradan da kervanlarla Suriye, Irak, Mısır ve Akdeniz ülkelerine ulaştırılırdı. Doğu mallarını Mezopotamya, Suriye ve Mısır’a götüren tüccarlar buradan aldıkları eşyayı

da Yemen'e getiriyorlardı. Kureyş kervanları Yemen'den parfüm, zamk, işlenmiş kereste, fildişi, abanoz, kaplan postu, işlenmiş deri, altın, mücevher, akik, un, ipekli dokuma, çeşitli madenler, silâh ve baharat alırlardı. Bunların bir kısmı Yemen'de üretilirken bir kısmı da Endonezya, Hindistan ve Çin'den getiriliyordu. Özellikle parfüm Akdeniz ülkelerinde çok rağbet görüyordu. Mısır, Dımaşk ve Basra'dan dönen kervanlar ise buğday, zeytin, zeytinyağı, bakliyat, kereste, ipek kumaş ve kapkacak getirirlerdi. Cidde Limanı Mekke-Habeşistan ticaretinde önemli bir rol oynardı. Habeşistan ve Bahreyn'den dönen tüccarlar fildişi, mercan, inci, dokuma, altın ve gümüş getirirlerdi. Dımaşk ve Busrâ'dan Suriye'ye giden Arap tâcirler belirli pazar yerlerinde konaklar ve alışveriş yaparlardı. Önce Eyle'ye, oradan da Gazze'ye giderek Akdeniz tüccarlarıyla buluşurlardı. Bazı tüccarlar da buradan Busrâ'ya giderdi. Hz. Peygamber on iki ve yirmi beş yaşlarında iken bu seferlere katılmıştır. Câriye ve esir ticareti de Kureyşliler'in başlıca gelir kaynaklarındandı. Arabistan'ı baştan başa geçen kervanlar uçsuz bucaksız çöllerde seyahat ederken bedevîlerin baskınlarına mâruz kalırdı. Bundan dolayı bazı kabileler muayyen bir ücret karşılığında bu kervanlara muhafızlık ve rehberlik ederlerdi.

Arabistan'ın çeşitli yerlerinde kurulan panayırlar Araplar'ın sosyal ve iktisadî hayatında önemli rol oynardı. Bunların en meşhurları şöyle sıralanabilir: Dûmetülcendel. 1-15 Rebîülevvel arasında kurulan bu panayıra Hicaz ve Yemen'den gelen tüccarlar, Kureyşli muhafızlar tarafından korunurdu. Buradan Hasâ'daki Muşakkar'a gidilir, 1-30 Cemâziyelâhir arasında açık olan bu panayıra deniz yoluyla gelen İranlılar da katılırdı. Receb'in ilk günü Muşakkar'dan Suhâr'a hareket edilirdi. 20-25 Receb günleri burada alışveriş yapılır ve daha sonra Hint ve Çin tüccarlarının da katıldığı Debâ panayırına hareket edilirdi. Receb'in son günü açılan bu panayırdan Güney Arabistan'ın Mehre şehrindeki Şıhr panayırına gidilirdi. Burası 15 Şâban'da açılırdı. Aden 1-10 Ramazan, San'a 15-20 Ramazan, Râbiye (Hadramut'ta) 15-30 Zilkade, Ukāz (Tâif-Nahle arasında) 15-30 Zilkade, Zülmecâz 1-8 Zilhicce, Netât (Hayber'de) ve Hacer (Yemâme'de) 10-30 Muharrem tarihlerinde kurulurdu. Ayrıca şemsî yılın muayyen aylarında Ezriât ve Busrâ'da da panayır kurulurdu. Hz. Peygamber Yemen'deki Hubâşe ile Suhâr ve Debâ panayırlarına katılmıştır. Panayırların önemli bir bölümü haram aylarda (zilkade, zilhicce, muharrem ve receb) kurulmakla beraber 3, 6, 8 ve 9. aylarda faaliyet gösteren

panayırlar da vardı. Bunlar arasında en önemlisi Ukāz panayırı olup milletlerarası bir nitelik taşımaktaydı. Bu fuar aynı zamanda edebî bir kongre mahiyetindeydi. Şairler en güzel şiirlerini burada okur ve beğenilenler Kâbe duvarına asılırdı. Böylece Ukaz panayırı, benzerlerine ne eski Yemen kültüründe ne de Hîre ve Gassânî saraylarında rastlanan, sözlü edebiyatın şaheserlerinin dile getirildiği önemli bir sanat merkezi vasfını kazanmıştı.

Bir kısmı Araplar arası (millî) bir kısmı da milletlerarası özellikteki bu panayırlar sayesinde Araplar çeşitli kabile ve milletlerin örf ve âdetleri, sosyal yapıları hakkında bilgi ediniyorlardı ki fetihler sırasında bu bilgilerden istifade edilmiştir. Bu panayırlar kuzeyden doğuya, doğudan güneye, güneyden batıya ve batıdan kuzeye dönüp dolaşıyordu. Bunların milletlerarası nitelik taşıması, o devirde Arabistan'ın iktisadî bir birliğe kavuştuğunu göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

M. Şemseddin [Günaltay], İslâm Tarihi, İstanbul 1338-41; C. Zeydân, Târîhu't-temeddüni'l-İslâmî, Kahire 1958, I-III; W. Montgomery Watt, Hz. Muhammed (trc. Hayrullah Örs), İstanbul 1963; Muhammed Kürd Ali, el-İslâm ve'l-hadâretü'l-ʿArabiyye, Kahire 1968, I, 120-122, 131-136; Cevad Ali, el-Mufassal, I, 294-521; IV, 271-307, 320-389; Ahmed Emîn, Fecrü'l-İslâm (trc. Ahmet Serdaroğlu), Ankara 1976, s. 27-114; B. Lewis, Tarihte Araplar (trc. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1979, s. 1-34; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, II, 995-1013; Hitti, İslâm Tarihi, I, 38-54; Neşet Çağatay, İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, Ankara 1982, s. 28-34, 92, 99-102, 150-159; Mahmud Esad, İslâm Tarihi, s. 133-147; Kehhâle, el-ʿÂlemü'l-İslâmî, Dımaşk 1404/1984, I-II; Safiyyurrahmân el-Mübârekfûrî, er-Rahîku'l-mahtûm, Cidde 1406/1985; H. İbrâhim Hasan, İslâm Tarihi (trc. İsmail Yiğit v.dğr.), İstanbul 1985, I, 17-98; M. J. de Goeje, "Arabistan", İA, I, 481-486.

Abdülkerim Özaydın

ARAP ve ACEM KAZASKERLİĞİ

(bk. KAZASKER)

ARAP AHMED CAMİİ

(bk. AHMED PAŞA CAMİİ)

ARAP BİRLİĞİ

جامعة الدول العربيّة

Mısır, Suudi Arabistan, Irak, Ürdün, Suriye, Lübnan ve Yemen tarafından 1945’te kurulan birlik.

Arapça adı Câmiatü’d-düveli’l-Arabiyye’dir (İng. Arab League/League of Arab States). Birlik, bağımsızlıklarını henüz yeni kazanmış bulunan kurucu üyelerin İngiltere, İtalya ve Fransa gibi devletlerin sömürgeci siyasetlerini sürdürmeleri karşısında hürriyet ve hâkimiyetlerini korumak, siyasî, askerî, ekonomik ve sosyal güçlerini birleştirmek gayesiyle kurulmuştur. Birliğin amacı 25 Eylül 1944’te imzalanan İskenderiye Protokolü ile ortaya konulmuş ve 22 Mart 1945’te yirmi esas ve üç ek maddeden oluşan Arap Birliği Antlaşması imzalanmıştır. Daha sonra Libya (1953), Sudan (1956), Tunus ve Fas (1958), Küveyt (1961), Cezayir (1962), Güney Yemen (1967), Bahreyn, Uman, Katar, Birleşik Arap Emirlikleri (1971), Moritanya (1973), Somali (1974), Filistin Kurtuluş Teşkilâtı (1976) ve Cibuti (1977) de birliğe katıldı. Bugün toplam üye sayısı yirmi birdir.

Teşkilât genel kurul, dâimî komisyonlar, genel sekreterlik ve yan kuruluşlardan oluşmaktadır. Genel kurul birliğin en yüksek organıdır. Görevi kararlar almak ve alınan kararların uygulanmasını denetlemektir. Ayrıca üyeler arasında veya üye devletler ile diğer güçler arasında çıkan anlaşmazlıklarda aracılık yapar. Üye devlet temsilcilerinden oluşan genel kurul, mart ve eylül aylarında iki defa, olağan üstü durumlarda en az iki üyenin çağrısı üzerine gerektiği her zaman toplanır. İttifakla alınan kararlar bütün üye devletleri, çoğunlukla alınan kararlar ise sadece kararı destekleyen ülkeleri bağlar. Dâimî komisyonlar kendi uzmanlık alanlarında çalışırlar ve çalışmalarını genel kurula sunarlar. Genel sekreterlik idarî birimlerin kendisinde toplandığı yönetim merkezidir; ayrıca çeşitli ülkelerde konsolosluk düzeyinde temsilcilikleri vardır. Genel sekreter beş yıl için üçte iki çoğunlukla ve genel kurulca seçilir; kurulun aldığı kararları yürütmekle görevlidir. Yardımcılarını ve baş yöneticileri kendisi seçer. Sosyal, ekonomik, idarî, hukukî, siyasî, Filistin, enformasyon ve danışma

alanlarında yardımcıları vardır. Kuruluşundan itibaren Kahire'de bulunan genel sekreterlik, Mısır'ın İsrail'le Camp David Antlaşması'nı imzalaması üzerine 1979'da Tunus'a nakledildi ve Mısır'ın üyeliği askıya alındı. 23 Haziran 1989'da Fas'ın Kazablanka şehrinde toplanan Arap Birliği Zirvesi'ne resmen davet edilen Mısır, on yıl aradan sonra birliğe yeniden döndü.

Kendi alanında uzmanlaşmış birçok özel kuruluş birliğe bağlı olarak çalışmakta ve dayanışmayı güçlendirmeyi amaçlamaktadır. Deniz Taşımacılığı Akademisi (Abudabi), Sivil Havacılık Konseyi (Rabat), Arap Birliği Eğitim Kültür ve Bilim Teşkilâtı* (ALECSO) (Tunus), Arap Tarımını Geliştirme Teşkilâtı (Hartum), Arap Endüstrisini Geliştirme Teşkilâtı (Bağdat), Arapça Yazmalar Enstitüsü (Kuveyt), İdarî İlimler Teşkilâtı (Amman), Posta Birliği (Tunus), Radyo Televizyon Birliği (Tunus), Telgraf Telefon Radyo Ulaştırma Birliği (Bağdat), Arap Medeniyetini İnceleme Enstitüsü (Bağdat) bu kuruluşlar arasında yer alır. Birliğe üye ülkeler aynı zamanda bu kuruluşların da üyeleridir.

Birlik siyasî, iktisadî, sosyal ve kültürel sahalarda ve savunma alanında faaliyet göstermektedir. İmzalanan ortak savunma antlaşmasına göre, herhangi bir üye ülkeye veya bu ülkenin silâhlı kuvvetlerine yapılan silâhlı saldırı, diğer ülkeler tarafından kendilerine yapılmış kabul edilmektedir. Siyasî alanda Libya, Fas, Cezayir, Tunus ve diğer bazı Arap ülkelerinin bağımsızlığa kavuşmasına katkıda bulunan birlik Filistin meselesine çözüm bulmak için de gayret göstermektedir. Buna karşılık Bağdat Paktı'nın imzalanması (1955), Birleşik Arap Cumhuriyeti'nin (Mısır-Suriye) kurulması gibi bazan üyeler arasında birleşme teşebbüsleri, bazan üye devletlerin kendi aralarında anlaşmazlığa düşmeleri, son olarak da Camp David Antlaşması ve Mısır'ın İsrail'i tanıması, birliğin tarihinde ciddi bunalımlara yol açtı. Arap-İsrail çatışması, Lübnan iç savaşı, Filistin Kurtuluş Teşkilâtı ile ilgili problemler, birliğin üzerinde durduğu başlıca konular arasında yer almaktadır. Her ne kadar siyasî ve askerî sahalarda bekleneni verememiş, genellikle dış dünyaya karşı tek bir tavır benimseyememiş, İsrail Devleti'nin kuruluşunu ve genişlemesini engelleyememiş ve Filistin halkının vatansız kalıp dağılmasını önleyememiş ise de Arap devletlerinin bir birlik etrafında toplanmış olmaları, dünya siyasetinde Araplar'ın aleyhine olabilecek gelişmeleri

yavaşlatıcı bir unsur olmuştur. Ayrıca dayanışmayı siyasî saha dışında güçlendiren çeşitli kuruluşlar kurup öğretim üyesi, uzman eleman ve öğrenci değişimini destekleyerek ekonomik, sosyal ve kültürel alanlarda başarılı çalışmalar ortaya koymuş, çok sayıda dergi, kitap vb. neşretmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

R. W. Macdonald, The League of Arab States: A Study in the Dynamics of Reginal Organization, Princeton 1965; Gassân Yûsuf Mezâhim, el-Munazzamâtü'l-ʿArabiyyetü'l-mütehassısa fî nitâkı Câmiʿati'd-düveli'l-ʿArabiyye, Kahire 1976; Hârûn Hâşim Reşîd, Câmiatü'd-düveli'l-ʿArabiyye, Tunus 1980; Câmiatü'd-düveli'l-ʿArabiyye (Merkezü Dirâsâti'l-vahdeti'l-ʿArabiyye), Beyrut 1983; The Middle East and North Africa 1988, London 1987, s. 225-229; Mîsâku Câmiati'd-düveli'l-ʿArabiyye ve ehemmü enzımetihâ (Câmiʿatü'd-düveli'l-ʿArabiyye), Tunus, ts.; Ronart, CEAC, s. 262-263; R. Santucci, "al-Djāmiʿa al-ʿArabiyya", EI² Suppl. (İng), s. 240-241.

Ekmeleddin İhsanoğlu

ARAP BİRLİĞİ EĞİTİM KÜLTÜR ve BİLİM TEŞKİLÂTI

المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

1945’te kurulan Arap Birliği’nin bir alt kuruluşu.

Arapça adı el-Munazzamatü’l-Arabiyye li’t-terbiyye ve’s-sekāfe ve’l-ulûm’dur (İng. Arap League Educational Cultural and Scientific Organization=ALECSO). Bu teşkilât, üye ülkeler tarafından Birleşmiş Milletler UNESCO teşkilâtı örnek alınarak Arap dünyasında eğitim, kültür ve ilim faaliyetlerini birleştirmek ve Araplar arası birliğe katkıda bulunmak üzere kurulmuştur. 25 Temmuz 1970’te Kahire’de toplanan birinci ALECSO Genel Konferansı’nda teşkilâtın kuruluşu ilân edildi ve Arap Birliği Genel Sekreterliği’ne bağlı kültürel birimler ALECSO bünyesinde toplandı. Kuruluş statüsünün birinci maddesinde belirtildiğine göre amacı eğitim, kültür ve ilim vasıtasıyla Arap ülkelerinde fikir birliğini sağlamak, Araplar’ın dünya medeniyetine ayak uydurabilmeleri ve olumlu katkıda bulunabilmeleri için kültürel seviyeyi yükseltmektir. Teşkilât genel konferans, yönetim kurulu, genel direktörlük ve yan kuruluşlardan oluşmaktadır. Genel konferans, teşkilâtın en yüksek organı olup görevi genel prensipleri ve siyaseti tayin etmek, kararlar almak ve uygulanmasını denetlemektir. İki yılda bir toplanan ve üye devletlerin beşer temsilcisinden oluşan genel konferansa üye devletler alfabetik sıraya göre başkanlık yaparlar ve bunu devletini temsilen eğitim kültür veya yüksek öğretim bakanlarından biri üstlenir. Yönetim kurulu ise üye devletlerin birer temsilcisinden meydana gelir; Genel konferansın kendisine verdiği yetkiye dayanarak çalışır ve onun aldığı kararları uygular. İdarî birimleri kendisinde toplayan ve kuruluşundan itibaren Kahire’de bulunan genel direktörlük, Mısır’ın İsrail’le Camp David Antlaşması’nı imzalaması üzerine 1979’da üyeliği dondurulan Mısır’dan Tunus’a, alt kuruluşlar da bazı Arap şehirlerine nakledildi. Genel direktör, direktörlüğün bütün sorumluluklarını yerine getirir ve genel konferansa teşkilâtın çalışmaları hakkında rapor sunar.

Kendi alanında uzmanlaşmış birçok özel kuruluş, teşkilâta bağlı olarak çalışır. Bunlar genel direktörlükte ve genel direktörlük dışında olmak üzere ikiye ayrılır. Genel direktörlükte eğitim, kültür, tabii ilimler, dokümantasyon ve enformasyon, haberleşme, idarî ve malî işler birimleri yer almaktadır. Genel direktörlük dışındaki kuruluşlar ise şunlardır: Okur Yazarlık ve Yetişkinleri Eğitme Teşkilâtı (Kahire 1967; Bağdat 1978), Arap Yazmaları Enstitüsü (Kahire 1946; Küveyt 1980), Arap Tercüme (Arapçalaştırma) Koordinasyon Bürosu (Fas 1961), Okuma Yazma Eğitmeni Yetiştirme Merkezleri (Trablus ve Bahreyn 1976), Hartum Milletlerarası Arap Dili Enstitüsü (1974), Arap İnceleme ve Araştırmaları Enstitüsü (Kahire 1953; Bağdat 1979), Aden Körfezi ve Kızıldeniz Çevre Programı (Cidde 1980), Doğu Afrika Bölge Bürosu (Mogadişu 1978), Arap Devletleri Eğitim Teknolojisi Merkezi (Küveyt 1975), UNESCO Dâimî Bürosu, Eğitim, Kültür ve Bilim Millî Komisyonları (üye ülkelerin hepsinde) ve dâimî delegeler.

ALECSO Arap nüfusunun malî kaynaklarını, maharet ve kabiliyetlerini en iyi bir şekilde birleştirmek ve Araplar'ı bütünleşmiş bir toplum haline getirebilmek için uzun ve orta vadeli iki çalışma planı hazırlamıştır. Bunlar 1978'de genel konferansın hazırladığı, 1982-2000 yılları arasını kapsayan uzun vadeli ve 1982-1988 yıllarını kapsayan orta vadeli planlardır. ALECSO kuruluş amacına uygun olarak eğitim, kültür, teknoloji, sosyal ve tabii ilimler, dokümantasyon ve enformasyon alanlarında önemli çalışmalar yapma gayretinde olup millî ve milletlerarası teşkilâtlarla yardımlaşmaktadır. Uzman eleman, öğretim üyesi ve öğrenci değişimini sağlamak, öğrencilere burs vermek ALECSO'nun görevlerindendir. Arap yazmalarını toplamak ve korumak üzere müstakil bir enstitü kurulmuş, ilmî araştırma ve yayıncılıkta önemli mesafeler katedilmiştir. Uzman kuruluşlar kendi alanlarıyla ilgili yayın yapmakta, eğitim programları düzenleyip seçkin eleman yetiştirmektedirler. Teşkilât Arap kültürünü, tarihî eser ve şehirleri, özellikle işgal altındaki Kudüs şehrini, eğitim ve kültür kuruluşlarını siyonist yayılmacılığa karşı korumak ve Filistin mirasını yaşatmak için gayret göstermektedir.

Siyasî saha dışında Arap milletleri arasında dayanışmayı güçlendiren ALECSO hükümetler, resmî, gayri resmî ve milletlerarası kuruluşlar nezdinde Arap dünyasının karşılaştığı problemlere karşı Araplar'ı

şuurlandırmak, onları sosyal ve kültürel yönden geliştirmek için çalışmalar yapmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Gassân Yûsuf Mezâhim, el-Munazzamatü’l-ʿArabiyyetü’l-mütehassısa fî nitâkı Câmiʿati’d-düveli’l-ʿArabiyye, Kahire 1976; Hârûn Hâşim Reşîd, Câmiʿatü’d-düveli’l-ʿArabiyye, Tunus 1980; Arab League Educational Cultural and Scientific Organization, Tunus 1982; Merkezü Dirâsâti’l-vahdeti’l-ʿArabiyye, Câmiatü’d-düveli’l-ʿArabiyye el-vâkıʿ ve’t-tumûh, Beyrut 1983; The Middle East and North Africa 198-485, London 1984, s. 199; el-Munazzamatü’l-ʿArabiyye li’t-terbiyye ve’s-sekāfe ve’l-ulûm, Tunus 1989.

Ekmeleddin İhsanoğlu

ARAP CAMİİ

İstanbul'da Galata'da kiliseden çevrilme en büyük cami.

Caminin, Emevî Kumandanı Mesleme b. Abdülmelik tarafından 97-99 (716-717) yılları arasında yapılan İstanbul kuşatması sırasında inşa edildiği yolundaki rivayetin aslı olmadığı bilinmektedir. Bizans'ın müslümanlar için yapılmasına müsaade ettiği mescidin ise şehrin içinde olduğu anlaşılmaktadır. Galata'da VI. yüzyıla ait Aya İrini (Hagia Eirene) Kilisesi'nin kalıntıları üstünde, İstanbul'da Latin hâkimiyeti yıllarında (1204-1261), muhtemelen Katolikler tarafından San Paolo adında bir kilise yapılmış, fakat kesin olarak XIV. yüzyıl başlarında bu yapı Dominiken tarikatı mensuplarının eline geçerek aynı yerde büyük bir manastır ile San Paolo ve San Domenico adına yeni bir kilise inşa edilmiştir. XIV ve XV. yüzyılın ilk yarısında pek çok İtalyan buraya gömülmüştür.

Fetihten sonra, fethedilen şehirlerde en büyük kilisenin camiye çevrilmesi usulüne uyularak bu kilise de bizzat Fâtih Sultan Mehmed vakfı olarak 1475'e doğru camiye çevrilmiştir. Fâtih vakfiyelerinde Galata Camii olarak adı geçen Mesa Domenko Kilisesi burası olmalıdır. Ancak İspanya'daki Benî Ahmer-Benî Nasr İslâm Devleti'nin 1492'de sona ermesi üzerine, oradan göç eden müslümanların bu cami çevresine iskân edilmeleri üzerine burası Arap Camii adını almış ve esasının müslüman Araplar tarafından fetihten evvel kurulduğu efsanesi buradan doğmuştur. Kilisenin, Türk mimarisine tamamen yabancı bir biçimde olan kare planlı çan kulesinin Suriye'deki ve bilhassa Şam'daki Emeviyye (Ümeyye) Camii minarelerine çok benzemesi de bu efsaneyi destekleyen bir unsur olmuştur.

Cami III. Mehmed (1595-1603) zamanında tamir edilmiş ve XVII. yüzyıl sonlarında çevresini saran evler yıktırılmıştır. Azapkapısı'nda güzel bir sebil-çeşme ile 1956'da yıktırılan bir sıbyan mektebi vakfeden II. Mustafa'nın zevcesi ve I. Mahmud'un annesi Sâliha Sultan Arap Camii'ni hem tamir ettirerek genişletmiş, hem de 1147'de (1734-35) yeni bir şadırvan yaptırmıştır. Cami 6 Cemâziyelevvel 1222'de (12 Temmuz 1807) bir yangın geçirmişse de hemen tamir edilmiştir. Bu tamir sırasında, Dîvân-ı

Hümâyun kâtiplerinden Hacı Emin Efendi tarafından binanın manzum bir tarihçesi yazılarak taşa işlenmiş ve bu levha mihrabın sağındaki duvara tesbit edilmiştir. Bu manzumede caminin esasının Mesleme'ye dayandığı uzun uzadıya anlatılmıştır. 1285'te de (1868-69) Sultan II. Mahmud'un kızı Âdile Sultan, kocası Mehmed Ali Paşa ile birlikte avlunun altına bir sarnıçla bugün görülen şadırvanı yaptırmıştır. Arap Camii'nin 1913-1919 yıllarında Giritli Hasan Bey idaresinde büyük ölçüde tamirine girişilerek çatısı kaldırılmış, avlu tarafındaki duvarı indirilip daha ileri alınmış, yeni bir son cemaat yeri yapılmış, içerideki mahfiller ahşap direkler üzerine yeniden inşa edilmiştir. Bu arada döşemenin altında bulunan XIV-XV. yüzyıllara ait yüzden fazla İtalyan mezar taşı Arkeoloji Müzesi'ne kaldırılmıştır. Minarenin alt kısmındaki duvarda da kiliseden kalma fresko resimlere rastlanmıştır. Mihrabın solundaki hücre "Mesleme'nin çilehanesi" olarak düzene konmuş, dışarıda ise kaldırılan hünkâr mahfili merdiveninin yerinde rüya ile keşfedildiği söylenen bir Arap Baba merkadi düzenlenmiştir.

Minarenin altındaki geçitte görülen tuğla duvar kalıntıları Bizans devrine aittir. Dikdörtgen biçiminde uzun bir yapı olan caminin son cemaat yeri 1913 yılında Arap mimarisi üslûbunda yapılmıştır. Kıble tarafındaki kısım, tonozlarındaki kaburgalardan anlaşıldığı gibi gotik üslûptadır ve Latin kilisesinden kalmıştır. Bu kısma bitişik olan minare de altındaki gotik kemerli geçidi ile aynı devirdendir. Kulenin üçüz pencereleri kısmen örülerek mazgal haline getirilmiştir. Mihrap ve hünkâr mahfili ile yan kapıların dış çerçeveleri barok üslûpta olduklarına göre Sâliha Sultan'ın tamirinden kalmış olmalıdır. Bunlar, kıble duvarına komşu bazı pencerelerden kalan izlerden görüldüğü gibi daha önce gotik biçimde iken tamirlerde değiştirilmiştir. Caminin bitişiğinde bulunduğu bilinen Ali Paşa'nın hayratı 1106 (1694-95) tarihli çeşme ise bugün mevcut değildir. Fakat cami duvarına bitişik kitâbesiz iki çeşme bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 30; Celâl Esat Arseven, Eski Galata ve Binaları, İstanbul 1329, s. 46-51; T. Öz, Zwei Stiftungsurkunden Sultan Mehmed II., İstanbul 1935, s. IX; Fâtih Vakfiyeleri, Ankara 1938, vr. 45ª-46b, s. 202; vr. 318ª-320b, s. 258; D'Alessio, Le Pietre Sepolcrali di Arab Giami, Genova 1942; B. Palazzo, L'Arap Djami ou Eglise Saint-Paula Galata, İstanbul 1946; W. Müller-Wiener, Bildlexikon zur Topographie İstanbuls, Tübingen 1977, s. 79-80; J. Ebersolt, "Arab Djami et ses sculpures byzantines", Mission Archéologique de Constantinople, Paris 1921, s. 38-44; F. W. Hasluck, "The Mosques of the Arabs", The Annual of the British School at Athens, XXII, London 1916-18, s. 157-174; M. Canard, "Les expéditions des Arabes", JA, 208 (1926), s. 94-95; S. Eyice, "Arab Camii", İst.A, II, 936-947.

Semavi Eyice

ARAP EKONOMİK BİRLİĞİ KONSEYİ

مجلس الوحدة الاقتصادية العربية

Arap Birliği’ne üye ülkeler arasındaki ekonomik ilişkileri düzenleyen kuruluş.

Arapça adı Meclisü’l-vahdeti’l-iktisâdiyyeti’l-Arabiyye’dir (İng. Council of Arab Economic Unity). Arab Birliği Teşkilâtı Ekonomik Konseyi’nin aldığı bir kararla Haziran 1957’de, Arap Birliği’ne üye ülkeler arasında ekonomik ilişkileri düzenlemek, geliştirmek ve ekonomik bütünleşmeyi sağlamak amacıyla kurulmuştur. İlk toplantısını 1964 yılında yapan konseye şimdiye kadar ana sözleşmeyi imzalayarak onaylamış bulunan Mısır (1964), Irak (1964), Suriye (1964), Ürdün (1964), Yemen Arap Cumhuriyeti (1967), Küveyt (1968), Sudan (1969), Yemen Demokratik Halk Cumhuriyeti (1974), Birleşik Arap Emirlikleri (1974), Somali (1975), Libya (1975), Moritanya (1975) ve Filistin Kurtuluş Teşkilâtı (1975) üye olmuşlardır. 1979 yılına kadar Kahire’de bulunan dâimî merkezi, Mısır’ın Arap Birliği üyeliğinin, İsrail’le yaptığı Camp David Antlaşması’ndan sonra askıya alınması üzerine Amman’a nakledilmiştir.

Üye devletler arasında insanların, sermayenin, mal ve hizmetlerin serbest dolaşımını hedef alan kuruluşun organları bakanlar düzeyinde konsey, ekonomik ve idarî komisyonlar ile genel sekreterlikten ibarettir. Üye ülkelerin genellikle ekonomi, ticaret ve maliye bakanlarından oluşan temsilcilerinin meydana getirdiği konsey yılda iki defa toplanır ve her üye ülke temsilcisi sıra ile başkanlığı yürütür. Birer uzmanlık kuruluşu olan dâimî komisyonlar gümrük, para-maliye ve ekonomik işler alanlarında faaliyet gösterirler. Konseyin dâimî istişare ve teknik bürosu olan genel sekreterlik ise alınan kararların uygulanması ve takibi ile ilgilenir; çalışma programlarını hazırlamak, üye ülkelerin ekonomik problemleri ile ilgili araştırmalarda bulunmak ve yayın yapmak gibi görevleri yürütür.

Değişik alanlarda önemli faaliyetlerde bulunan konsey, 13 Ağustos 1964'te, üye ülkeler arasında gümrüklerin kaldırılması ve ticaretin serbest bırakılması amacına yönelik Arap Ortak Pazarı'nın kurulmasına karar vermiş ve Irak, Libya, Moritanya, Ürdün, Suriye, Yemen Demokratik Halk Cumhuriyeti ile Mısır bu kuruluşa üye olmuşlardır. 1965 yılı başından 1970 yılı sonuna kadar devam eden hazırlık döneminde, üye devletler arasında ticaret serbestisinin uygulanabilmesi yönünde önemli mesafeler alınmış olup 1971'de başlayan ikinci dönemde ise gümrük birliğinin kurulmasına çalışılmaktadır. Arap Ekonomik Birliği Konseyi, Arap Ortak Pazarı'nın kuruluşunu gerçekleştirmenin yanında, üye ülkeler arasında ekonomik birliğin tesisi için bazı çok taraflı antlaşmaların imzalanması, ortak teşebbüslere işlerlik kazandırılması, ortak işletmelerin kurulması ve ihtisas federasyonlarının teşkilâtlandırılması gibi faaliyetlerde de bulunmuştur. Bu faaliyetlerin dışında ekonomik birliğe yönelik malî politikaların koordine edilmesi, sosyal güvenlik, gümrük ve yatırım mevzuatının birbirine yaklaştırılması gibi konularda da çalışmalar yapmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Gassân Yûsuf Mezâhim, el-Munazzamâtü'l-ʿArabiyyetü'l-mütehassısa fî nitâkı Câmiʿati'd-düveli'l-ʿArabiyye, Kahire 1976, s. 571; Câmiʿatü'd-düveli'l-ʿArabiyye (Merkez Dirâsâti'l-vahdeti'l-ʿArabiyye), Beyrut 1983, s. 1003; Müfid Mahmûd Şibah, Câmiʿatü'd-düveli'l-ʿArabiyye, Kahire 1987, s. 402; The Middle East and North Africa 1988, London 1987, s. 220; Mîsâk Câmiati'd-düveli'l-ʿArabiyye ve ehemmü enzımetihâ (Câmiatü'd-düveli'l-ʿArabiyye), Tunus, ts., s. 162.

Halit Eren

ARAP SÂLİH EFENDİ

(XIX. yüzyıl)

Zâkirbaşı, bestekâr.

Doğumu, tahsili ve ölümü hakkında herhangi bir bilgi bulunmamakta ise de hayatının büyük bir kısmını İstanbul'da geçirdiği bilinmektedir. Yedikule'de Halvetiyye'den İmrahor (Mîrâhur) Tekkesi'ne devam ettiği sırada güzel sesi ve zikir idare etmedeki kabiliyeti ile dikkati çekti. Daha sonra tekkenin zâkirbaşılığına tayin edildi. Asıl şöhretini zâkirbaşılığı ile yapan Sâlih Efendi, besteli mevlidi bilmesi dolayısıyla devrinin tanınmış mevlidhanları arasında da önemli bir yer kazanmıştır. Ayrıca günümüze ulaşan üç ilâhisi ve bir şarkısından, onun beste yapacak derecede mûsiki bilgisine sahip olduğu da anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ergun, Antoloji, II, 469, 480; Selâhattin Gürer, Mütefekkir Mutasavvıf Halk Şâiri Yunus Emre'nin Bestelenmiş Şiirleri, İstanbul 1961, s. 35-36; Şengel, İlâhîler, I, 74, 86; Kip, TSM Sözlü Eserler, s. 22; Gültekin Oransay, "Yayınlanmış Türk Din Musikisi Sözlü Anıtlarının Ezgileyicileri", AÜİF İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, sy. 3, Ankara 1977, s. 178.

Nuri Özcan

ARAPÇA

(bk. ARAP [Dil])

ARAPÇA YAZMALAR ENSTİTÜSÜ

(bk. MA'HEDÜ'l-MAHTÛTÂTİ'l-ARABİYYE)

ARAPKİR

Malatya iline bağlı ilçe merkezi.

Fırat nehrinin kollarından Arapkir suyunun açtığı geniş bir vadide, deniz seviyesinden yaklaşık 1200 m. yükseklikte yer almaktadır. Yerleşmeye uygun, verimli topraklara sahip olması bölgeyi önemli bir yerleşim alanı haline getirmiştir. Bizans kaynaklarında Arabrakes, Türkler tarafından ise Arabgir veya Arapkir şeklinde adlandırılmıştır. Bununla beraber eski Arap coğrafyacılarının eserlerinde Arapkir adı zikredilmemiştir. Ancak İbn Bîbî Tevârîhi Âl-i Selcûk, adlı eserinde buradan bahsetmektedir (IV, 210).

Bölge İran ve Bizanslılar'dan sonra XI. yüzyıl sonlarında Selçuklu Türkleri'nin eline geçti. XV. yüzyıl başında Timûrîler tarafından zaptedilen Arapkir, Yavuz Sultan Selim zamanında Osmanlı idaresine alındı (1515). Kanûnî Sultan Süleyman döneminin başlarında Diyarbekir eyaletine bağlı bir sancak merkeziydi. Ardından Rum (Sivas) eyaletine bağlanan Arapkir 1834'e kadar bu statü içinde kaldı. Bu tarihte tekrar Diyarbekir vilâyetine, 1847'de de Ma'mûretülazîz sancağına bağlandı. Cumhuriyet döneminde Malatya vilâyeti içerisinde bir kaza olarak teşkilâtlandırıldı. XIX. yüzyılın ilk yarısında merkez kasaba, eskisine 25 km. mesafede bağlar içerisine taşındı. Bugünkü Arapkir bu yeni kurulan yerde süratle gelişmiş, yakın tarihlerde adı Karaca olarak değiştirilen eskisi ise bazı tarihî yapı ve harabelerden müteşekkil bir vaziyette bağ ve bahçeler içerisinde kalmıştır. Öte yandan 934 (1527) tarihli tahrir*de on iki hanelik Eski Arapkir adında bir köyden bahsedilmekle birlikte bunun bugünkü Arapkir'le ilişkisi olmaması gerekir (BA, TD, nr. 64, s. 688).

Osmanlı idaresine geçtikten sonra Kanûnî Sultan Süleyman döneminde 932'de (1525) yapılan ilk tahririne göre Arapkir'de iki mahalle, yaklaşık 900 kadar müslüman ve yine 900 civarında Ermeni nüfus bulunmaktaydı. Arapkir nahiyesinde ise on sekiz köy, bir mezraa ve 6500 kadar müslüman nüfus mevcuttu. Bütün sancakta 153 köy, altmış bir mezraa yer almakta ve toplam 20.000 kadar müslüman ve 1000 civarında Ermeni nüfus yaşamaktaydı (BA, TD, nr. 998, s. 101). Ayrıca Arapkir'de vakıfları olan

bir cami, altı mescid, bir medrese, altı muallimhane, yirmi dört dükkân ve altı değirmen bulunuyordu. 934 (1527) yılında yapılan diğer bir tahrirde Arapkir'in merkezinde yaklaşık 800 müslüman ve 600 Ermeni nüfus vardı. Aynı tarihli tahririn başında yer alan Arapkir livâsı kanunnâmesine göre sancakta arpa, buğday, pamuk gibi ziraî ürünler elde edilmekte, arıcılık, bağcılık ve bahçecilik yapılmaktaydı. Ayrıca hayvancılık da önemli bir gelir kaynağıydı. Arapkir bu özelliğini daha sonraki asırlarda da sürdürdü. 1301 (1884) tarihli salnâmede kasabaya bağlı 11.000, köylerinde de 220.750 dönüm olmak üzere toplam 231.750 dönüm ziraata elverişli toprak bulunduğu belirtilmektedir. Bu topraklarda hububat dışında çeşitli sebzelerle güz eriği, elma, armut, kiraz yetiştirildiği, ayrıca yağının pek meşhur olduğu kaydedilmektedir.

XVII. yüzyılda Kâtib Çelebi Arapkir'in bir kalesi olduğunu söyler ve Fırat nehrine kadar uzanan bağ ve bahçeleriyle bol meyvesi bulunduğundan bahseder. Evliya Çelebi de Arapkir şehrinin kim tarafından kurulduğunun bilinmediğini, daha İslâmiyet'in zuhurundan önce Arap Hâtim et-Tâî adında biri tarafından imar edildiğini ve bundan dolayı Arapkir adıyla anıldığını belirtir.

XIX. yüzyıl sonlarında kasaba oldukça hareketli bir ticarî faaliyete sahipti. 1892 yılı salnâmesine göre Arapkir kazasında iyi kalitede iplik ve kumaş yanında daha düşük kalitede iplik ve bez de dokunmakta ve 500 tezgâh bulunmaktaydı. Bu tezgâhlarda yatak çarşafı, oda takımı, pencere perdesi türünden 36.000 top kumaş üretiliyor ve bunların büyük kısmı Bitlis, Van, Erzurum, Diyarbekir, Elaziz, Erzincan, Antep gibi civar şehirlere satılıyordu. Buna karşılık ipliğin boyanabilmesi için gerekli olan boya Avrupa'dan ithal ediliyor, sabun ve diğer gerekli bazı maddeler ise Halep ve Antep'ten getirtiliyordu.

Ticarî hayatın gelişmesine paralel olarak Arapkir'in nüfusu da hayli artmıştır. Vital Cuinet, Arapkir kazasının altmış sekiz köyü bulunduğunu, toplam nüfusunun ise 58.540 müslüman, 10.967 hıristiyan olmak üzere 69.507 olduğunu yazar. Ayrıca şehirde yirmi cami, bir tekke, altı medrese, on altısı müslümanlara ait otuz iki sıbyan mektebi, bir türbe, beş kilise, bir manastır, dört han, çeşme ve hamamların yer aldığını kaydeder. 1301 (1884) tarihli salnâmeye göre kasabada 15.157 nüfus varken 1312 (1894) tarihinde

23.872 müslüman ve 7472 hıristiyan olmak üzere toplam 31.344 nüfus bulunuyordu. Aynı tarihli salnâmede Arapkir'de yirmi dokuz mahalle, seksen sekiz köy, 415 dükkân ve han, otuz beş cami ve mescid, otuz sekiz mektep, dört medrese, bir tekke, on bir kilise, dört hamam, 8911 bahçe ve arsa, otuz altı değirmen ve fabrika bulunduğu kaydedilmektedir.

I. Dünya Savaşı sırasında Arapkir büyük bir iktisadî sarsıntıya uğramış, sanayileşme durmuş, ziraî sahalar, bağ ve bahçeler harap olmuştur. Cumhuriyet döneminde de küçük bir kasaba halinde varlığını sürdürmüştür. 1935'te nüfusu 6810 olarak tesbit edilmiş, ancak Malatya, Elazığ ile yol bağlantıları, Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde Sivas-Erzurum, Sivas-Malatya demiryollarının yakınından geçmesi gibi sebeplerle kısmî bir gelişme içerisine girmiştir. Fakat Arapkir'den önemli sayıda bir nüfus, iş için il merkeziyle büyük şehirlere göç etmiştir. Bundan dolayı nüfusu zaman zaman düşüş göstermiştir. 1927 sayımında 6782 olarak tesbit edilen kasaba nüfusu 1935'te 6810'a çıkmış, 1980'de ise 8630 olan nüfus 1985 sayımında 8531'e düşmüştür. İlçenin nüfusu ise 1980'de 22.634 iken 1985'te 21.194'e inmiştir.

Arapkir tarihî eser bakımından oldukça zengindir. Ancak bugün bunlardan pek azı ayaktadır. Kalesinden başka çoğu Eski Arapkir'de yer alan bu eserlerden XIV. yüzyılda yapıldığı sanılan Ulucami, aynı dönemde yapıldığı tahmin edilen hankah, yine Akkoyunlular dönemine tarihlenen ve Eski Arapkir'de Osman Paşa mahallesinde bulunan Yenicami ve 1694'te Câfer Paşa tarafından tamir ettirilen Câfer Paşa Camii (1817'de tekrar tamir görmüştür), İsaoğlu mahallesinde bulunan Mirlivâ Ahmed Paşa Camii, 1816'da İstanbul gümrüğü emini ve saray kapucubaşılarından Gümrükçü Osman Paşa tarafından yaptırılan cami (BA, KK-Ruus, nr. 138, s. 339), Arapkir Çarşısı'ndaki Rakka Valisi Vezir Yûsuf Paşa'nın yaptırdığı Yûsuf Paşa Camii veya Emîr Yûsuf Camii (BA, KK-Ruus, nr. 24, s. 105), Şeyh Hasan Bey Camii, Mescidi, Medresesi ve Türbesi, Dergâh-ı âlî kapucular kethüdâsı Mîrâhur Mehmed Ağa Camii, Ispanakçı Mustafa Paşa Kütüphanesi olarak tanınan Molla Eyüp Camii, Osman Paşa mahallesindeki Osman Paşa Hamamı, İsaoğlu mahallesinde 1806'da inşa ettirilmiş Çarşı Hamamı sayılabilir. Ayrıca Yeni Arapkir'de Çobanlı mahallesinde yer alan ve 1893'te yaptırılan Çobanlı Camii ve hemen yanındaki türbe, kubbesi yıkılmış olmakla birlikte halen ayakta kalan tarihî eserlerdendir.

Arapkir ilçesinin merkez bucağından başka Taşdelen (eskiden Mutmur) adlı bir bucağı daha vardır. Yüzölçümü 956 km² olan ilçenin 1985 sayımına göre nüfusu 21.194, nüfus yoğunluğu ise 22 idi.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 64, s. 671-713; nr. 998, s. 92-101; BA, KK-Ruus, nr. 24, s. 105, 277; nr. 27, s. 58; nr. 28, s. 3; nr. 32, s. 42; nr. 34, s. 456; nr. 138, s. 339; nr. 141, s. 29; İbn Bîbî, Tevârîh-i Âl-i Selcûk, (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1902, IV, 210; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 624; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 215-216; Ch. Texier, Asie Mineure, Paris 1862, s. 589; Cuinet, II, 358-361; Ma‘mûretülazîz Vilâyeti Salnâmesi (1301), s. 111, 123, 127-128; a.e. (1312), s. 120-121; a.e. (1325), s. 182-187; İ. Metin Kunt, Sancaktan Eyâlete (1550-1650), İstanbul 1978, s. 130, 139; Besim Darkot, “‘ Arapkir”, İA, I, 553-554; M. Streck#[F.Taeschner], “Arabkır”, EI² (İng.), I, 603.

Yusuf Halaçoğlu

ARAPKİRLİ HÜSEYİN AVNİ

(ö. 1864-1954)

Son devir din âlimi, huzur dersleri mukarriri, dersiâm.

Arapkir'in Hezenek mahallesinde doğdu (Ocak 1864). Babası, Arapkir ulemâsından Molla Hasan olarak tanınan Kara Mehmed oğlu Hasan Fehmi Efendi'dir. İlk tahsiline çok küçük yaşta babasından Kur'ân-ı Kerîm, ilm-i hal, ahlâk ve Arapça okuyarak başlayan Hüseyin Avni, Arapkir merkezindeki ibtidâî ve rüşdiyeyi bitirdi. Daha sonra Arapkir Ispanakçızâde Medresesi'ne devam ederek müderris Mustafa Fevzi Efendi'den icâzet aldı (Temmuz 1886). Aynı yıl İstanbul'a gitti ve Beyazıt dersiâmlarından Bayburtlu Hüseyin Hüsnü Efendi ile Şeyhülislâm Bodrumlu Ömer Lutfi Efendi'nin derslerine devam ederek her ikisinden de icâzet aldı (4 Mart 1887).

Arapkirli Hüseyin Avni'nin sicil dosyasından belirlenen ilk resmî görevi, Üsküdar Toptaşı Askerî Rüşdiyesi'ndeki kavâid-i Osmâniyye ve imlâ muallimliğidir (4 Şubat 1887). Bu arada, Şeyhülislâm Üryânîzâde Ahmed Esad Efendi zamanında açılan ruûs imtihanında başarı göstermesi üzerine kendisine dersiâm unvanı verildi ve Beyazıt Camii'nde ders okutmaya başladı (1 Mayıs 1888). Tatil günleri de dahil olmak üzere aralıksız on üç yıl sürdürdüğü bu ders halkasına katılanlar arasından seksen beş talebeye icâzet verdi ve bu başarısından dolayı padişah tarafından altın liyakat madalyası ile taltif edildi (8 Ekim 1901). Beyazıt Camii'ndeki umuma açık derslerini yürüttüğü sırada Beşiktaş Askerî Rüşdiyesi'nde de Arapça muallimliği yaptı.

Hüseyin Avni ilk tedris faaliyetini icâzet vererek bitirdikten sonra ders verme işini yeni dersiâmlara bırakıp telifle meşgul olmak istemişse de talebelerinin ısrarı üzerine bu kararından vazgeçmiş ve Lâleli Camii'nde yeniden ders okutmaya başlamıştır. Bu ikinci dönem derslerine devam eden büyük bir talebe grubuna daha icâzet verdi; bu ilmî faaliyeti sebebiyle de nişân-ı Osmânî ile ödüllendirildi (1906). Ruûs imtihanına hazırlanan birçok

müderris adayının kendisine başvurması üzerine Beyazıt Camii'nde 1902 yılında başlattığı özel dersleri de üç yıl kadar sürdü.

Hüseyin Avni Efendi Ders Vekâleti ve Meclisi Mesâlih-i Talebe âzalığı, Fâtih Sahn Medresesi edebiyyât-ı Arabiyye müderrisliği, Şûrâ-yı İlmiyye Encümeni âzalığı, Istılahât-ı İlmiyye Encümeni âzalığı, Dârü'l-hilâfeti'laliyye Medresesi'ne bağlı Medresetü'l-Mütehassisîn'in umum müdürlüğü ve aynı medrese ile Dârülfünûn-ı Osmânî Ulûm-ı Âliye Şubesi'nin ilm-i kelâm müderrisliği gibi önemli ilmî ve idarî görevlerde bulundu. 17 Ağustos 1918'de Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye âzalığına, bir süre sonra reis vekilliğine (26 Eylül 1919) ve iki ay sonra da bu müessesenin reisliğine tayin edilen Arapkirli Hüseyin Avni, bu teşkilâtın 14 Kasım 1922'de lağvedilmesi üzerine Süleymaniye Medresesi'ne ilm-i kelâm müderrisi oldu. Tevhîd-i Tedrisât Kanunu ile medreseler lağvedilince Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi hadis tarihi müderrisliğine getirildi (11 Ekim 1926) ve bu fakültenin kapatılmasına kadar (1 Ağustos 1933) burada görev yaptı.

1 Haziran 1934'te emekli olan Hüseyin Avni hayatının bundan sonraki dönemini Erenköy Sahrâ-yı Cedîd'de bulunan köşkünde kitapları arasında geçirdi. İlerleyen yaşı dolayısıyla Beyazıt ve çevresindeki ilim muhitine gidip gelmekte güçlük çekince Lâleli'ye taşındı. 11 Mayıs 1954'te vefat etti ve Edirnekapı Şehitliği'ne defnedildi.

Hüseyin Avni, Hocası Beyazıt dersiâmlarından Develili Ali Rızâ Efendi'nin kızı Mevhibe Hanım'la evlenmiş, bu evlilikten Mehmet Sadettin, Hasan Fehmi, Ahmet Rıfkı ve Hüseyin Zeki adlarında dört çocuğu olmuştur. İlk eşinin vefatı üzerine hocasının diğer kızı Hatice Fahrünnisâ Hanım'la evlenmiş ve bu evlilikten Ömer Aydın adlı bir oğlu daha dünyaya gelmiştir. İlgili kanundan sonra Karamehmetoğlu soyadını alan Hüseyin Avni'nin 833 kitaptan oluşan ve üzerlerindeki not ve işaretlerden kendisinin dikkatle mütalaa ettiği anlaşılan özel kütüphanesi vârisleri tarafından İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü (MÜ İlâhiyat Fakültesi) Kütüphanesi'ne bağışlanmıştır. Sahrâ-yı Cedîd'de vârislerince bağışlanan bir arsa üzerinde Türkiye Diyanet Vakfı tarafından yaptırılan Arapkirli Hüseyin Avni Camii 25 Mart 1990 tarihinde ibadete açılmıştır.

Yakın talebelerinden M. Hazmi Tura’nın ifadesiyle, “metin bir hâfıza ve süratli bir intikale sahip, tam bir zühd ve takvâ âbidesi olan” Arapkirli, Arap ve Fars edebiyatlarına vâkıf, bu dilleri en zor ibareleri dahi rahatlıkla çözebilecek derecede iyi bilen bir âlimdi (Göldağı, s. 18). Her yılın ramazan ayında padişah ve erkânının huzurunda yapılan huzur derslerine başlangıçta muhatap*, sonraları ise mukarrir* sıfatıyla iştirak eden seçkin kişilerden biriydi. Kaynaklar, onun bu derslerdeki takrirlerinin padişah ve diğer katılanlar tarafından takdirle takip edildiğini belirtmektedir. Arapkirli Hüseyin Avni, Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi tedris heyeti tarafından hazırlandığı bildirilerek dönemin bazı basın organlarında yayımlanan (20 Haziran 1928), geniş yankı ve tepkiler uyandıran, hazırlayıcıları ve imza sahipleri konusu henüz tam anlamıyla açıklığa kavuşmamış olan “Dinî Islahat Beyannâmesi”nde imzasının bulunduğu gerekçesiyle eleştirilmektedir. Ancak onun fikrî ve ilmî şahsiyetini değerlendirirken içinde yetiştiği ve yaşadığı dönem gözden uzak tutulmamalıdır. O, Saltanat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerini idrak etmiş, her dönemin Türk toplumunda bıraktığı izleri, sebep olduğu kültür değişmelerini bizzat yaşamıştır. Kendisinin yeni hadise ve cereyanlar karşısında bağlı bulunduğu değerleri muhafaza ettiği ancak bazı zaruri değişmeler karşısında tarafsız kalamadığı söylenebilir.

Eserleri. 1. en-Nakdü’r-râyic li-dîbâceti’n-Netâˀic. Birgivî’nin nahivle ilgili meşhur eseri İzhârü’l-esrâr’ın önemli şerhlerinden biri olan Şeyh Mustafa Adalı’ya ait Netâˀicü’l-efkâr’ın giriş bölümüne yapılmış bir şerhtir (İstanbul 1307). 2. Şerhu’l-Kasîdeti’n-nûniyyeti’l-Büstiyye. Ebü’l-Feth el-Büstî’ye ait ahlâkî mahiyetteki el-Kasîdetü’n-nûniyye’nin şerhidir (İstanbul 1312). 3. Taˁlîkāt ale’l-Kasîdeti’l-lâmiyye. İbnü’l-Verdî’nin et-Tuhfetü’l-verdiyye fî müşkilâti’l-iˁrâb adlı nahivle ilgili 163 beyitlik kasidesinin zor anlaşılan bazı yönlerini kısa notlarla açıklayan bir eserdir (İstanbul 1306). 4. İlm-i Kelâm Dersleri. Müellifin Dârülfünûn-ı Osmânî’nin ulûm-ı âliye-i dîniyye şubesinde okuttuğu kelâm derslerine ait notlarıdır. Dârülfünûn Dersleri adlı külliyat içinde yayımlanmıştır (İstanbul 1331). 5. Kayıdlı Kavâid-i İ‘râb. İbn Hişâm’ın nahivle ilgili el-İˁrâb ˁan kavâˁidi’l-iˁrâb adlı muhtasar eserinin değişik yazma nüshalarından elde edilmiş sağlam bir metninin, talebenin anlamasını kolaylaştıracak notlarla neşredilmiş şeklidir (İstanbul 1306). Arapkirli’nin bu çalışması, döneminin edisyon kritiğine bir örnek olarak kabul edilebilir.

Ayrıca şeyhülislâmlık makamının resmî yayın organı olan Cerîde-i İlmiyye'de seri halinde yayımlanmış kelâmla ilgili makaleleri de bulunmaktadır.

Müellif, Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi'nde bulunan özlük dosyasındaki tercüme-i hâl evrakında, ders takrirleri sırasında yazdığı yayımlanmamış Şerh-i Şevâhid-i Sa'deddîn adlı bir eseri daha bulunduğunu belirtir. Ayrıca Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi'nde hadis ilmi tarihi dersini okuturken kaleme aldığı yayımlanmamış notlarının da bulunduğu talebesi M. Hazmi Tura tarafından kaydedilmektedir (Göldağı, s. 20).

BİBLİYOGRAFYA

Dersiâm Hüseyin Avni Karamehmetoğlu'nun Özlük Dosyası, Diyanet İşleri Başkanlığı Sicil Arşivi, Dosya no: 150; İlmiyye Salnâmesi, s. 109, 145, 162-163, 174; Sâlnâme-i Devleti Aliyye-i Osmâniyye (1333-1334), İstanbul 1334, s. 139; Mehmet Ali Ayni, Dârülfünun Târihi, İstanbul 1927, s. 74; Vakit (20 Haziran 1928); Büyük Doğu, III/61, İstanbul 1947, s. 13-14; [Yusuf Ziya Yörükan], "Dinî İnkılâp ve İslahat Hakkında", İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası, II, nr. 73, s. 9-10; Mehmet Hazmi Tura, "Arapgir'in Tarihimize Verdiği Büyüklerden: İstanbul Dersiâm Müderrislerinden Merhum Hüseyin Avni Karamehmetoğlu", Göldağı (Arapgir Kültür Derneği yayını, haz. Fethi Neş'et Gemuhluoğlu — Vahit Gedikoğlu), İstanbul 1955, I, 16-20; Ebü'l-Ulâ Mardin, Huzûr Dersleri, İstanbul 1966, II-III, 127-132; Sadık Albayrak, Son Devrin İslâm Akademisi Dâr-ül Hikmet-il İslâmiye, İstanbul 1973, s. 164-165; a.mlf., Son Devir Osmanlı Ulemâsı, İstanbul 1980, II, 113; Veli Ertan — Hasan Küçük, Cumhuriyet Devrinde Din Eğitimi, Din Müesseseleri ve Din Âlimleri, İstanbul 1976, s. 76-78; Türkiye Maarif Tarihi, V, 1963-1964; Hüseyin Atay, Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, İstanbul 1983, s. 129; İsmail Kara, Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi, İstanbul 1987, II, 499.

Metin Yurdagür

ARAPZÂDE ALİ DEDE

(bk. ALİ DEDE, Arapzâde)

ARAPZÂDE ATÂULLAH EFENDİ

(ö. 1199/1785)

Osmanlı şeyhülislâmı.

1132 (1720) yılında doğdu. III. Ahmed devrinde uzun süre padişah imamlığı, şehzadeler hocalığı ve Rumeli kazaskerliği görevlerinde bulunan Arapzâde Abdurrahman Efendi'nin oğludur. Medrese tahsilini tamamladıktan sonra on sekiz yaşında müderris oldu. On yedi yıl Ahî Çelebi, Üsküdar, Güzelhisar, Aydın, Gelibolu ve Tırnova nâibliklerinde bulundu. 1170'te (1756-57) Halep kadılığına tayin edildi; kısa bir mâzuliyetten sonra Edirne kadılığı pâyesini aldı. Daha sonra 1769-1779 yılları arasında Mekke ve İstanbul kadılıklarında bulundu. 1781'de Anadolu kazaskeri oldu. Ardından, önce Rumeli kazaskerliği pâyesini aldı, sonra da fiilen Rumeli kazaskerliğine getirildi. Atâullah Efendi, 14 Şâban 1199'da (22 Haziran 1785) İvaz Paşazâde İbrâhim Beyefendi'nin yerine şeyhülislâm tayin edildi. Şeyhülislâmlık makamında ancak iki ay kadar kalabildi. Kısa bir süre sonra yakalandığı hastalıktan kurtulamayarak 16 Şevval 1199'da (22 Ağustos 1785) vefat etti. Sedefçiler'de (Çarşıkapı) Sinan Paşa Medresesi hazîresine babasının yanına defnedildi. Bu aileden birçok kişinin mezar taşı bulunduğu halde Atâullah Efendi'nin mezar taşı kaybolmuştur. Kaynakların mütevazi, halim selim ve insaflı biri olarak bahsettikleri Atâullah Efendi'nin herhangi bir eseri bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Devhatü'l-meşâyih, s. 109; Cevdet, Târih, III, 149-150; İlmiyye Salnâmesi, s. 553; Sicill-i Osmânî, III, 477; Turan Aktürk, Arabzâde Ailesi ve Bu Ailenin Diğer Aileler ile Vücuda Getirdiği Sıhrî Münasebetler (lisans tezi, 1943), İÜ Ed.Fak., s. 15-18.

Mehmet İpşirli

ARAPZÂDE MEHMED ÂRİF EFENDİ

(ö. 1740-1826)

Osmanlı şeyhülislâmı.

1152 (1740) yılında doğdu. Şeyhülislâm Atâullah Efendi'nin oğludur. Medrese tahsilini tamamladıktan sonra kısa zamanda mahreç* ve bilâd-ı erbaa (bk. KADI) derecelerini geçerek 1785'te Yenişehr-i Fener, bir süre sonra Mekke kadısı, 1789'da da İstanbul kadısı oldu. 1795'te Anadolu, 1800'de Rumeli kazaskerliğine tayin edildi. Kısa bir süre mâzuliyetten sonra ikinci defa bu göreve getirildi. III. Selim'in tahttan indirilerek yerine IV. Mustafa'nın padişah olmasından sonra şeyhülislâmlık makamında da değişiklik yapıldı ve Şerifzâde Mehmed Atâullah Efendi'nin yerine Ârif Efendi şeyhülislâm oldu (21 Temmuz 1808). Yirmi beş gün gibi çok kısa süren şeyhülislâmlık dönemi oldukça buhranlı geçti. Bu sırada İstanbul'a gelen Alemdar Mustafa Paşa III. Selim'i tekrar tahta çıkarmaya teşebbüs ederek Çelebi Mustafa Paşa'dan zorla sadâret mührünü aldı. Diğer taraftan IV. Mustafa'yı tahttan indirmek için saraya baskı yapmaya başlayan Alemdar, Ârif Efendi'ye de padişaha bu hususu bildirme görevini verdi. Ancak şeyhülislâm böyle bir görevi üstlenmekte tereddüt gösterince Alemdar'ın hakaretine uğradı. Durumu bildirmek üzere padişahın huzuruna çıktığı zaman da iki yüzlülük ve Alemdar taraftarlığı ile suçlandı. Her iki taraftan görmüş olduğu hakaret üzerine büyük bir şaşkınlığa düşen Ârif Efendi, sonunda kendisini toparlayarak padişahın tepkisini Alemdar'a bildirdi. Bunun üzerine Alemdar saraya yaptığı baskında III. Selim'in cesedi ile karşılaşmış, gelişen olaylar sonunda IV. Mustafa'yı tahttan indirerek yerine II. Mahmud'u çıkarmıştı (28 Temmuz 1808). Saltanat değişikliğinden sonra 15 Ağustos 1808'de Ârif Efendi de azledilmiştir. Bundan sonraki hayatını talebe yetiştirerek, ilim ve hatla uğraşarak geçirmiştir. Özellikle ta'lik yazıda maharet sahibi olmuş, istinsah ettiği on kadar mushafı Ravza-i Mutahhara'ya göndermiştir. 14 Mayıs 1826'da İstanbul'da ölen Ârif Efendi Çarşıkapı'da babası ve diğer bazı yakınlarının

bulunduğu Sinan Paşa Medresesi hazîresine defnedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Devhatü'l-meşâyih, s. 120-122; Cevdet, Târih, VIII, 30; XII, 141-142; İlmiyye Salnâmesi, s. 573-575; Pakalın, I, 79; İTA, I, 498-500.

Mehmet İpşirli

ARARAT

(bk. AĞRI DAĞI)

ARARAT, Yusuf Cemil

(ö. 1879-1963)

Arap dili ve edebiyatı âlimi.

Konak aşçıbaşılarından Karslı Mehmed Ağa'nın oğludur. İstanbul'da Kınalıada'da doğdu. Dost ve arkadaşları arasında Hâfız Yusuf ve Hâfız Bey diye tanınmıştır. Hıfzını ve Etyemez'de Kamer Hatun İlkokulu'nu bitirdikten sonra, tahsiline Aksaray Vâlide Sultan Rüşdiyesi'nde devam etti. Bir taraftan Heybeliada Bahriye Rüşdiyesi'ne bağlı olan Menşe-i Küttâb-ı Bahriyye'ye devam ederken diğer taraftan da Harbiye Nezâreti'nin tanınmış mektupçularından Giritli Ahmed Muhtar ve Ali Rızâ beylerin yanında kendisini yetiştirmeye çalıştı. Henüz on dokuz yaşında iken açılan bir imtihanı kazanarak Kuleli Askerî İdâdîsi edebiyat öğretmenliğine tayin edildi (1898). Ayrıca bu sırada kendisine Harbiye Nezâreti'nde şifre âmirliği görevi de verildi. Arapça'sını geliştirmek amacıyla Dârülfünun edebiyyât-ı Arabiyye muallimi Mostar müftüsü Ali Fehmi Câbiç'ten ders aldı. Beyazıt Camii dersiâmlarından Abdürrahim Efendi'den de Farsça öğrendi. Arapça edebî metinleri daha iyi anlayabilmek için Necati Lugal, Mehmed Âkif ve Babanzâde Ahmed Naim beylerle birlikte Şirvanlı Hâlis Efendi'den Harîrî'nin Makāmât adlı eseriyle Câhiliye devri şairlerinin muallaka*larını okudu ve bunları okutabilecek kabiliyette olduğuna dair icâzetnâme aldı.

Memuriyet hayatında altı serasker ve on Harbiye nâzırının kalem-i mahsûs (özel kalem) müdürlüğünü yapan Hâfız Yusuf, bu görevden emekli olduktan sonra İstanbul'da Kapalı Çarşı'da bir naturacılık (cam elmasçılığı) dükkânı açtı. Burada kaç yıl çalıştığı belli değildir. Bu sırada isteyenlere Arap ve Fars edebiyatlarının önemli eserlerini okutmaya devam ettiği bilinmektedir. Kınalıada'daki evi istimlâk edildiği için muhtelif semtlerde oturduktan sonra yakın dostlarından Süleyman Süleymangil'in tahsis ettiği Altunizade'deki evde vefatına kadar yaşadı. Kendisinden başka hiçbir yakını bulunmayan annesini incitme endişesi ve geçim darlığı yüzünden hiç evlenmemişti. Ders verdiği öğrencilerinden herhangi bir maddî menfaat

beklemez, hatta hediye bile kabul etmezdi. Son derecede alçak gönüllü bir ilim adamı idi. Arapça ve Farsça'ya, bu dillerde şiir yazacak kadar hâkimdi. Arapça ve Farsça şiirleri çok defa aynı vezinlerle başarılı bir şekilde Türkçe'ye çevirebiliyordu. Hâfızlığı, Kur'an'da bulunan bir kelimenin mânasını açıklamak için nerede ise o kelimenin yer aldığı bütün âyetleri sıralayacak kadar kuvvetli idi. Ayrıca binlerce kelimeyi (lugatı) örnek beyitler (şevâhid) ve kullanılışına ait özellikleriyle ezbere bilirdi.

Sağlığında onu takdir edenler arasında, döneminin sayılı bilginlerinden olan İsmail Saib Efendi, Mehmed Âkif ve Elmalılı Küçük Hamdi Efendi gibi seçkin kimselerin yanında ünlü Alman müsteşriki H. Ritter ve Oscar Rescher de (Osman Yaşar) yer almaktadır. Özellikle Oscar Rescher ondan büyük ölçüde faydalandığını sık sık belirtirdi.

Eserleri. 1. Müşkilât-ı Fuzûlî. Fuzûlî divanındaki güç beyitlerin açıklamalarını ihtiva eden eserin müellif hattı ile tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Şehid Ali Paşa, nr. 458). 2. Nahiv Özü. Dört sayfadan ibaret olan bu manzum risâle İstanbul'da basılmıştır (1955). 3. Kur'ân-ı Kerîm İçin Çiçekli Elifbe (İstanbul 1953). 4. Arûz'a İtiraz. Eserin daktilo edilmiş bir nüshası DİA Kütüphanesi'ndedir (nr. 10131). 5. Lâmiyyetü'l-Arab. Şenferâ'nın aynı adlı kasidesinin tercümesi olup Ararat'ın talebelerinden Mustafa Sabri Sözeri tarafından yayımlanmıştır (İstanbul 1962).

Bunlardan başka Arapça'daki edatların kullanılışını anlatan müsvedde halindeki bir risâlesi, annesinin ölümü üzerine yazdığı mersiye ile gazelleri, hiciv ve nazîrelerden ibaret şiirleri dağınık bir halde Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Kütüphanesi'yle bazı öğrencilerinin elinde bulunmaktadır. Ararat ayrıca, elinden düşürmediği Muhtârü's-Sıhâh, Muhîtü'l-Muhît, el-Müncid, Dîvânü'l-Mütenebbî ile Ömer Rıza Doğrul'un Tanrı Buyruğu adlı Kur'an meâli ve özellikle Arap dili ve edebiyatı ile ilgili diğer bazı eserlere kenar notları (hâşiye) yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Eşref Edib, Mehmed Akif-Hayatı, Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları, İstanbul 1939, II, 183; Mâhir İz, Yılların İzi, İstanbul 1975, s. 259-282; Bekir Topaloğlu ve Süleyman Süleymangil'de bulunan kendi eserleri ve evrakı.

Ahmet Kahraman

ARAS

Doğu Anadolu bölgesinden doğup Türkiye sınırları dışında Hazar denizi havzasına ulaşan akarsu.

Uzunluğu 1059 km. olan Aras nehrinin 548 kilometresi Türkiye toprakları üzerinde bulunmaktadır. Aras nehri Bingöl dağının (3194 m.) kuzeybatı yamaçlarının zirveye yakın kesimlerindeki çok sayıda kaynak sularının birleşmesiyle oluşur. Önce güneykuzey istikametinde akarken sonra kuzeydoğuya, daha sonra da doğuya yönelir. Nehir doğuya doğru akarken batı-doğu doğrultusunda uzanan Tekman havzasından geçer. Bu havzada Aras'a birtakım küçük kollar da dökülür. Bu kollardan ırmağa soldan karışanlar Palandöken dağı (3176 m.), Şahvelet dağı (2654 m.), Nalbant dağı (2899 m.) ve Sakaltutan dağından (2402 m.) inen derelerdir. Tekman havzasında Aras'ın sağ taraftan aldığı kollar ise Bingöl dağının kuzeydoğu yamaçlarından kaynağını alan derelerle daha doğudaki Akdağ'dan (2881 m.) gelen derelerdir. Bu küçük dereleri topladıktan sonra, Tekman'ın 20 km. kadar doğusunda güneykuzey doğrultusunu alır. Kuzeye doğru akarken doğuda Karayazı tarafından gelen Çikılgan deresi kendisine kavuşur. Daha kuzeyde Aras, doğudaki Topçu dağı ile batıdaki Sakaltutan dağı arasındaki dar bir vadiyi geçtikten sonra Pasinler ovasına açılır. Adı geçen ovanın doğusunda bu ovanın sularını toplayan ve Pasin suyu adı verilen akarsu ile birleşir ve bu noktanın yakınında İlhanlılar zamanında vezir Emîr Çoban tarafından 1297 yılında yaptırılan ve bu vezirin adından dolayı Çoban Köprüsü adı ile tanınan yedi kemerli (1878'den beri altı kemerli) taş köprünün altından geçer.

Pasinler ovasının bu köprüden aşağıda kalan kesimine Aşağı Pasin, yukarıda kalan kesimine ise Yukarı Pasin adı verilir.

Aras ırmağı buradan itibaren tekrar batı-doğu doğrultulu mecrasında, teşekkülüne önemli kırık (fay) hatlarının sebep olduğu ve bundan dolayı da tarih boyunca önemli depremlere mâruz kalan "çöküntü havzaları"nı takip eder. Horasan'ı geçtikten sonra soldan Zivin çayını alır. Bu çay 1878 Berlin Antlaşması'ndan itibaren kırk yıl Türkiye ile Rusya arasında sınır teşkil

etmişti. Aras, Zivin çayını aldığı yerden Arpaçayı kavşağına kadar birçok yerde dar boğazlardan geçer. Bu arada sadece Kağızman önlerinde vadisi bir dereceye kadar genişler ve çevresine göre mutedil iklim şartları gösteren bu kesimde çeşitli meyve bahçeleri yaygınlaşır. Gene bu kesimde Aras vadisinin güneyinde, eskiden beri işletilen, günümüzde de işletilmeye devam edilen Kağızman tuzlaları bulunmaktadır. Tuz ihtiva eden aynı jeolojik yapıdaki arazi daha doğuda nehrin Arpaçayı kolunu aldığı mevkiin güneyindeki Tuzluca (eski Kulp) civarında da görülür ve buradaki tuzlalardan da tuz elde edilir. Aras vadisi Kağızman'dan doğuda yeniden darlaşır ve burada Boğum Boğazı adı verilen bir boğaza dalar.

Aras nehri Arpaçayı kavşağından sonra daha da büyür ve buradan itibaren 140 kilometrelik bir mesafe boyunca Türkiye ile Sovyetler Birliği arasında sınır çizgisi rolünü oynar. Aras nehri burada Araplar'ın Surmari dediği, bizim Sürmeli Çukur adını verdiğimiz bereketli topraklarında pamuk dahil çeşitli ürünlerin yetiştiği önemli bir tarım alanını ikiye böler. Kuzeydeki Alagöz dağından güneyde Ağrı dağı eteklerine kadar uzanan bu çukur alanın Aras'ın sol tarafındaki kuzey yarısı Sovyetler Birliği sınırları içinde, ırmağın sağ tarafındaki güney yarısı ise Türkiye sınırları içinde kalır. Bu büyük ovanın Türkiye'de kalan kısmına en büyük merkezinin adı verilerek Iğdır ovası denir. Aras ırmağı Sürmeli Çukur'u geçerken de iki tarafından bazı kollar alır. Bunlar arasında en önemlileri kuzeydeki Alagöz dağından gelen Abaran (Avaran) ile Gökçe gölünün ayağını teşkil eden ve Revan'dan geçen Zengi suyudur.

Aras nehri, Türk-Rus-İran sınırının birleştiği ve Türkiye'nin en doğu ucunu teşkil eden noktadan sonra İran ile Sovyetler Birliği sınırını meydana getirir. Tam bu üç devlet sınırının birleştiği noktada sağ taraftan Türkiye'deki "Dil arazisi"nin güneyini takip eden Karasu'yu alır. Bu noktadan sonra ırmak sağ taraftan Türkiye sınırları içinden gelen Zengimar suyunu alır ki bu akarsuya Sarısu veya Mâkû şehrinden geçtiği için Mâkû suyu da denir. Sol taraftan yani Sovyetler Birliği tarafından da Arpaçayı adlı çay kavuşur. Bu Arpaçayı'nı gene Aras'ın kolu olan ve vadisi Türkiye ile Sovyetler Birliği arasında sınır teşkil eden öteki Arpaçayı'ndan ayırmak için buna Doğu Arpaçayı adı verilmiştir.

Irmağın soldan aldığı öteki önemli kollar ise Nahcıvan civarında kendisine

batıdan ulaşan Nahcıvan suyu ile Culfa şehrinden geçmeden biraz önce aldığı Alıncak suyudur. Aras, Alıncak suyu kavşağından önce de sağ taraftan Kotur çayını alır. Hoy ovasını sulayan bu çaya, Türkiye-İran arasındaki sınır dağlarından doğan Akçay da katılır. Bu Akçay kolundan dolayı Kotur çayına Farsça Sefîd Rûd adı verilir.

Aras, İran ile Sovyetler Birliği arasında sınır meydana getirerek aktığı bu kesimde kuzeydeki Karabağ bölgesi ile İran Azerbaycanı tarafında kalan Karadağ arasında sert akışlı ve yer yer düşüşler yapan yatağında akar. Bu arada bu hızlı akışı sırasında birtakım çağlayanlar meydana getirir ki bunlardan en önemlisi Ordubâd'ın yakınında bulunanıdır. Birçok seyyah ve eski coğrafyacının bu çağlayandan söz ettiği görülmektedir. Kâtib Çelebi'nin, insanların altından geçtiğini zikrettiği Arasbar şelâlesinin de bu olduğu tahmin edilmektedir. Arasbar aynı zamanda buradaki dar boğazın da adıdır.

Aras, aşağı yukarı orta kesimlerine isabet eden bu sert akışlı yatağından sonra Mugan çölü adı verilen kurak bozkır sahasına girer. Bir süre sonra daha farklı olarak bataklıklarla kaplı yörelerden geçer, Cevad civarında gene Türkiye topraklarından çıkan ve Tiflis'ten geçen Kura (Kür) nehri ile birleşir. Daha sonra bu nehirle ortak bir delta meydana getirerek Hazar denizine ulaşır. Fakat sularının bir bölümü 1896'dan beri doğrudan doğruya Hazar denizinin Kızılağaç körfezine akmaktadır. Ağız kısmında önemli havyar toplama merkezleri vardır.

Aras'ın tarih boyunca devam eden öneminin başta gelen sebeplerinden biri, eski dönemlerden beri çeşitli ülkeler arasında sınır teşkil eden bir akarsu olmasıdır. Meselâ İlkçağ'ın Medya Devleti ile Urartu Devleti arasındaki sınır çizgisi belli bir kesiminde Aras nehrini takip ediyordu. Aynı şekilde İskender İmparatorluğu'nun kuzey sınırları da bu nehrin orta kesimlerine dayanıyordu. Eskiçağ'larda olduğu gibi Ortaçağ'larda da Aras'ın sınır olma özelliği devam etmiştir. Aras boyları ilk defa Hz. Osman zamanında Habîb b. Mesleme kumandasındaki kuvvetler tarafından müslüman topraklarına katıldıktan sonra, Arap idaresindeki Azerbaycan'ın kuzey sınırı olarak çok zaman Aras kabul edilmiştir. Fakat bu kuzey sınır bazan Derbent'e (Bâbülebvâb) kadar uzanmıştır. Aras'ın sağ tarafında bulunan Varasan şehri daima Azerbaycan'dan sayıldığı halde bu nehrin sol kıyısındaki Baylakan

ve Nahcıvan şehirleri ancak zaman zaman bu ülkeye dahil olmuştur.

Sâsânîler devrinde de Aras'ın sınır teşkil ettiği, bu nehrin kuzey taraflarının Hazarlar'ın elinde, güneyinin ise Sâsânîler'in elinde bulunduğu bilinmektedir. Ancak zaman zaman Hazarlar'ın güneyden gelen kuvvetler tarafından daha kuzeye sürüldükleri dönemlerde sınırın da Aras'tan daha kuzeye kaydığı görülmüştür. İbn A'sem el-Kûfî bu dönemlerde Aras havzasında Hazarca'nın yaygın bir dil olduğunu kaydeder, hatta Fars aslından olanların bile fasih Hazarca konuştuklarını belirtir.

Aras'ın devletler arasında sınır çizgisi olması, yakın devirlerde olduğu gibi bugün de devam etmektedir. 1921'de imzalanan Moskova ve Kars muahedelerinin kabul etmiş olduğu Türkiye-Sovyetler Birliği sınırı Aras nehrinin orta çizgisini esas aldığı gibi, ondan aşağı yukarı bir asır kadar önce 1828'de yapılan Türkmençay Muahedesi de Rusya ile İran arasındaki sınır çizgisini gene bu nehrin belli bir kesiminden geçirmiştir. Aras bu şekilde tarih boyunca sınır rolü oynadığı gibi bazı kolları da bu fonksiyonu yerine getirmiştir. Meselâ Aras'ın önemli kollarından Arpaçayı'nın günümüzde Türkiye ile Sovyetler Birliği arasında sınır oluşturduğunu ve Kars yöresinin kırk yıl anavatandan ayrı kaldığı dönemlerde de bu iki devlet arasındaki sınırın gene Aras'ın kollarından olan Zivin çayını boyladığını kaydetmek gerekir.

Aras nehrinin tarihteki bir başka önemi de, çok dar boğazlar içinde aktığı kesimlerinin dışında, mühim yollara güzergâh teşkil etmesi ve bunun sonucunda da istilâ ordularının bu nehir boyunu izlemeleri ve birçok önemli savaşların bu nehrin havzasında yapılmış olmasıdır.

Müslüman Araplar'ın Aras havzasına Halife Osman döneminde başlattıkları akınlar sonucunda Azerbaycan müslümanların hâkimiyeti altına girmişti. Daha sonraları Azerbaycan'da hüküm sürmüş olan Türk asıllı Sâcoğulları ailesinin Aras kıyıları ile ilgilenmeleri, Halife Mu'tasım zamanında Azerbaycan ve İrmîniye'de meydana gelen bir isyanı (839 ortaları) bastırmak için âsi üzerine Ebü's-Sâc'ın gönderilmesiyle başlar. Ebü's-Sâc'ın bu topraklardaki yarı bağımsız valiliği on bir yıl devam ettikten sonra onun oğlu Ebü'l-Kāsım Yûsuf zamanında da Aras civarındaki topraklar için Sâc hânedanı ile Ermeniler arasındaki mücadeleler devam

etti. Bu mücadelelerden bahseden tarihî kaynaklarda Aras nehri ile kollarının ve bu nehrin kıyısında bulunan şehirlerin adları geçer. Türkler'in Bizans'a karşı ilk zaferleri olan Pasinler Savaşı Aras ırmağının yukarı havzasındaki Pasinler ovasında cereyan etmişti. 18 Eylül 1048 tarihindeki bu savaşta Türk kuvvetlerine Tuğrul Bey'in görevlendirdiği İbrâhim Yınal, Bizans kuvvetlerine de Katakalon kumanda ediyordu. Gürcü Prensi Liparit kumandasındaki birliklerin de yardım ettiği bu Bizans ordusu Türk kuvvetleri karşısında tutunamadı ve Bizans İmparatoru Monomakhos Tuğrul Bey'le antlaşma yapmaya mecbur kaldı.

Tuğrul Bey'den sonra Alparslan sultan olunca o da Aras dolayları ile ilgilenmeye başladı. Rebîülevvel 456'da (Mart 1064) "Rum gazası"nı amaçlayan seferine başlamak üzere Rey'den Aras dolaylarına hareket ederek bu nehrin sol (kuzey) tarafındaki Nahcıvan'a ulaştı ve ordusunun bu noktadan Aras nehrinin karşı (sağ) yakasına geçişini sağlamak için gemilerden (bazı kaynaklara göre kayıklardan) kurdurduğu bir köprüden faydalandı. Bu sefer sonunda Aras kıyısındaki çok önemli bazı kalelerle birlikte Aras'ın iki yakasında yayılan Sürmeli Çukur fethedildiği gibi, gene Aras havzasının önemli şehirlerinden olan ve Arpaçayı'nın batısında bulunan Ani şehri de alındı. Sultan Alparslan daha sonra 1067'de bir defa daha Aras yöresine geldi. Horasan'dan büyük bir ordu ile hareket ettiği ve Aras nehrini ikinci kez geçtiği bu seferin sonunda Tiflis şehri fethedilmiş oldu.

Selçuklu döneminde Aras ile Kura nehirleri arasında kalan sahanın Türkleşmekte olduğunu gören Gürcü Kralı II. David, 1121 yılında kendi ülkesine Kuzey Kafkasya'dan önemli sayıda hıristiyan Kıpçak çağırdı ve 40.000 kişilik bir ordu oluşturarak Türkmenler'e hücum etti.

Daha sonraları bu topraklar Gürcüler'le Türkler arasında zaman zaman el değiştirdi, Ani şehri de Gürcüler tarafından geri alındı. Bu defa Atabeg İldeniz Gürcüler'le Aras kıyılarında karşı karşıya geldi. Fakat hiçbir taraf zafer kazanamayınca İldeniz Ahlat'a elçi göndererek Sökmen'i de sefere davet etti. Selçuklu Sultanı Arslanşah da aynı şekilde hareket etti. İldeniz'e yardım için farklı istikametlerden gelen Türk kuvvetleri Aras kıyısında Nahcıvan'da toplanarak Gürcistan'a girdiler. Aras boyları, bazan savaş alanı bazan da bu örnekte olduğu gibi kuvvetlerin savaş öncesinde toplanma

alanı olarak önem kazanmıştır.

Aras ve çevresinin kesin olarak Türkler'le iskânı İlhanlılar döneminde olmuştur. Bu dönemde İlhanlı Veziri Emîr Çoban'ın emriyle Aras üzerinde, inşası 2.5 yıl süren, muazzam köprünün (Çobandede Köprüsü) yaptırılmış olması da İlhanlılar'ın Aras dolaylarına gösterdikleri ilgiyi ve yöreye kesin hâkimiyetlerini belirtir. Bu tarihî köprü daha sonra birçok askerî birliğin savaş sırasında faydalandığı bir yol teşkil etmiştir. Meselâ Timur'a ait kuvvetler bu köprüden geçtiği gibi Akkoyunlu emîrlerinin bu köprü yakınında savaştıkları da bilinmektedir. Evliya Çelebi, zamanındaki doğu seferinde askerin bu köprüden geçişinin üç gün sürdüğünü söyler. Aras'la ilgili bu türlü imar işleri daha sonraki yüzyıllarda Timur'un ilgisinin bu yöreye çevrilmesiyle yeniden görülür. 1403 yılının Temmuz ayında Gürcistan'a gelen Timur burada fetihlerde bulunduktan sonra kışı geçirmek üzere Karabağ'a giderken Aras'ın sol tarafındaki Beylekan şehrine uğramış ve bu şehrin çok harap bir vaziyette olduğunu görerek imarını emretmişti. Ayrıca Aras ırmağından buraya kadar 6 fersah uzunluğunda ve on gez genişliğinde bir kanal kazdırmıştır. Gene Timur döneminde Aras'ın Cenkşi Köşkü denilen mevkiinden başlayıp Sarhe Pil mevkiine kadar devam eden başka bir kanal daha açılmıştı. 10 fersah uzunluğunda olan bu kanal gemilerin bile çalışmasına elverişli idi. Bu kanallar sayesinde Aras çevresinde birçok yerde sulu tarım yapma imkânı da elde edilmişti.

Erzurum'dan doğuya doğru yönelen yollardan birisi Aras vadisini takip ettiğinden Yavuz döneminden itibaren başlayan Osmanlı doğu seferlerinde bu nehrin vadisinin imkân verdiği yollar kullanılmıştır. Yavuz Çaldıran Seferi'ne Aras vadisini takip ederek Pasin ovası üzerinden gitmiş, dönüşünde Nahcıvan'da Aras vadisini terkederek Revan-Kars üzerinden dönmüştür. Daha sonraki dönemlerde de Aras havzası ve bu havzadaki önemli şehirler Osmanlı padişahlarının ilgisini çekmiş, Safevî-Osmanlı münasebetleri dolayısıyla da Aras kıyıları iki taraf arasında defalarca el değiştirmiştir. Kanûnî Sultan Süleyman'ın 1554'te gerçekleştirdiği İran seferi sonucunda Aras kıyısındaki Nahcıvan şehri Osmanlı topraklarına katılmıştı. 1578 Osmanlı-İran mücadelesi sırasında Aras nehrinin güneyinde ve kuzeyindeki bölgelerin fethi gerçekleşmişti. Bir sonraki yüzyılda da IV. Murad'ın Revan Seferi'nde (1635) Aras vadisi yolu takip edilmiş ve bu yolun Aras'ı aştığı Çobandede Köprüsü yeniden onarılmış,

Revan’ın fethinden sonra da gene Aras havzası şehirlerinden Mâkû ve Hoy ele geçirilmiştir. Sefer dönüşü sırasında nüfusu kalabalık olan Aras yöresinden Zeynelli aşiretine ait 1000 civarında nüfus buradan alınarak daha batıdaki seyrek nüfuslu sahalara yerleştirilmiştir. Daha yakın dönemlerde de 1877 ve 1914 yıllarındaki Türkiye-Rusya savaşlarının çok önemli bazı askerî harekâtı Aras’ın yukarı mecrası yakınında meydana gelmiştir.

Aras nehri ve havzasının dinler tarihi açısından da önemi vardır. Bu nehrin aşağı kesimleri İslâmiyet’in doğuşundan çok önceleri yahudi bölgesi olarak bilinmektedir. Bu sebeple eski yahudilere ait birçok menkıbeye mekân olarak Aras çevresi toprakları gösterilir. Bu yüzden Âd ve Semûd kavimlerine ait harâbeler bu topraklarda aranmıştır. Eski dinlerin gelişme alanı içinde bulunmasından dolayı da Aras nehri eski kaynaklarda âdeta efsaneleştirilmiş ve sularının birçok hastalığa deva olduğuna inanılmıştır. Bu eski rivayetlerden birine göre de Aras cennetten çıkan dört nehirden biri sayılmaktaydı.

BİBLİYOGRAFYA

Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 396, 397; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 223; Mahmud Celâleddin Paşa, Mir’ât-ı Hakîkat (nşr. İsmet Miroğlu), İstanbul 1983, s. 697; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 198; M. Fahrettin Kırzıoğlu, Kars Tarihi, İstanbul 1953, I, 9; a.mlf., Osmanlıların Kafkas-Ellerini Fethi (1451-1590), Ankara 1976, s. 108, 165-166, 317-321, 368-370; E. Honigmann, Bizans Devleti’nin Doğu Sınırı (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, s. 183, 213; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 66; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, s. 15; Ali Sevim, Anadolu’nun Fethi, Ankara 1988, s. 41; İsmail Aka, “Timurlular Devleti”, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1989, IX, 290; Hakkı Dursun Yıldız, “Azerbaycan’da Hüküm Sürmüş Bir Türk Hanedanı: Sac Oğulları, III”, TD, sy. 32 (1979), s. 29-70; Besim

Darkot # A. Zeki Velidi Togan, “Aras”, İA, I, 554-557; W. B. Fisher # C. E. Bosworth, “Araxes”, EIr., II, 268-271.

Metin Tuncel

ARASÂT

العرصات

Kıyamet gününde insanların toplanacağı yerin bir adı.

Arsa (العرصة) kelimesinin çoğulu olan arasât, “üzerinde bina bulunmayan boş arazi parçaları” anlamına gelir. Kur’an’da zikredilmeyen bu kelime hadislerde sözlük mânasıyla kullanılır (bk. Buhârî, “Megāzî”, 8). Arasât, ilk devir kelâm kaynaklarında (bk. Kādî Abdülcebbâr, s. 425) ve daha sonraki bazı eserlerde, kıyametin kopmasından sonra diriltilecek olan insanların dünyada yaptıkları bütün fiillerden sorguya çekilmek üzere sevkedilecekleri yerin adı olarak kullanılmış (bk. İbn Kesîr, en-Nihâye, I, 261; a.mlf., Tefsîr, III, 470) ve dinî kültürümüzde bir terim haline gelmiştir. “Arasâtü’l-kıyâme”, “arsa-i mahşer” ve “yevm-i arasât” şekillerinde hem toplanma yeri hem de toplanma gününün adı olarak kullanılan arasât, Türk din kültüründe özellikle mevlid okunurken veya dua yapılırken, “şefîü’l-arasât” (arasât gününün şefaatçısı) veya “şefîü’l-usât fî yevmi’l-arasât” (arasât gününde günahkârların şefaatçısı) söyleyişlerinde Hz. Peygamber’e verilen unvanlar arasında zikredilir.

BİBLİYOGRAFYA

Türk Lugatı, III, 492-493; Buhârî, “Megāzî”, 8; Kādî Abdülcebbâr, Şerhu’l-Usûli’l-hamse, s. 425; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, IV, 303; İbn Kesîr, en-Nihâye, I, 261; a.mlf., Tefsîr, III, 470; Kādîzâde Ahmed b. Mehmed Emin, Ferâidü’l-fevâid, İstanbul, ts. (Cemâl Efendi Matbaası), s. 165.

Yusuf Şevki Yavuz

ARASTA

(آراسته)

Üstü genellikle tonoz veya çatıyla örtülü bir sokağın iki yanında karşılıklı sıralanan ve aynı cins malları satan dükkânların meydana getirdiği çarşı.

Türkçe’ye Farsça’dan geçtiği sanılan arasta kelimesi önceleri “ordugâhta kurulan pazar” anlamında kullanılmıştır. Ârâsten (آراستن “tanzim etmek, sıraya koymak; çekidüzen vermek, süslemek”) masdarından gelen arastanın mânası “sıraya konulmuş, düzenlenmiş” olup Farsça’da “çarşı” anlamında kullanılmamaktadır. Türkçe’de bu anlamı kazanması, dükkânların düzenli biçimde karşılıklı birer sıra halinde dizilmiş olmalarından veya ordugâh pazarlarının askerî disiplin içinde “tanzim edilmiş satış” yapmalarından yahut her iki sebepten yani bu dükkânların gezgin satıcılara nisbetle her hususta düzene konulmuş olmalarından ileri gelebilir. Arastalar, sonraları aralarına değişik esnafın da karışmasına rağmen, genellikle aynı malın ticaretini yapan dükkânlardan oluştukları için “terlikçiler arastası”, “kürkçüler arastası”, “baharatçılar arastası” gibi isimlerle de anılmışlardır. Bu çarşılar, başta camiler olmak üzere vakıf eserlere gelir sağlamak amacıyla onların yakınında veya bazı hallerde ayrı olarak uzağında yapılmışlardır. Özellikle camilere yakın yapılmalarının başlıca sebebi, o camiye cemaat temin etmek ve çevresine canlılık kazandırmaktır.

Bugün mevcut bulunan arastaların tamamı kâgir olup sokak kısımları genellikle tonoz veya ahşap çatı ile örtülüdür. Lüleburgaz’daki gibi sokağının üstü açık olanlar da bulunmakta, ayrıca önü tenteli ve tamamen ahşaptan yapılmış olanların da varlıkları kaynaklardan öğrenilmektedir. Kapalı tip arastalarda dükkânların açıldığı sokağın iki ucunda ve bazan ortalarında birer kapı, tonozlarında veya duvarlarında da genellikle birer küçük pencere bulunmaktadır. Edirne Selimiye ve Payas arastalarında görüldüğü üzere bazı arastalarda, çarşı esnafının dürüst iş yapacaklarına dair sabahları yemin ettikleri bir de dua kubbesi vardır. Kapalı arastalar, bu

mimarileriyle bedestenlere benzerlerse de bunların mahzen veya kiler hücreleri bulunmaz. Diğer taraftan, bedestenlerin değerli kumaş veya mücevherat gibi emtianın alınıp satıldığı, hatta banka hizmetlerinin verildiği yerler olmalarına karşılık arastalar, onlara nazaran daha az önemli malların ticaretinin yapıldığı yerlerdir. Ankara Mahmud Paşa Bedesteni'nde (Anadolu Uygarlıkları Müzesi) olduğu gibi bir kısım bedestenlerin bir veya birkaç arastası bulunmaktadır. Bedestenlere göre daha küçük boyutlarda yapılan ve onlardan farklı olarak genellikle tek sokaktan ibaret bulunan arastaların uzunlukları, Lüleburgaz'daki örnekte görüldüğü üzere bazan 250 metreye yaklaşmaktadır. Arastalarla bedestenler arasındaki ortak ve benzer yanlar sebebiyle daha sonraki devirlerde bu çarşılar halk arasında "bedesten" veya "kapalı çarşı" adlarıyla anılır olmuştur. Edirne'de Selimiye, İstanbul'da Sultan Ahmed ve Süleymaniye camilerinin arastaları ile Mısır Çarşısı (Yenicami'nin arastası) belli başlı arastalardır.

BİBLİYOGRAFYA

Pakalın, I, 64-65; E. Erdenen, İstanbul Çarşıları ve Kapalıçarşı, İstanbul 1965; Räsänen, Versuch, s. 23; Steingass, Dictionary, s. 32; Mahmut Akok, "Kütahya Büyük Bedesteni", VD, III (1956); Yılmaz Önge, "Türk Çarşılarında Dua Kubbeleri", Önasya, sy. 6, Ankara 1970, s. 63.

Nusret Çam

ARAT, Reşit Rahmeti

(ö. 1900-1964)

Türk dili ve lehçeleri âlimi.

Kazan'ın kuzeybatısında Eski Ücüm'de doğdu. Babası müderris Abdürreşid İsmetullah, annesi Mahbeder'dir. İlk tahsilini Eski Ücüm'de yaptı (1906-1910). Rüşdiyeyi Kızılyar'da (Petropavlovsk) bitirdi (1913). Daha sonra özel olarak Rusça öğrendi. Rusya'da ihtilâl olunca lise son sınıftan alınarak askerî okulda eğitildi, ardından da cepheye gönderildi. 1919'da yaralı olarak Mançurya'nın Harbin şehrine nakledildi. Orada Kazan Türkleri Derneği'nde birçok sosyal faaliyetlerde bulundu ve çeşitli dergilerin yayımına katıldı. Bu arada liseyi bitirdi (1921). 1922'de Berlin'e gitti, orada Felsefe Fakültesi'ne kaydoldu. Prof. Willy Bang'ın Türkoloji derslerine devam etti. Berlin'deki Türk talebe derneklerinde faal görevler aldı. Kazanlı Ayaz İshâkî'nin idaresinde çıkan Yana Millî Yul adlı dergide birçok yazılar yazdı. 1927'de doktorasını tamamlayarak Şark Dilleri Okulu'nda Kuzey Türkçesi lektörü oldu. Aynı yıl Dr. Râbia ile evlendi. 1928'de Berlin İlimler Akademisi'ne ilmî yardımcı olarak girdi. 1931'de Berlin Üniversitesi Doğu Dilleri Okulu'nda doçent oldu.

Türkiye'deki üniversite reformu üzerine 1933'te Maarif Vekâleti tarafından Türkiye'ye davet edildi ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'ne profesör oldu. 1942'de Türk Tarih Kurumu'na üye seçildi. 1940-1950 yılları arasında Türkiyat Enstitüsü müdürlüğü yaptı. Londra'da School of Oriental and African Studies'de 1949-1951 yıllarında misafir profesör olarak ders verdi. 26 Nisan 1958'de ordinaryüs profesör oldu. 29 Kasım 1964'te İstanbul'da öldü.

Türkçe'nin hem tarihî lehçelerini hem de bugünkü şivelerini en iyi bilen Türkolog olan Reşit Rahmeti Arat, Türkiye'de mukayeseli Türkoloji araştırmalarının kurulup yerleşmesinde de öncülük etmiştir. Türk ilim hayatında önemli bir yeri olan İslâm Ansiklopedisi'nin tercüme ve telif yoluyla neşredilmesine büyük emek sarfetmiş, ömrünün son yıllarında ise

yakın arkadaşlarıyla birlikte Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü'nü kurmuş ve kitaplarını bu enstitüye bağışlamıştır.

Eserleri. Reşit Rahmeti Arat'ın çoğu gençlik yıllarına ait yayımlanmış 220'den fazla makale ve eseri vardır. Türkçe'nin tarihî gramerine ışık tutacak nitelikteki metin neşirleri ve bunlar arasında özellikle Eski Uygur Türkçesi'ne ait metinler çalışmalarının ağırlık noktasını teşkil eder. Çalışmalarını şu şekilde tasnif etmek mümkündür: Avrupa ve Türkiye kütüphanelerinde bulunan Uygur harfleriyle yazılmış metinlerin çözüm ve yayımları; Türk yazı dilinin tarihî inkişafına dair makale, bildiri ve kitaplar; İslâm Ansiklopedisi'ndeki yazıları ve yöneticiliği.

R.R.Arat'ın çalışmaları arasında doktora tezi olarak hazırladığı Die Hilfsverben und Verbaladverbien im Altaischen (Ungarische Jahrbücher, VIII-I-4, Berlin 1928), Berlin Üniversitesi'nde Türk diline dair Yakup Şinkeviç'in Rabguzi's Syntax adlı doktora tezinden sonra yapılan en önemli çalışmadır ve ilmî bakımdan Türk dili araştırmaları için temel çalışmaların gerektirdiği yüksek seviyede bir eserdir. İstanbul kütüphanelerinden bulup çıkardığı Uygurca yazılmış bazı yazılar üzerindeki yayımları, Anadolu Türkleri'nin Uygur yazısını bildiklerini ve kullandıklarını, bu yazı sisteminin alfabesinin bazı kütüphanelerde bulunduğunu ortaya koymuştur. "Uygur Alfabesi" (Muallim Cevdet, Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi, İstanbul 1937, s. 20-26) ve "Fâtih Sultan Mehmed'in Yarlığı" (TM, VI [1939], 285-322+20) bu bakımdan dikkati çeken yazılarıdır. "Uygurlarda Istılahlara Dair" (TM, VII-VIII [1942], s. 56-81) adlı makalesinde ise Uygurlar'ın terim yapma usulünü işleyip ortaya koymuştur. Uygurca üzerindeki çalışmalarının sonuncusu Eski Türk Şiiri'dir (Ankara 1965, 1986). Türk şiiri üzerindeki çalışmaların en önemlilerinden biri olan bu eser "Mani Muhitinde Yazılan Eserler", "Burkan Muhitinde Yazılan Eserler", "İslâm Muhitinde Yazılan Eserler" ve "Nazım İle İlgili Parçalar" başlığını taşıyan dört bölümden meydana gelmektedir.

Kutadgu Bilig* o güne kadar W. Radloff ve H. Vambery tarafından ele alınmış olmakla birlikte üzerinde yeterli çalışmalar yapılmamıştı. Reşit Rahmeti Arat eser üzerindeki çalışmalarını iki cilt halinde (I, Metin, İstanbul 1947, 1979; II, Tercüme, Ankara 1959, 1974, 1985) neşretmiş, eserin yazıldığı devre nüfuz etmeye çalışarak yeni fikirler ortaya

koymuştur. Ayrıca bıraktığı evrak arasında bulunan Kutadgu Bilig'in sözlük kısmına dair A ve B harflerini içine alan işlenmiş malzemenin diğer kısmını öğrencileri Kemal Eraslan, Osman F. Sertkaya ve Nuri Yüce tamamlayarak neşretmişlerdir (Kutadgu Bilig, III, İndeks, İstanbul 1979). Kutadgu Bilig'den sonra Atebetü'l-hakāyık*ı da yayıma hazırlamıştır (İstanbul 1951). R. R. Arat, çeşitli kongrelere sunduğu tebliğlerle devamlı olarak Türk dili araştırmalarının temelini nelerin kurabileceği fikri üzerinde durmuştur. "Uygur Devri Türkçesi" (İkinci Türk Dil Kurultayı, 1934), "Türk Dilinin İnkişafı" (III. Tarih Kongresi Tebliğleri, Ankara 1948, s. 598-611), "Anadolu'da Yazı Dilinin Tarihî İnkişafına Dair" (V. Türk Tarih Kongresi Tebliğleri, Ankara 1956, s. 225-232) başlıklı tebliğleri bu sahadaki büyük bir boşluğu doldurmuştur. Tarih konusundaki en dikkate değer çalışması ise Vekayi Babur'un Hâtıratı'dır (I-II, Ankara 1943-1946). Eserin en önemli kısmı, sonuna eklenen 100 sayfaya yakın notlardır.

Arat, öğretim alanında W. Bang'ın usulünü takip ederek Uygurca, bunun devamı olan Tarançı ağzı -yani Doğu Türkçesi'ni eski dile en yakın bağla bağlayan ağız-ve Kıpçak grubundan da Kazakça dersleri vermiştir. Türkolojinin metodik bilgilerini mukayeseli olarak Türkiye üniversitelerine getiren Arat'ın yaptırdığı tezler de büyük bir yekün tutmaktadır.

Yayımlanmış diğer eserleri şunlardır: Die Legende von Oghuz Qagan (Berlin 1932). W. Bang ile birlikte yayımladığı bu eseri Arat Türkiye Türkçesi'ne çevirip ikinci defa yayımlamıştır (Oğuz Kağan Destanı, İstanbul 1936, 1988). Türkische Turfan-Texte VI. Das Buddhistische Sutra Säkiz Yükmäk (W. Bang ve A. von Gabain ile, Berlin 1934); Türkische Turfan-Texte VII (Berlin 1936); "Türk Şîvelerinin Tasnifi" (TM, X [1953], s. 59-138); "Eski Türk Hukuk Vesîkaları" (TKA, I/1 [1964], s. 5-53); Makaleler (I, nşr. O. F. Sertkaya, Ankara 1987); Doğu Türkçesi Metinleri (nşr. O. F. Sertkaya, Ankara 1987).

Arat'ın eser ve makalelerinin tam bir listesi Saadet Çağatay tarafından hazırlanmıştır (bk. TTK Belleten, XXIX/113, s. 188-193).

BİBLİYOGRAFYA

Muharrem Ergin, “Reşid Rahmeti Arat’ın Eserleri: Doğumunun 60. Yıldönümü Münasebetiyle”, TDED, XI (1961), s. 1-10; a.mlf., “Reşid Rahmeti Arat 1900-1964”, TK, sy. 27 (1965), s. 3-16; a.mlf., “Reşid Rahmeti Arat (15.5.1900 - 29.11.1964)”, Reşid Rahmeti Arat İçin, Ankara 1966, s. IX-XIV; a.mlf., “Reşid Rahmeti Arat’ın Eserleri (1918-1965)”, a.e., s. XV-XVIII; a.mlf. # A. Temir, “Reşid Rahmeti Arat’ın Hayatı ve Eserleri Üzerine Bibliyografya”, a.e., s. XIXXXX; Saadet Çağatay, “Reşid Rahmeti Arat (15.5.1900-29.11.1964)”, TTK Belleten, XXIX/113 (1965), s. 177-193; Osman F. Sertkaya, “Ölümünün 15. yıl dönümünde Ord.Prof.Dr. Reşid Rahmeti Arat (15.5.1900-29.11.1964) ve eserleri”, TK, XVIII/211-214 (1980), s. 10-16; Fahir İz, “Arat”, EI^{2} Suppl. (İng.), s. 82.

Nuri Yüce

ARÂYÂ

العرايا

İslâm hukukunda, belli bir miktar kuru hurmanın tahminen aynı miktardaki taze hurmayla değiştirilmesini ifade eden terim.

Arâyânın tekili olan ariyye sözlükte, “meyvesi yenmiş veya hediye edilmiş hurma ağacı” demektir. Aynı şekilde satıştan istisna edilen veya satış için ayrılan hurma ağacına da ariyye denir. Arâyâ yerine bey‘u’l-arâyâ terkibi de kullanılır.

Ağaçtaki taze hurmanın aynı miktardaki kuru hurma karşılığında satılması (müzâbene*) İslâm hukukunda yasak olduğu halde bunun bir türü olan arâyâya zaruret dolayısıyla izin verilmiştir. İhtiyaç sahibi bazı kimseler Hz. Peygamber’e gelerek taze hurmaların olgunlaştığını, ancak paraları olmadığı için satın alamadıklarını, sadece ihtiyaç fazlası kuru hurmaları bulunduğunu yakınarak anlattılar. Bunun üzerine Hz. Peygamber ellerindeki kuru hurma karşılığında tahminî bir ölçekle taze hurma satın alabileceklerini söyledi (bk. Şâfiî, III, 49; Buhârî, “Müsâkât”, 17, “Büyûg-ı Beyu’l-müzâbene]”; Müslim, “Büyû”, 61-82; Ebû Dâvûd, “Büyû”, 19).

Arâyânın geçerli olabilmesi için Hanefîler’e göre meyvenin ağacında belirginleşmesi, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler’e göre ise kızarma ve sararma gibi olgunlaşma alâmeti göstermesi gerekir. Bunun dışında mezheplere göre değişiklik göstermekle birlikte arâyânın geçerli olabilmesi için genel olarak şu şartlar aranmaktadır: 1. Kuru hurmanın beş veskten az olması (1 vesk=yaklaşık 175 kg.), 2. Kuru hurmanın ölçekle, ağaçtaki taze hurmanın tahminen belirlenmesi, 3. Alışverişin hurma üzerinde yapılması -bazı hukukçular üzümü de buna dahil ederler-, 4. Satışın peşin olması, 5. Taze hurma almak isteyenin fakir olması ve kuru hurmadan başka bir malı bulunmaması; yalnız Şâfiî fakir olma şartını aramaz.

Arâyâ, İslâm hukukunun kolaylık, fayda ve ihtiyaca cevap prensiplerinin bir

uygulaması mahiyetindedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ary" md.; Kamus Tercümesi, "ariyye" md.; Buhârî, "Müsâkât", 17, "Büyûʿ Beyʿu'l-müzâbene"; Müslim, "Büyûʿ", 61-82; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 19; Şâfiî, el-Üm, III, 54-55; Serâhsî, el-Mebsût, XII, 193 vd.; Kâsânî, Bedâiʿ, V, 194 vd.; İbn Kudâme, el-Mugnî, IV, 65 vd.; Cezîrî, el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erbaa, Kahire 1392, II, 295 vd.; Tecrid Tercemesi, VI, 493-495.

Halit Ünal

ARAZ

العرض

Cevher ve cismin gelip geçici niteliği anlamına gelen, cevher ve zâtın zıddı olarak kullanılan felsefe, mantık ve kelâm terimi.

Araz sözlükte, “sonradan ve tesadüfen ortaya çıkan, ansızın baş gösteren, varlığı devamlı ve zorunlu olmayan durum; hastalık, felâket” gibi anlamlara gelir. Kelime Kur’ân-ı Kerîm’de dört âyette geçmekte (bk. en-Nisâ 4/94; el-A‘râf 7/169; el-Enfâl 8/67; en-Nûr 24/33), bu âyetlerin hepsinde de onunla, geçiciliği ve değersizliği dolayısıyla dünya malı kastedilmekte, ayrıca aynı kökten gelen ârız kelimesi de “beklenmedik bir anda ortaya çıkan bulut” karşılığı olarak zikredilmektedir (bk. el-Ahkaf 46/24). Araz hadislerde de dünya malı anlamında kullanılmıştır.

Cevher* ve araz kavramlarının İslâm düşünce tarihinde felsefe, mantık ve daha geniş bir şekilde kelâm terimleri olarak kullanılmasına Aristo’nun eserleri ve Porphyrios’un, onun Kategoriler’ine giriş olarak yazdığı Isagoge’nin (Îsâgucî) Arapça’ya tercüme edilmesiyle başlanmıştır. Fârâbî bu esere bir hâşiye yazmış, bilhassa İbn Sînâ Aristo’nun cevher ve araz görüşünü geniş bir şekilde incelemiştir.

Aristo arazı, “bir şeye ait olan ve onun hakkında doğru olduğu tasdik edilen, ancak ne zorunlu ne de çoğu zaman karşılaşılan şeydir” şeklinde tarif etmiştir (Metafizik, 1025^{a} 10). Ona göre arazın tamamıyla tesadüfî yani belirsiz bir sebebi vardır; cevherin aksine hiçbir arazın varlığı kendi tabiatının gereği değildir. Bu sebeple araz oluş ve bozulma (kevn ü fesâd) kanununa da tâbi değildir. Meselâ yaz mevsiminde günün çok soğuk ve fırtınalı olması, devamlı veya çoğu zaman görülen durum olmayıp bir tesadüf yani arazdır. Arazlar belli hiçbir sanat ve yeteneğin sonuçları da değildir; çünkü araz olarak var olan şeylerin sebepleri de tesadüfîdir. Bu yüzden Aristo’ya göre arazların ilmi olmaz. Zira yalnızca zorunlu veya çoğu zaman olan şeylerin ilmi olur; oysa arazlar “var olmayana benzer şeyler”dir.

İslâm filozofları genellikle cevherin zıddı saydıkları arazı kısaca, “bir konuda bulunan durum” şeklinde tarif etmişlerdir (İbn Sînâ, en-Necât, s. 201; İbn Rüşd, s. 79, 80). Kindî’de arazın en geniş ve açık tarifi şöyledir: “Cevherin zıddı olup bizzat var olmayan, ancak herhangi bir konuya (mevzu) dayanan ve onunla birlikte var olabilen, onun yok olmasıyla ortadan kalkan şey” (Resâil, I, 62). Bütün İslâm filozofları Îsâgucî’deki küllîler şemasını (Porphyrios ağacı) ve Aristo’nun kategoriler tasnifini aynen almışlar ve önemle işlemişlerdir. Küllîler genellikle cins, nevi (Kindî’nin tasnifinde sûret), fasıl, araz-ı hâs ve araz-ı âm (Îsâgucî’de izâfet) şeklinde gösterilir. Bunların ilk üçü cevher, diğer ikisi de arazdır. Araz-ı hâs, gülme örneğinde olduğu gibi, yalnızca bir konuya has olan (gülme-insan), araz-ı âm ise beyaz örneğinde olduğu gibi, birçok konuya yüklenebilen arazdır. Mantığa dair eserlerinde küllîler şemasını geniş olarak inceleyen Fârâbî, arazları konu (cins, nevi) ile ilgisi bakımından mufârık (konusundan ayrılabilen) ve gayr-ı mufârık olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Meselâ esmer olma (siyahlık) insan için mufârık olduğu halde katran için gayr-ı mufârıktır. Çünkü insan beyaz tenli de olabilir; oysa katran daima siyahtır. İster mufârık ister gayr-ı mufârık olsun bütün arazların bir şeyi diğerinden ayıran durumlar olduğu söylenebilir. Şu var ki mufârık arazların bir kısmı bir konuda bir defa ortaya çıkınca artık bir daha ondan ayrılmaz (körlük gibi); bir kısmı ise sürekli değişebilir (oturmak, kalkmak gibi). Fârâbî’ye göre bu sonuncu arazlar şeylerin geçici tanıtımlarına elverişli olabilirse de asıl ve güvenilir tarifler birinci türden arazlarla yapılmalıdır.

Başta kategoriler konusuna büyük bir ağırlık veren İbn Sînâ olmak üzere bütün İslâm filozofları Aristo mantığındaki birinci kategorinin cevher, kalan dokuz kategorininse araz olduğunu belirtmişlerdir. Bunlar nicelik (kemmiyet), nitelik (keyfiyet), bağıntı (izâfet), yer, zaman, durum (vaz‘), mülkiyet, etki (fiil) ve edilgi (infial) kategorileridir. Bir önermede konu ile ilgili olarak ancak bu kategorilere göre bir şey söylenebilir. Çünkü “yüksek cinsler” diye de adlandırılan kategorilerle varlığın bütün durumları anlatılabilir. Varlığın durumları sınırsız olduğundan kategorilerle ifade edilen arazlar da sınırsızdır.

Bir araz mutlaka bir cevherde veya kendisi bir cevhere bağlı başka bir

arazda bulunur. Çünkü arazın dayanağı cevherdir; bu sebeple de arazın varlık mertebesindeki yeri cevherden sonradır. Dokuz kategoriden nicelik ve nitelik insan idrakinden bağımsız ve objektif olduğundan bunlara a‘râz-ı gayr-ı nisbiyye, öteki yedi kategoriye de düşünülen ve tasarlanan durumlar olmaları dolayısıyla a‘râz-ı nisbiyye denilmiştir. Başta İbn Sînâ olmak üzere bazı mantıkçılar bu dokuz arazın kemiyet, keyfiyet ve izâfet kısımlarında toplanabileceğini kabul eder. Çünkü bunlara göre izâfet diğer yedi kategoriyi içine alır. Şehâbeddin Sühreverdî üç kategoriye hareketi de ekleyerek onları dörde çıkarır. Oysa daha önce İbn Sînâ hareketi belirli bir kategori olarak değil çeşitli yönleriyle nicelik, nitelik, etki ve edilgi gibi kategorilerle ilgili durum olarak değerlendirmişti (bk. Ca‘fer Âl-i Yâsîn, s. 43-44). Ayrıca İbn Sînâ “araz” ile “arazî”nin birbirinden farklı kavramlar olduğunu belirterek Aristo mantığındaki bir yanlışlığı düzeltmiştir. Buna göre araz (meselâ beyazlık) kategorilerle ilgili bir terimdir; daima bir cevhere bağlı olarak kullanılabilir ve hiçbir zaman kendisi cevher olamaz. Buna karşılık arazî’nin (meselâ beyaz) kategorilerle ilgisi yoktur; o cevher gibi bir araza konu olabilir (İbn Sînâ, en-Necât, s. 7).

İbn Sînâ kategorilerin ontik bir değer taşıdığını savunur ve varlığı cevherin bir arazı sayarak ona zihnin dışında bir gerçeklik atfeder ki bu görüşüyle o, Eflatun gibi kavram realisti olduğunu gösterir. Sühreverdî İbn Sînâ’yı bu noktada tenkit eder ve varlığı dış dünyayı ifade eden zihnî kavramlar olarak kabul eder. Böylece o realistlere karşı nominalistlerin safında yer alır. Sadreddin eş-Şîrâzî cevher-araz arasında tam bir ayırım yapar ve arazın cevherden müstakil bir mevcudiyeti olamayacağını kabul etmekle birlikte yine de onun kendine has bir varlığı bulunduğunu savunur (bk. F. Rahman, EIr., II, 272). Kelâmcılar, kemiyet ve keyfiyetlerden keyfiyyât-ı mahsûse (beş duyu ile bilinenler) ve keyfiyyât-ı nefsâniyye (iç duyularla bilinenler) dışındakilerini kabul etmezler. Mekâna ise kevn (oluş) adını vererek bunu hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma arazlarına hasrederler. Cürcânî, İslâm filozoflarının da benimsediği Aristo mantığındaki kategoriler cetveline, eksik bir istikrâya (tümevarım) dayandığı gerekçesiyle itiraz ederek varlıklardaki arazların dokuzla sınırlanamayacağını belirtir (Şerhu’l-Mevâkıf, I, 429). İslâm filozofları arasında arazın mutlaka bir cevherde bulunması gerektiğini, iki zamanda devam edebileceğini benimseyenler olduğu gibi arazın başka bir arazla kaim olabileceğini ve iki zamanda devam edemeyeceğini savunanlar da vardır (Cemil Salîbâ, II, 71). Bazı

İslâm filozofları da Allah’ın sıfatları için araz terimini kullanmakta bir sakınca görmemişlerdir.

Kelâmda araz terimini ilk defa Ca‘d b. Dirhem ve Cehm b. Safvân’ın kullandığı, Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’ın da bazı özelliklerini belirttiği ve bunu kelâmcıların tabiat felsefesinin temelini teşkil eden bir nazariye haline getirdiği kabul edilir. Ehl-i sünnet kelâmcılarından bu terimi ilk defa İbn Küllâb el-Basrî’nin kullandığı bilinmektedir (Eş‘arî, Makalât, s. 370). Mâtürîdî arazı, “Cisimlerde bulunan haller ve sıfatlar” diye tarif eder (Kitâbü’t-Tevhîd, s. 16). Kendisine nisbet edilen el-Akıde adlı risâlede ise ondan, “yokken (sonradan) ortaya çıkan şey’in adı” diye bahseder (vr. 1b). Görüldüğü gibi Mâtürîdî’de araz kavramı terim açısından tam olarak yerleşmiş değildir. Nitekim ona göre cismin hallerine sıfat adını vermek, İslâm terminolojisine uygunluk bakımından araz adını vermekten daha doğrudur (Kitâbü’t-Tevhîd, s. 17). Çünkü Kur’an’da araz kelimesi ayn (madde) mânasında kullanılmıştır (bk. el-Enfâl 8/67). Mâtürîdî’den sonra gelen Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî de bu görüşe katılmışsa da (Usûlü’d-dîn, s. 11) kelâm ilminin terimleri yerleştikten sonra kelâmcılar araz terimini benimsediler. Eş‘arî arazı, “Cevher sayesinde mevcut olan gelip geçici şey” diye tarif eder (İbn Fûrek, s. 257, 265). Çeşitli kelâm kitaplarında arazın az çok birbirinden farklı tariflerinden bazıları şöyledir: “Cevherde ortaya çıkan ve devamlı olmayan şey” (Bâkıllânî, s. 18); “Bizzat mevcut olamayan, başkasıyla var olan sıfat” (Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, s. 12); “Boşlukta yer tutan bir varlıkta bulunabilen şey” (Cürcânî, I, 426); “Bizzat var olan varlıkta ortaya çıkan durum” (Tehânevî, Keşşâf, “cevher” md.). Araz hakkında kelâmcıların değişik tarifler yapması, onun değişik özelliklerinden hareket etmelerine ve farklı fizik ve metafizik görüşleri benimsemelerine bağlanabilir. Nitekim tariflerde ondan “hâdis”, “devamsız hal” ve “sıfat” diye bahsedilmesi bunu göstermektedir.

Kelâmcılar metafizik gayelerine ulaşmak için fizik sistemlerinde arazların mevcudiyetini ispat etmeye büyük önem vermişler, hatta belli nitelikleriyle onları kabul etmeyi bir inanç meselesi haline getirmişlerdir. Kelâmcıların çoğuna göre âlem, boşlukta yer tutan cisimlerle bunların arazlarından ibarettir. Dolayısıyla kâinatta bunların dışında başka bir varlık türü yoktur. Ne var ki Mu‘tezile’den İbn Keysân el-Esam ile Hişâm b. Hakem arazların varlığını kabul etmezler. Onlara göre cismin niteliği, meselâ rengi ve şekli

onun bütününde bulunduğu için bağımsız bir varlığa sahip değildir (bk. Eş'arî, Makalât, s. 344, 346, 348; Bağdâdî, Usûlü'd-dîn, s. 36). Fakat Dırâr b. Amr, İbrâhim en-Nazzâm ve Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr âlemin aslını bütünüyle arazların teşkil ettiğini, cisimlerin arazların birleşmesinden meydana geldiğini savunurlar (bk. Bağdâdî, a.g.e., s. 46; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, vr. 19[a]). Ünlü mutasavvıf İbnü'l-Arabî de meseleye farklı açıdan yaklaşarak aynı görüşü paylaşır ve gölgenin varlığı cismin varlığına bağlı olduğu gibi âlemin de bütünüyle arazlardan ibaret olup Allah'ın zâtıyla kaim olduğunu belirtir.

Kelâmcıların çoğuna göre arazların varlığı müşahade ve aklî zaruretlerle bilindiğinden ayrıca ispat edilmelerine gerek yoktur. Ancak yine de bu konuda birçok istidlâlde bulunurlar. Onların daha çok cansız varlıklardaki arazların ispat edilmesi için gösterdikleri delilleri üç grupta toplamak mümkündür.

1. Bir cisimde görülen hareket-sükûn, birleşme-ayrılma gibi haller onun zatından ayrı şeylerdir. Çünkü cisim ayrı iken birleşmekte, birleşikken ayrılmakta, dururken harekete geçmekte, hareket ederken durmaktadır. Müşahede ile bilinen bu durumlar cismin kendi zatından dolayı olsaydı varlığı devam ettiği müddetçe onda hareket-sükûn, birleşme-ayrılma gibi birbirine zıt hallerin bulunmaması, durumunda bir değişikliğin meydana gelmemesi gerekirdi. O halde cisimdeki hareket, sükûn, birleşme, ayrılma ve diğer durumlar yani arazlar onun zatından ayrı bir varlığı bulunan sıfat ve mânalardır (Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 16; Bâkıllânî, s. 11, 18; Kadî Abdülcebbâr, el-Muhît bi't-teklîf, s. 40).

2. Siyah bir cisim bir müddet sonra beyaza dönüşebilir. Bu durumda, cisim aynı olduğuna göre siyahlık onun ya kendisinden veya dış bir etkenden geliyor demektir. Birinci ihtimal doğru ise cisimdeki siyahlığın devam etmesi ve beyaza dönüşmemesi gerekir. Çünkü siyahlığın sebebi olarak kabul edilen cisim ortadadır ve mahiyetinde herhangi bir değişiklik olmamıştır. O halde cisimdeki beyazlık kendi dışındaki bir etkenden gelmektedir; dolayısıyla bu beyazlık arazîdir (Ebü'l-Muîn en-Nesefî, vr. 20[a]).

3. Arazların varlığını ispat eden başka bir delil de insanın fiilleridir. Bir

demire çekiçle yirmi darbenin vurulduğunu düşünelim. Bu olay döven, dövülen, çekiç ve bir de bunlardan ayrı olarak yirmi sayısından oluşur. Bu unsurların ilk üçü maddî, dövme fiilinin kemiyetini ifade eden yirmi sayısı ise mânevîdir ve bu bir arazdır.

Arazların müşahede ile bilindiği, bu sebeple mevcudiyetlerini ispatlamak için istidlâle gerek bulunmadığı şeklindeki görüşe Gazzâlî de katılmıştır. Ona göre konuyla ilgili en açık müşahede örneği de onları inkâr edenlerde görülen bağırma, çağırma halleridir (el-İktisâd fi'l-iᶜtikad, s. 19). Bütün maddî cevherler mahiyet itibariyle birbirinin aynı olduğu halde farklı niteliklere sahiptirler. İşte aynı mahiyetlerden farklı varlıkların meydana gelmesini sağlayan şey arazlardır ve arazlara bu özelliği veren de Allah'tır.

Arazların tasnifi Mu'tezile, Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye tarafından farklı bir şekilde yapılmıştır. Mu'tezile'ye göre doksan çeşit araz varsa da bunların esası oluş (kevn) ve renklerle ilgili arazlardır. Oluş cevherin hareket, sükûn, oluşum (tekevvün), uzaklık, yakınlık gibi çeşitli durumlarını ifade eder. Oluş arazlarının bir kısmı ve renk arazlarının tamamı hakkındaki bilgilerimiz zorunlu bilgilerdendir (Kadî Abdülcebbâr, el-Muhît bi't-teklîf, s. 41-42, 54-55). Ebü'l-Hüzeyl oluşun hareket, sükûn, birleşme ve ayrılmadan ayrı bir araz olduğunu kabul eder (bk. Bağdâdî, Usûlü'd-dîn, s. 41). Nazzâm ise âlemdeki bütün oluşumları hareketle izah eder ve böylece asıl araz olarak sadece hareketi kabul eder. Ona göre sükûn da bir dayanma (i'timad) hareketidir. Diğer bütün arazlar ve cisimler hareket arazının değişik görünümleridir. Renk, tat, koku, ses gibi araz kabul edilen olgular ise latîf cisimlerin hareketlerinden ibarettir. Mu'tezile'den Muammer b. Amr el-Attâr'a göre ise âlemde sadece sükûn arazı vardır; hareket gibi görünen şey, aslında bir cevherin birinci mekândan sonra ikinci mekândaki sükûnudur (bk. İbn Hazm, V, 175). Mu'tezile kelâmcıları arazları çeşitli bakımlardan taksime tâbi tutar. Nazzâm arazları ikiye ayırmıştır: İnsanın meydana getirmeye muktedir olduğu arazlar (hareket gibi), muktedir olmadığı arazlar (idrak gibi) (bk. Ali Sâmî en-Neşşâr, I, 599). Ebü'l-Hüzeyl'in taksimi ise şöyledir: 1. Mahiyeti bilinebilen arazlar: Hareket, sükûn, hayat, ölüm gibi. Bunlar insanlar tarafından da meydana getirilebilir. 2. Mahiyeti bilinemeyenler: Renk, tat, koku, kudret, işitme, görme gibi. Bunlar insanlar tarafından meydana getirilemez ve yenilenemez (bk. A. S. Tritton, s. 89). Kadî Abdülcebbâr da buna yakın bir taksim yaparak idrak

edilebilen ve edilemeyen arazlar bulunduğunu kabul eder (Şerhu'l-Usûli'l-hamse, s. 92-93). Dırâr b. Amr arazları, cisimden ayrılamayanlar (hayat-ölüm, hafiflik-ağırlık, sertlik-yumuşaklık gibi) ve cisimde bulunmamaları mümkün olanlar (kudret, ilim, cehalet, elem, lezzet gibi) şeklinde tasnif etmiştir (bk. Eş'arî, Makalât, s. 305-306). Muammer b. Abbâd arazları, organik ve inorganik varlıklarda ortaya çıkan arazlar olmak üzere iki kısımda mütalaa eder. Araz nazariyesinde büyük ölçüde Mu'tezile'nin görüşlerine katılan Şîa'nın tasnifi Muammer b. Abbâd'ınkine yakındır (bk. Süyûrî, s. 29-32). Ebû Ca'fer et-Tûsî arazları oldukça farklı bir şekilde taksim etmiştir. Ona göre arazlar ikiye ayrılır. 1. Varlığı cevherden bağımsız olan arazlar. Var olduğu anda cevherin yok olmasını sağlayan fenâ arazı gibi. 2. Varlığı cevhere bağımlı olan arazlar. Bunlar da iki mahalle muhtaç olanlar (birleşme arazı gibi) ve bir mahalle muhtaç olanlar diye ikiye ayrılır. Bir mahalle muhtaç olanlar da cevherde bulunması şart olanlar ve olmayanlar şeklinde ayrıca ikiye ayrılır. Birinci şıkkına örnek, oluş (kevn) arazıdır. Bir cevher oluş arazını taşımadan varlık sahnesine çıkamaz. Cevherde bulunması şart olmayanlar da sadece mahalle ihtiyaç duyarlar (renk, tat ve koku gibi) ve mahalde bulunmalarına ilâve olarak hayat unsurunun var olmasına muhtaç olanlar (elem, lezzet, şehvet, kudret ve irade gibi) bölümlerine ayrılır (er-Resâʾilü'l-aşr, s. 68-79).

Araz çeşitlerinden olan fenâ ve bekanın bâkı ve fânîden ayrı birer araz olup olmadığı konusu da Mu'tezile kelâmcıları arasında tartışılmıştır. Ebü'l-Hüzeyl ve Bağdat Mu'tezilesi bunları birer araz kabul ederken Ebû Ali el-Cübbâî, oğlu Ebû Hâşim, İbn Şebîb ve Nazzâm, fenâ ve beka arazlarının bulunmadığı görüşünü benimserler (Eş'arî, Makalât, s. 367).

Eş'arî ve Mâtürîdîler'e göre otuz çeşit araz vardır. Abdülkahir el-Bağdâdî birinci (evvelî) ve ikinci (sânevî) dereceye ayırdığı arazların ilk kategorisine oluşların (hareket, sükûn, terkip, vaz'), ikinci kategorisine de renk, ses, sıcaklık, soğukluk vb. niteliklerin girdiğini belirtir. Cevher, oluş arazından ayrı bulunamaz. Cevher başka bir cevherle birleşmiş ise onda telif (birleşme), bir mekânda ise sükûn, bir mekândan ikinci bir mekâna geçerse birinci mekânına nisbetle hareket, ikincisine nisbetle sükûn arazı bulunur. Bu Eş'arî'nin görüşüdür. Kalânisî'ye göre sükûn bir mekânda iki oluş, hareket ise iki mekânda iki oluştur. Mâtürîdîler Kalânisî ile aynı görüşü paylaşırlar (Sâbûnî, s. 20). Renk grubuna gelince, hiçbir cevher renk

arazından ayrı düşünülemez, yani renksiz cevher bulunamaz. Renklerin sayısı ihtilâflıdır. Sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk nevilerinin farklı cinsleri vardır; yağın yaşlığı ile suyun yaşlığı, ateşin sıcaklığı ile güneşin sıcaklığı gibi. Koku, tat, ses nevilerinin de cinsleri vardır. Beka bir araz nevidir. Hayat, ölüm, ilim, bilgisizlik, tefekkür, şüphe, uykusuzluk, kudret, acz, irade, işitme, sağırlık, görme, körlük, konuşma, elem, lezzet, düşünme, inanma diğer arazları teşkil eder (Bağdâdî, Usûlü'ddîn, s. 40-46). Cüveynî arazları, zıtları bulunanlar (renk, tat, koku gibi) ve zıtları bulunmayanlar (bekanın bir mâna olarak cevherde ispatı halinde zıddı bulunmaz) şeklinde ayırmıştır (eş-Şâmil fî usûli'd-dîn, s. 204). Cürcânî, et-Tarîfât'ta ("araz" md.) duran (karrü'z-zât: siyahlık, beyazlık gibi) ve durmayan (gayru karri'z-zât: hareket, sükûn gibi) tarzında, Şerhu'l-Mevâkıf'ta (I, 428) ise canlıya tahsis edilenler (irâde, hayat vb.) ve edilmeyenler (oluşlar ve duyularla idrak edilen arazlar) şeklinde bir tasnif yapar. İbn Hazm da arazları duyularla bilinenler (renk, tat, koku) ve akılla bilinenler (hareket, sükûn) diye taksim eder (el-Fasl, V, 194). Kelâmcıların çoğuna göre âlemdeki araz nevileri sonludur. Ebû Ali el-Cübbâî ile Bâkıllânî ise araz nevilerinin sonsuz olabileceğini kabul ederler.

Arazların cevherlerle olan münasebetleri konusunda kelâmcıların değişik görüşleri vardır. Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre araz cevher olmadan var olamaz ve ondan ayrı olarak bulunamaz. İlk defa Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf bir cevherde bulunmaksızın arazların var olabileceğini öne sürmüş, İbnü'r-Râvendî ve Ebü'l-Hüseyin es-Sâlihî de bu görüşü benimsemişlerdir. Basra Mu'tezilesi'ne göre cevher kevn arazından ayrı olamaz. Kâ'bî'ye ve Bağdat Mu'tezilesi'ne göre de cevher renk arazından ayrı olamaz (Bağdâdî, Usûlü'd-dîn, s. 56; Cüveynî, s. 205; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, vr. 17[a]). Bişr b. Mu'temir cevheri ferdin (atom) hiçbir araz taşımadığını benimser. Ebü'l-Hüseyin es-Sâlihî ve Sâlih Kubbe dışındaki Mu'tezile kelâmcıları iki zıt arazın bir cevherde bulunamayacağını kabul eder. Şîa'ya göre arazın cevherden ayrı olarak var olması ihtilâflıdır (Süyûrî, s. 59, 91).

Mu'tezile kelâmcılarının çoğunluğuna göre bir araz aynı anda iki mahalde bulunamaz. Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim ise bunu mümkün görürler. Nazzâm ve diğer bazı âlimler arazın cisme, cismin de araza dönüşebileceğini, bir mahalde iki arazın bulunabileceğini, arazların kümûn* halinde cevherde mevcut ve arazın arazla kaim olabileceğini kabul ederler

(Eş‘arî, Makalât, s. 309, 313, 327, 370, 567). Şîa da arazın arazla kaim olabileceğini benimser (Süyûrî, s. 131-133). Mu‘tezile’nin çoğunluğu arazların görülemeyeceğini öne sürerken Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf ile Ebü’l-Hüseyin es-Sâlihî cisimlerde görülen şeylerin sadece arazlar olduğunu savunur (Eş‘arî, s. 358-361, 362). İbn Hazm da arazın arazla kaim olabileceğini, görülemeyeceğini ve cisimlerde kümûn halinde bulunabileceğini kabul eder (el-Fasl, V, 178, 183, 238).

Mâtürîdî ve Eş‘arî kelâmcılar arazların cevherlerden ayrılamayacağını ittifakla benimserler. Cevher zıt arazlardan birini mutlaka taşır. Mâtürîdî ve Eş‘arîler’in mütekaddimîni arazın arazla kaim olamayacağını kabul ederler. Zira bir arazın varlığı ikinci bir arazla kaim olsa ikincinin bir üçüncüye, bunun da dördüncüye... ihtiyacı olur ki bu teselsül*e götürür (Ebü’l-Muîn en-Nesefî, vr. 24[a]). Fakat Kadî Beyzâvî ve Seyyid Şerif el-Cürcânî gibi müteahhir Eş‘arî kelâmcılar, İbn Hazm ez-Zâhirî ile İbn Rüşd gibi bazı filozofların bu prensibi tenkit etmelerini isabetli bularak arazın arazla kaim olabileceği fikrine katılmışlardır (Beyzâvî, s. 160; Cürcânî, I, 439). Çünkü onlara göre, süratli hareket - yavaş hareket örneğinde olduğu gibi, bir cevhere bağlı bir arazın başka bir arazı taşıması mümkündür. Arazın bir mahalden başka bir mahalle intikali ve iki mahalde bulunması imkânsızdır. Eğer bir araz iki mahalde bulunabilseydi onun iki taayyünü (mevcudiyet) olması icap ederdi ki bu bir sayısının aynı zamanda hem bir hem iki sayılması gibi bir çelişkidir (Cürcânî, I, 448-449). Kelâmcıların bu görüşleri de tenkit edilmiş ve elmadan kokunun, ateşten sıcaklığın yayılabilmesi bir arazın iki mahalle sirayet edebileceğine delil gösterilmiştir. Arazlar görülebilir. Çünkü biz arazları ancak bu yolla birbirinden ayırt ederiz (Sâbûnî, s. 41). Arazların cevherlerde kümûn halinde bulunması ise imkânsızdır (Bağdâdî, Usûlü’d-dîn, s. 55-56).

Bütün İslâm kelâmcılarına göre arazlar hâdis*tir. Bazı arazların (meselâ renk, şekil, hacim) hâdis olduğu duyularla bilinir. Hareket, sükûn, birleşme, ayrılma gibi oluşların mevcudiyeti de apaçıktır. İbn Rüşd, gördüğümüz bazı arazların hâdis olmasından, gök cisimlerindeki hareket ve şekil arazlarının da hâdis olduğu sonucunun çıkarılamayacağını öne sürerek bütün arazların hâdis olduğu fikrini reddeder (el-Keşf an menâhici’l-edille, s. 52-53). Daha önce Fârâbî ve İbn Sînâ’nın da kabul ettiği bu görüş esas itibariyle Yunan felsefesinden intikal eden felekler nazariyesine dayanır. Bu nazariye

günümüzde ilmî değerini kaybetmiş olduğundan buna dayanılarak bütün arazların hâdis olduğu şeklindeki kelâmî görüş reddedilemez. Arazların muhdisi Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre Allah'tır. Arazlardan ayrı olamayan cevher ve cisimler de hâdis olup Allah tarafından yaratılmıştır. İbn Rüşd bu esasa da itiraz ederek cevherin hudûsu anında hudûs arazını hangi cevherin taşıdığını sorar ve hâdis olan cismin ortaya çıkmasıyla hudûs arazının yok olmasını mantıksız bulur. Ona göre hâdislerden ayrılamayan cevherin üzerinde peşpeşe sonsuz sayıda hareketlerin var olması (hilkat-ı mütevâliye) ve hâdis olan arazlardan ayrılamayan kadîm cevherin bulunması mümkündür (a.g.e., s. 48-53). İbn Rüşd'ün bu tenkidi, çoğunlukla Sünnî kelâmcıların kabul ettiği "arazın arazla kaim olamayacağı ve cevherden ayrı olarak bulunamayacağı" nazariyesine yöneltilmiş bir itiraz olabilir ki arazın arazla kaim olabileceğini ve cevherlerden ayrı olarak bulunabileceğini benimseyenlere karşı itiraz teşkil etmez. Ehl-i sünnet kelâmcılarının çoğunluğuna göre ise bir cevherin ortaya çıkışı hudûs arazına değil, Allah'ın hâdis olmayan "ol!" emrine bağlıdır. Cevher ve cevhere ait bütün arazlar, bu arada hudûs arazı Allah'ın irade, kudret ve yaratma sıfatlarına bağlı olarak aynı anda ortaya çıkar. İbn Rüşd'ün "hâdis olan arazlardan ayrılmayan kadîm cevherlerin bulunabileceği" iddiası ise kendi içinde tutarlı değildir. Çünkü hâdislerden ayrılamayanların hâdis olması zaruridir.

Mu'tezile'den Muammer b. Abbâd ve Câhiz, arazları Allah'ın değil tabiatları icabı cisimlerin meydana getirdiğini (Eş'arî, Makalât, s. 405, 548-549; A. S. Tritton, s. 132) ileri sürerek bu determinist görüşleriyle bütün kelâmcılara muhalefet ederler. Ebü'l-Hüzeyl, keyfiyeti bilinen arazları meydana getirmeye Allah'ın insanı muktedir kılabileceğini, keyfiyeti bilinmeyenlere ise muktedir kılamayacağını, Bişr b. Mu'temir de insanın hayat ve ölüm dışındaki arazları meydana getirmesinin imkânsız olduğunu kabul eder (Eş'arî, Makalât, s. 377-378, 566). Nazzâm ve Ebü'l-Hüseyin es-Sâlihî ise hayat ve ölüm dahil bütün arazları meydana getirmesi için Allah'ın insana güç verebileceğine inanır. Bazılarına göre ise tevellüd* yoluyla meydana gelen arazların faili yoktur.

Arazların devamlılığı (bekası) probleminde mezheplerin görüşleri şöyledir: Mu'tezile kelâmcılarının çoğuna göre zaman, ses ve hareket dışındaki arazlar devamlıdır. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû

Hâşim'e göre renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk, telif, i'timad (bir cevhere bağlı olma), hayat, ilim, kudret, itikad arazları devamlı olabilir. Kâ'bî, Dırâr b. Amr, Hüseyin en-Neccâr ve İbn Şebîb arazların iki zamanda devamını imkânsız görürler (Eş'arî, a.g.e., s. 358-360). Cübbâî'ye göre bâkî olan arazlar beka arazı olmadan bu özelliği taşır. İnsanın kendisinde doğrudan doğruya meydana gelen arazlar devamlı değildir (Bağdâdî, Usûlü'd-dîn, s. 50-51). Keyfiyeti bilinemeyen, insanlar tarafından meydana getirilemeyen ve bâkî olmayan arazların yenilenmesi imkânsızdır (Eş'arî, Makalât, s. 374; Abdurrahman Bedevî, I, 304-305). Şîa'ya göre bir cevherde duran (karrü'z-zât) arazlar bâkî, durmayan (gayru karri'z-zât) arazlar ise fânidir (Süyûrî, s. 132). Kerrâmiyye de arazların bekasını mümkün görür (Kadî Ebû Ya'lâ, s. 36).

Arazları bâkî kabul etmeyi Allah'ın kudretini sınırlandırma mânasına alan Eş'arîler'e göre -Kur'an'da belirtildiği üzere (bk. en-Nisâ 4/94)- onların temel vasfı gelip geçici olmaktır. Arazların kendi kendine devamlılık arzettiğini ileri sürmek, onların yokluğunu gerektirecek zıddının (fenâ) bulunmasını imkânsız hale getirir. Binaenaleyh arazın devamlılığı kendisi için yaratılan beka ile mümkün olmaktadır. Böyle olmasaydı onun yokluğunu gerektiren zıddının gerçekleşmesi ve dolayısıyla kendisinin vücut bulmaması gerekirdi. Araz, hâdis olan beka arazıyla devam ettiği gibi cevher de öbür beka ile varlığını sürdürür. Araz iki zamanda devam edemez, devamlı yok olur ve yerine yeni bir araz yaratılır. Böylece arazların devamlılığı benzerlerinin yenilenmesiyle olur. Cevherin devamı da beka arazının onda devamlı yaratılmasıyla gerçekleşir (Bağdâdî, Usûlü'ddîn, s. 45, 51-52, 67). Ehl-i sünnet'e göre arazların bâkî olmadığını kabul etmek önemli bir esastır. Çünkü onların müessire ihtiyacı hâdis olmalarından dolayıdır. Zira kadîm ve bâkî olsalardı yaratıcıya, dolayısıyla Allah'ın varlığına ihtiyaç kalmazdı. Cevherde de durum aynıdır. Arazlar devamlı olarak yenilendiği takdirde bir müessire muhtaç olacakları şüphesizdir (Cürcânî, I, 441).

Arazların bekası problemi filozoflarla kelâmcılar arasında araz nazariyesiyle ilgili en önemli ihtilâf konularından birini teşkil eder. İlk devir Sünnî kelâmcıların bu görüşünü bazı düşünürler tenkit etmiştir. İbn Hazm, "Arazın iki zamanda devam etmesi kendi başına mekân işgal etmesini gerektirir" şeklinde gösterilen delilin eksik olduğunu belirterek bu şartı

arazın bir zamanda var olması için de geçerli görür, arazın bir zamanda devam etmesini imkânsız görmek ise mevcudiyetini inkâr etmek mânasına gelir. Şu halde arazların yok oluşunu, kendilerini taşıyan cevherlerin devam süresine bağlamak daha uygundur (el-Fasl, V, 237-238). İbn Rüşd de arazın iki zamanda bekasının imkânsız olması fikri ile beka arazının cevherin varlığı için şart olması fikrini çelişik bulur. Çünkü cevher arazın varlığı için şart ise -ki kelâmcıların çoğuna göre böyledir-cevherin var olabilmesini araz şartına bağlamak cevherin kendi kendinin varlık şartı olmasını gerektirir, bu ise imkânsızdır. Zira iki zamanda varlığını sürdürmediği kabul edilmektedir. Şu halde iki zamanda devam edemeyen araz buna muktedir olan cevherin mevcudiyeti için şart olamaz, yani seyyal (değişken) olan araz sabit olan cevherin varlık şartı olamaz (Tehâfütü't-Tehâfüt, s. 139-140). İbn Rüşd'ün bu tenkitleri müteahhir devirdeki Sünnî kelâmcılar üzerinde etkisini göstermiş ve arazın iki zamanda devam edemeyeceği görüşünün zayıf olduğunu kabul etmişlerdir (Beyzâvî, s. 161-162; Cürcânî, I, 442). Ancak şunu belirtmek gerekir ki İbn Rüşd'ün bu tenkidi, cevherin sabit olduğu ve iki zamanda devam ettiği varsayımına dayanmaktadır. Halbuki bunu sadece kendisi kabul etmekte, kelâmcılar ise böyle bir görüşü reddetmektedir. Bundan dolayı söz konusu itiraza dayanılarak kelâmcıların görüşlerinin çelişik olduğu öne sürülemez. İbn Teymiyye de arazların bekası meselesinde Sünnî kelâmcıların görüşlerine ait aklî ve naklî hiçbir delilin bulunmadığını belirterek arazların iki zamanda devam edebileceğini kabul eder (Mecmûatü'r-resâil ve'l-mesâil, III, 365-366). Ona göre arazların iki zamanda devam etmeyeceğini iddia etmek duyuların nevilerine aykırı olduğu gibi, benzerlerinin yenilenmesi (teceddüdü'l-emsâl) yoluyla devam ettikleri fikriyle de çelişir. Zira arazların benzerleri yoluyla devam ettiklerini benimsemek bâkî olduklarını savunmanın başka bir ifadesidir (Mecmûu fetâvâ, VI, 41).

İsmail Hakkı İzmirli, "arazın iki zamanda kaim olamayacağı" ve "iki zamanda devam edemeyeceği" prensiplerini ilk defa Bâkıllânî'nin ortaya koyduğunu söylüyorsa da (DİFM, III/5, s. 142, 154) Bâkıllânî'den önce Eş'arî'nin bu esasları vazettiği bilinmektedir (el-Lüma, s. 55). Bâkıllânî ise onları sadece vazgeçilmez prensipler haline getirmiştir.

Eş'arî ve Mâtürîdîler'e göre araz ve cevher nazariyesi sadece bu âleme mahsus olup Allah'ın zât ve sıfatlarına nisbet edilemez. İbn Teymiyye,

hâdis kabul etmemek şartıyla “zâtla kaim olma” mânasında ilâhî sıfatlar için araz terimini kullanmakta sakınca görmez. Çünkü araz sadece cisim ve cevherlere ait ise bu takdirde birer araz kabul edilen ilim, kudret, hayat vb. sıfatların Allah’a nisbet edilmemesi veya bunlara araz denmemesi gerekir. Ancak ona göre sıfatlara araz adını vermek Kur’an, Sünnet ve Arap dilinde kullanıldığı mânası itibariyle uygun değildir (Mecmûu fetâvâ, VI, 91, 103, 343; Mecmûatü’r-resâil ve’l-mesâil, IV, 209-211). Mu‘tezile ise bütün sıfat ve fiilleri, bu arada Allah’ın fiilî sıfatlarını da araz kabul ederek sıfatların zâtla kaim olmadığına inanır.

Kadî Abdülcebbâr Şerhu’l-Arâz, İbnü’r-Râvendî Kitâbü’l-Arâz, Fazl b. Şâdân da Kitâbü’l-Arâz ve’l-cevher adlı eserlerinde kelâm ilmindeki araz nazariyesini incelemişlerdir (Abdurrahman Bedevî, I, 386; Îzâhu’l-meknûn, II, 269).

Ehl-i sünnet ve Mu‘tezile kelâmcılarının genel esaslarda birleşerek kurdukları fizik sisteminin temelini teşkil eden araz nazariyesi, günümüz fizik ve kimya ilimlerinin verilerine göre yeniden ele alınıp değerlendirilmeye muhtaçtır.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “ʿaraz” md.; Tehânevî, Keşşâf, “ʿaraz”, “cevher” md.leri; Rıza Tevfik, Kamûs-ı Felsefe, “accident” md.; Aristoteles [Aristo], Metafizik (trc. Ahmet Arslan), İzmir 1985, 1025ª 10; 1026ª 30-1028ª 5; Eş‘arî, el-Lüma, s. 55; a.mlf., Makalât (Ritter), s. 303-313, 319, 327, 334, 344-348, 358-362, 367-372, 373-374, 376-378, 405, 548-549, 566-570; Mâtürîdî, el-ʿAkide, Nuruosmaniye Ktp., nr. 2188, vr. 1ª; a.mlf., Kitâbü’t-Tevhîd, s. 12-17; Ebû Abdullah el-Hârizmî, Mefâtîhu’l-ʿulûm, Kahire 1342, s. 86; Kindî, Resâil, I, 61-63, 67; Fârâbî, Kitâbü Elfâzi’l-müstaʿmele fi’l-mantık, Beyrut 1986, s. 76-77, 79, 86; Bâkıllânî, et-Temhîd (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut 1957, s. 11, 18, 22, 4041; İbn Fûrek, Mücerredü Makalâti’ş-Şeyh Ebi’l-

Hasan el-Eşʾarî (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1986, s. 257, 265; Kadî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse, s. 91-93; a.mlf., el-Muhît bi't-teklîf, s. 40-42, 54-57; İbn Sînâ, eş-Şifâ, s. 57-58, 93-152, 220-229; a.mlf., en-Necât, Kahire 1357/1938, s. 7, 57, 200-201; Bağdâdî, Usûlü'd-dîn, s. 36-37, 40-56, 67; a.mlf., el-Fark, (Abdülhamîd), s. 115-116; İbn Hazm, el-Fasl (Umeyre), V, 161, 175-178, 183, 193-195, 201, 237-239; Ebû Ca'fer et-Tûsî, er-Resâʾilü'l-aşr, Kum, ts. (Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî), s. 68-79; Cüveynî, eş-Şâmil fî usûli'ddîn (nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr), İskenderiye 1969, s. 166-213; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Usûlü'd-dîn, Kahire 1383/1963, s. 11-15; Gazzâlî, Miʿyârü'l-ilm (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1961, s. 94, 98; a.mlf., el-İktisâd fi'l-ʿitikad, Beyrut 1403/1983, s. 19-21; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Tebsıratü'l-edille, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2907, vr. 17a-24b; Kadî Ebû Ya'lâ, el-Muʿtemed fî usûli'd-dîn (nşr. Vedî' Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 36-37; Şehristânî, Nihâyetü'l-ikdâm, s. 11, 143-149, 151; Sâbûnî, el-Bidâye, s. 19, 20, 41, 63; İbn Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt (nşr. Maurice Bouyges # S. J.), Beyrut 1930, s. 139, 140, 365; a.mlf., el-Keşf ʿan menâhici'l-edille, Kahire 1388/1968, s. 48-51, 52-53; a.mlf., Telhîsu Kitâbi'l-Mekulât, Kahire 1980, s. 79-80; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, VI, 36, 41, 9091, 102-103, 343; VIII, 150; XII, 318; a.mlf., Mecmûʿatü'r-resâil, III, 365-366; IV, 209-211; Beyzâvî, Tevâliʿu'l-envâr, İstanbul 1305, s. 157-162; Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, I, 426, 428-447; Süyûrî, İrşâdü't-tâlibîn ilâ nehci'l-müsterşidîn (nşr. Mehdî er-Recâî), Kum 1405, s. 27-34, 59, 69-70, 91, 131-142; Îzâhu'l-meknûn, II, 269; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, I, 237, 275; II, 15; a.mlf., "Ebû Bekr Bâkıllânî", DİFM, III/5 (1931), s. 137-172; a.mlf., "Araz", İTA, I, 471-472; Ali Sâmi en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, İskenderiye 1962, I, 599; İbrâhim Medkûr, el-Muʿcemü'l-felsefî, s. 118; Abdurrahman Bedevî, Mezâhibü'l-İslâmiyyîn, Beyrut 1979, I, 304-305, 386; Cemil Salîbâ, el-Muʿcemü'l-felsefî, II, 68, 71; Ca'fer Âl-i Yâsîn, el-Mantıku's-sînevî, Beyrut 1983, s. 27, 35-36, 43-44; A. S. Tritton, İslâm Kelâmı (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1983, s. 73, 89, 94-95, 132; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 208-212; M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi", DİFM, I (1925), s. 68, 72, 95, 97-98, 100; M. Şerefeddin Yaltkaya, "Araz", İA, I, 557-558; F. Rahman, "Arad", EI^{2} (Fr.), I, 623; a.mlf., "Araz", EIr., II, 271-273.

Yusuf Şevki Yavuz

ARAZBAR

Türk mûsikisinde birleşik bir makam.

Terkip edeni bilinmemekle beraber en eski örneğinin Kırım hanlarından II. Gazi Giray Han'ın (ö. 1607) bir eserinde görülmesine bakılırsa dört buçuk asırdan beri kullanıldığı tahmin edilebilir.

Öteden beri nazariyat kitaplarıyla sözlük ve ansiklopedilerde bu makam dizisinin çârgâh perdesi üzerinde rast (veya acemli rast) beşlisine uşşak dörtlüsünün ilâvesiyle meydana geldiği ifade edilmiştir. Ancak bütün bu tariflerden sonra makama örnek gösterilen eserlerde karcığarlı bir karar seyri görülmektedir. Bu seyir de bir geçki değil bütün eserlerde müşterek bir aslî unsur olduğundan karcığarlı bir tarif yapılması zaruridir. Şu halde arazbar makamı çârgâh perdesi üzerindeki rast beşlisine karcığarlı bir karar seyrinin eklenmesinden meydana gelmiştir. Nota yazımında donanımına karcığar makamının ârızaları yazılır. Makamın güçlüleri gerdâniye ve çârgâh perdeleri, durağı dügâh perdesidir. Bütün birleşik makamlar gibi seyri inicidir.

Makama örnek olarak Sermüezzin Sâdullah Efendi'nin çenber usûlündeki "Her ne dem hûbân ile bezme o verd-i ter gelir" mısraı ile başlayan bestesi ile Tanbûrî Emin Ağa'nın saz semâisi gösterilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Ezgi, Türk Mûsikisi, I, 140-142; IV, 238-239; Arel, Türk Musikisi, s. 98; Karadeniz, Türk Mûsikîsi, s. 102-103, 371-372; Rauf Yektâ, "La Musique Turque", EMDC, V, 3004-3005.

Cinuçen Tanrıkorur

ARAZBAR-BÛSELİK

Türk mûsikisinde birleşik bir makam.

III. Selim tarafından terkip edilmiştir. Dizisi, arazbar makamı seyrine bûselik dörtlü veya beşlisinin eklenmesinden meydana gelir. Nota yazımında donanımına, karar kalıbı olan bûseliğin gereği olarak hiçbir ârıza konmamalıdır. Makamın güçlüleri gerdâniye, dik hisar ve çârgâh perdeleri, durağı dügâh perdesidir. Çoğunlukla dik hisarda segâh makamı, çârgâhta nikriz makamı çeşnisiyle karar verilir. Seyri inicidir.

Arazbar-bûselik makamına örnek olarak Zeki Mehmed Ağa'nın ağır düyek usûlündeki peşrevi, Suyolcuzâde Sâlih Efendi'nin ağır çenber usûlündeki "Zahmdâr-ı hayretim, dâğımla yârem bağlarım" mısraı ile başlayan bestesi ile Hacı Sâdullah Ağa'nın "Al gönlümü âyîne-i ma'nâdır bu" mısraı ile başlayan yürük semâisi gösterilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Ezgi, Türk Mûsikisi, I, 223-224; IV, 260; Arel, Türk Musikisi, s. 115-116; Karadeniz, Türk Mûsikîsi, s. 152, 622.

Cinuçen Tanrıkorur

ARAZİ

الأراضي

Nevilerine göre kendisine çeşitli hükümler bağlanan yer, toprak.

Arazi kelimesi “yer” anlamına gelen Arapça arzın çoğuludur. Genel kaideye uygun olan çoğul şekilleri arazûn ve urûz ise de asıl kullanılan, gayri kıyâsî çoğul kalıplardan olan arâzîdir. Günümüz ve eski hukuk dilinde de bu ifade tercih edilmiştir (bk. Lisânü’l-ʿArab, “arz”; TMK, md. 632; AK, md. 1 vd.). Arazinin hukukî statüsünün tam olarak anlaşılabilmesi için diğer toplumlarda, İslâm hukukunda ve Osmanlı uygulamasında arazinin hukukî durumu ve özellikle mülkiyetiyle ilgili hükümleri ve tarihî gelişimi özetlemek gerekir.

A) Çeşitli Toplumlarda Arazi. İlkel toplumlarda arazi mülkiyetinde ruhanî ve mistik yön ağır basmaktadır. Bu sebeple insanlar bazı menkul eşyaların dışında hiçbir şeye mâlik olamayacaklarını sanıyorlar, ilâhîlik vasfından dolayı araziye sahip çıkamıyorlardı. Onların inançlarına göre insana ve araziye hâkim olan ilâhlardı. Denizler, dağlar ve bahçeler de ilâhlaştırılmış olan arazinin parçalarıydı. Zamanla arazinin mâliki ve hâkimi olarak ilâhların temsilcileri sayılan hükümdarlar kabul edilmeye başlandı. Sumerler toprağa taparlardı. Mısırlılar Nil nehrinin kendilerine ilâhî bir armağan olduğunu kabul ederlerdi. Romalılar mukaddes şeylerin (res divini Juris) başında araziyi de sayarlardı. Yahudiler toprağın rabbe ait olduğuna inanmaktadırlar. Yunanlılar’ın en eski ibadet şeklinin toprağa tapınma olması da bu inançtan ileri gelmektedir. Hatta en büyük tanrıları yer tanrısı olan Demetre’dir. Tatarlar evcil bazı hayvanlar dışında hiçbir şeye mâlik olamayacaklarına inanırlardı.

Arazi üzerindeki bu ilâhî mülkiyet anlayışı zamanla yerini krallar, emîrler ve senyörler mülkiyeti anlayışına terketmiştir. Cermenler’de toprağa ancak emîrler ve reisler sahip olabilmekteydi. Reisler araziyi nöbetleşe halka taksim ederlerdi. Bâbil hukukunda da benzeri uygulama görülmektedir. Ortaçağ’da Avrupa’da hâkim olan feodal toprak düzeni de bundan farklı

değildi. Senyör denilen bazı savaşçılar belli toprak kesimlerinin mâlikiydi. Toprağı işleyen köylü yarı köle durumunda yani serfti. Arazi de dahil her türlü taşınır ve taşınmaz mallar üzerinde mülkiyet hakkı ancak 1789 Fransız İhtilali'nden sonra 1791 tarihli fermanla fertlere de tanınmıştır.

B) İslâm Hukukunda Arazi. İslâm'da toprağın ilâhîlik vasfından dolayı mülkiyete konu olmayacağı şeklinde bir telakki mevcut değildir. Yerin, göğün, her şeyin yaratıcısı Allah olduğundan itikadî açıdan her şeyin gerçek mâlikinin de Allah olduğu temel ilkedir. Ancak bu hukukî mânada mülkiyet hakkının fertlere tanınmasına engel değildir. Sadece fertler bunu Allah'ın ihsanı bilerek ona göre tasarrufta bulunmaya davet edilmiştir. Son zamanlarda ortaya atılan bazı iddiaların aksine, İslâm hukukunda arazi hem kamu mülkiyetine hem de ferdî mülkiyete konu olabilmektedir. Arazinin ferdî mülkiyete konu olabildiğini gösteren Kur'an âyetleri ve hadisler mevcuttur (bk. el-Bakara 2/107, 267; el-En'âm 6/141; er-Rahmân 55/1-10; hadisler için bk. Wensinck, Muʿcem, "arz" md.).

Bütün İslâm hukukçuları arazinin hem özel hem de kamu mülkiyetinin konusu olabileceğinde ittifak etmişlerdir. Ancak arazinin müslümanların eline geçiş tarzının arazi mülkiyetine etkili olduğunu belirtmişler ve bu konuda bazı farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu görüşler özetle şöyledir:

1. Ahalisi Müslüman Olan Arazi. Bütün İslâm hukukçuları, herhangi bir savaş söz konusu olmaksızın ahalisi müslüman olan arazinin, üzerinde yaşayan tebaanın özel mülkleri olduğunda ittifak etmişlerdir. Devletin bu gibi mülk araziler üzerinde hiçbir tasarruf ve mülkiyet hakkı yoktur. Medine, Tâif, Yemen, Bahreyn ve Endonezya arazileri gibi. Devlet bunlardan sadece öşür* alabilir. Bunlar arâzî-yi öşriyyedir (Ebû Yûsuf, s. 68-69).

2. Barış Yoluyla Elde Edilen Arazi. Müslüman olmamakla beraber İslâm devletiyle barış yapmak isteyen ve İslâm devletinin tebaası olmayı kabul eden insanlara ait arazinin mülkiyet durumu, müslümanlarla yaptıkları sulh akdinin hükümlerine tâbidir. Bu konuda Hanefî hukukçularla diğer İslâm hukukçuları arasında görüş ayrılığı vardır. Hanefîler'e göre bu arazi gayri müslim ahaliye mülkleri olarak bırakılmakta ve İslâm devleti bu çeşit araziden sadece haraç* alabilmektedir. Bu arazi arâzî-i harâciyyenin bir

çeşididir (Ebû Yûsuf, s. 69 vd.; Ebû Ubeyd, s. 189 vd.). Diğer İslâm hukukçuları ise ya Hanefîler'in dediği gibi yerli gayri müslim ahaliye terkedileceğini, yahut da sulh akdi ile arazinin kuru mülkiyetinin (rakabe*) müslümanlara ait olduğunu, fakat belli bir kira bedeli karşılığında yerli ahaliye kiralanacağını ileri sürmüşlerdir. Bu çeşit araziye müslümanlara vakfedilen arazi denmekte ve bununla arazinin üzerinde temlikî tasarrufta bulunulmayacağı kastedilmektedir. Yoksa burada hukukî anlamda vakıf arazi söz konusu değildir (Şâfiî, IV, 104; İbn Kudâme, II, 583 vd.).

3. Savaş Yoluyla Elde Edilen Arazi. Bu arazi konusunda önemli görüş ayrılıkları mevcut olup bu görüşleri dört ana grupta toplamak mümkündür. a) Şâfiîler, Zâhirîler ve Hanbelîler'le Mâlikîler'den bir gruba göre, devlet reisi bu çeşit araziyi savaşa katılan gazilere taksim eder; ancak gaziler kendi rızalarıyla bu haklarından amme menfaati namına vazgeçerlerse devlet reisi bu araziyi müslümanlara vakfedebilir yani kamuya tahsis eder (Şâfiî, IV, 103). b) Ca'ferîler'e ve Mâlikîler'in çoğunluğuna göre bu çeşit arazi devlet reisinin vakfetmesine gerek kalmadan sadece fethedilmekle müslümanlar için vakıf haline gelir (İbn Kudâme, II, 581-583). c) Hanbelî mezhebinde tercih edilen diğer bir görüş de devlet reisinin araziyi gazilere taksim etme veya müslümanlara vakfetme hususunda tercih hakkına sahip olduğu yolundadır (Ebû Ubeyd, s. 70 vd.; İbn Kudâme, II, 581-583). d) Hanefîler'e ve Zeydîler'e ait son görüş ise devlet reisine kamu yararına göre tercihte bulunmak üzere üç ayrı hak tanımaktadır. 1. Gazilere taksim ve temlik etmek. Buna esas teşkil eden hadise, Hz. Peygamber'in Hayber arazisini gazilere taksim edişidir. Bu durumda arazi, mülk arazi çeşitlerinden olan öşür arazisi haline gelir. 2. Yerli gayri müslim ahalinin mülkü olmak üzere ellerinde bırakmak. Hz. Ömer'in Haşr sûresinin yedinci âyetine ve ashâbın icmâına dayanarak yeni fethedilen Irak arazisini (Sevâd-ı Irak) gazilere taksim etmeyip yerli gayri müslim ahaliye bırakması ve onları haraca bağlaması bu görüşün esasını teşkil eder. 3. Arazinin rakabesini beytülmâle bırakıp tasarruf hakkını ahaliye vermek. Bütün mezheplerde nazarî olarak kabul edilen, ancak asıl uygulamasını Osmanlı Devleti'nde bulan beytülmâl arazisi (mîrî arazi) uygulaması bunun en güzel örneğidir (bk. Ebû Yûsuf, s. 30 vd.; Tahâvî, III, 246-251).

4. Ahalisi Sürgün Edilen Arazi. Bu çeşit arazi Hanefîler'e göre ya ahaliye terkedilir ve bu durumda haraç arazisi olur veya beytülmâle bırakılır.

Hanefîler dışındaki diğer İslâm hukukçuları ise bazı görüş ayrılıklarına rağmen İslâm cemaati lehine vakıf olacağını savunmaktadırlar.

Sonuç olarak, İslâm devletinin teşekkülünden sonra müslümanlara ait araziler şu statülere tâbi tutulmuştur: Ahalisi kendiliğinden müslüman olan veya savaş yoluyla fethedilip de gazilere taksim edilen arazilere, öşür vergisine tâbi tutuldukları için arâzî-i öşriyye denmiştir. Hz. Peygamber tarafından fethedilerek gazilere taksim edilen Hayber arazisi ve kendiliğinden müslüman olan Yemen ve Bahreyn arazisi bu durumdadır. Bunlar mülk arazilerdir. Barış yoluyla haraç vergisine bağlanan yahut savaşla elde edildiği halde gazilere dağıtılmayıp yerli gayri müslim ahaliye bırakılan yerlere arâzî-i harâciyye denmektedir. Hanefîler'e göre Irak arazisi bu çeşit arazilerin başında gelmektedir. Arâzî-i harâciyye statüsünü bütün ayrıntılarıyla ilk uygulayan Halife Ömer olmuştur. Basra ve çevresi bu uygulamanın dışında tutularak öşür arazisi kabul edilmiştir. Daha sonraları Mısır ve Suriye arazilerinin de harâcî arazi statüsünde bulunduğu nazarî ve tatbikî alanda kabul edilmiştir. Ancak bu araziler meydana gelen harpler ve muhaceretler sebebiyle zamanla beytülmâl arazisine dönüşmüştür. Öşür arazisi veya harâcî arazi statüsüne tâbi olmayan bir üçüncü grup arazi daha vardır ki bunlara Hanefîler beytülmâl arazisi, arz-ı taz'îf, arâzî-i memleket vb. adlar vermişlerdir. Osmanlı padişahları "şer'-i şerîf"in kendilerine tanıdığı tercih hakkını kullanarak Anadolu arazisini bu statüye tâbi kılmışlardır. Hanefîler'in dışındaki diğer İslâm hukukçuları ise bu çeşit araziye "müslümanlar için vakıf arazi" adını vermişler ve Irak arazisini bu şekilde nitelendirmişlerdir. Ancak bu tabirle kastedilen arazi gerçek vakıf arazisi değildir. Bundan, bu çeşit arazinin rakabesinin her çeşit temlikî tasarruflardan uzak tutularak kamuya (müslümanlara) ait olması ve işletilerek elde edilecek gelirinin de müslümanların ihtiyaçlarına sarfedilmesi mânası anlaşılmalıdır. Bu ise Osmanlılar'ın uyguladığı mîrî arazi rejiminden başka bir şey değildir. Ancak bazı Avrupa ve Türk hukukçularının vakfın bu anlamı konusunda hataya düştükleri görülmektedir. Irak arazisi hususundaki uygulamada Hanefîler'in görüşü tercih edilmiş ve Irak arazisi sahiplerinin mülkü olarak alınıp satılmıştır, hatta vakfedilegelmiştir.

Buna göre öşür ve haraç arazilerinin mülk arazi olduğu, müslümanlara vakıf yahut beytülmâl arazisi denilenlerin mîrî araziye benzediği anlaşılmaktadır.

Mülk arazi sahipleri bunlardan bir kısmını sahih olarak vakfedince de gerçek anlamda vakıf arazi çeşidi ortaya çıkmıştır. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki tapu tahrir defterlerinde bulunan kayıtlardan anlaşıldığına göre bu üç çeşit arazi Abbâsîler ve Eyyûbîler devrinden beri mevcuttur (BA, TD, nr. 522). Bunların yanında, umumun veya ammeden bir kısmının menfaatine terkedilen caddeler, meydanlar ve meralar gibi İslâm'ın ilk devirlerinden beri bilinen ve metrûk arazi denilen arazi türü vardır. Osmanlı kanunnâmelerinde bu çeşit arazinin zikredilmemesi onun mevcut olmadığını göstermez. 1274 tarihli arazi kanunnâmesiyle bu arazi hakkındaki statü kanunlaştırılmıştır. Fıkıh kitaplarının hepsinde bu çeşit arazilere mahsus hükümler vardır (meselâ bk. Mecelle, md. 1271). Ayrıca, "sahipsiz ve ölü yerler" demek olan arâzî-i mevât da bütün fıkıh kitaplarında "İhyâ-i Mevât" başlığı altında incelenmektedir. Bunlar Mecelle'de kısmen de olsa aynen tedvin edilmiştir (bk. md. 1270-1291).

Hanefîler'in araziyi tasnif hususundaki görüşleri uygulamada kendisini kabul ettirmiş, Abbâsîler, Eyyûbîler, Memlükler, Selçuklular ve Beylikler döneminde söz konusu tasnif esas alınmıştır.

C) Osmanlı Uygulaması. Osmanlı Devleti, İslâm hukukunu bütün müesseseleri ve hükümleriyle resmen uygulayan en büyük ve en uzun ömürlü devlettir. İslâm hukukunun arazi rejimini de Hanefî mezhebi çerçevesinde, bazı yönlerini zamanın icap ve ihtiyaçlarına göre uyarlayarak tatbik etmiş ve toprak rejimini mimarideki emsalsiz eserleri gibi hukukî bir âbide olarak tarihe yazmıştır. Burada, mazbata*sındaki ifadelerle, "araziye dair Osmanlı kanunları, daha önce zaman zaman İslâm hukukuna riayet edilerek çıkarılan yüce emirlerin ifade ettikleri kıymetli hükümlerden ibarettir ki cennetmekân Kanûnî Sultan Süleyman Han hazretlerinin ahd-i saltanatlarında ikmal olunmuştur" şeklinde tavsif edilen 1274 tarihli arazi kanunnâmesi esas alınarak, arazi tasnifi ve bu tasnifte yer alan arazi çeşitleri üzerinde durulacaktır.

Daha önce fıkıh kitaplarında ifadesini bulan ve İbn Kemal ile Osmanlı arazi rejiminin mimarı olan Ebüssuûd tarafından geliştirilen tasnife göre Osmanlı toprakları hukukî durumu bakımından beş çeşittir (AK, md. 1).

1. Arâzî-i Memlûke. Bunlarda mülkiyet hükümleri geçerlidir. Mâlikleri bu

çeşit arazi üzerinde her türlü tasarrufta bulunabilir ve sahih olarak vakıf da yapabilirler. Arâzî-i memlûkeyi beş grupta toplamak mümkündür. a) Köy ve şehir içlerinde bulunan bütün arsalarla köy ve şehirlerin kenarlarında olup tetimme-i süknâ denilen yarım dönümlük (800 zira‘lık) yerler (Mecmûa-i Kavânîn, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 968, vr. 6b vd.). b) Aslında beytülmâl arazisi iken ifraz edilerek ve şartlarına uyularak sahih temlik ile mülk haline getirilen arazi. c) Öşür arazisi; buna arz-ı sadaka da denir. Öşür arazisi Yemen gibi fetih sırasında gazilere tevzi ve temlik edilen yerlerdir. d) Haraç arazisi. Bu arazi fetih sırasında gayri müslim ahaliye bırakılan yerlerdir ki Irak arazisi buna misaldir. Buradan alınan haraç vergisi de harâc-ı mukaseme ve harâc-ı muvazzaf olmak üzere ikiye ayrılır. Birincisi, arazinin hâsılatından yerin durumuna göre 1/10’dan 1/2’ye kadar alınmak üzere belirlenmiş olan vergidir. İkincisi ise arazi üzerine kesim usulü ile belirlenmiş olan muayyen miktar akçedir (AK, md. 2). Önceleri Mısır ve Şam arazisi de harâcî idi (AK, md. 2). e) “İzn-i sultânî” ile işleyenin mülkü olmak üzere ihya edilen arâzî-i mevât (Mecelle, md. 1272).

2. Arâzî-i Mîriyye. Menşei hakkında farklı görüşler ileri sürülen ve bazı yanlış sonuçlara varılan bu çeşit arazinin esası, İslâm hukukunun devlet reisine tanıdığı tercih hakkı ve beytülmâl arazisi meselesidir. Mîrî arazi rejiminin hukukî mimarı Ebüssuûd’dur. Bu çeşit arazi, “rakabesi beytülmâle ait bulunan ve tasarruf hakkı devlet tarafından mutasarrıflara ihale ve tefvîz edilen arazidir” şeklinde tarif edilebilir. Bunun aslı haraç arazisidir. Ebüssuûd’a göre mîrî arazi rejiminin ilham kaynağı, Hanefîler dışındaki İslâm hukukçularının kabul ettikleri ve Hanefîler’in haraç arazisi dedikleri Irak arazisinin müslümanlara vakfedildiği görüşüdür. Ebüssuûd’un bu konudaki görüşlerini kısmen sadeleştirerek şöyle nakletmek mümkündür: “Bir kısmı daha vardır ki ne öşriyedir ne de açıklandığı şekilde harâciyedir. Ona arz-ı memleket derler. Aslı harâciyedir. Lâkin sahiplerine temlik olunduğu takdirde ölünce mirasçılarına taksim mecburiyeti doğacak ve her birine bir cüz’î parça düşüp taksimden sonra her birinin hissesine göre haraçların tevzii ve tayini zor, hatta belki de imkânsız olacaktır. Bu sebeple arazinin rakabesi müslümanların beytülmâli için alıkonulup reâyâya âriyet yoluyla verilip onlar işletirler. Öşür adıyla harâc-ı mukasemesini verirler. Mülkleri değildir. Bu arâzî-i mîrî demekle mâruftur. Sevâd-ı Irak’ın arazisi, bazı eimme-i dîn (diğer İslâm hukukçularını kastediyor) mezheplerinde bu kabildendir” (Kanûnnâme, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 988,

vr. 10ª-b). Gerçekten de mîrî arazi ile diğer mezheplerin “müslümanlara vakıf” anlayışı arasında hemen hemen hiç fark yoktur. Her ikisinde de devlet araziyi işletmeye vermekte ve gelirini müslümanların ihtiyaçlarına sarfetmektedir.

Osmanlı Devleti’nde çift akçesi (muaccele*) adıyla alınan vergi harâc-ı muvazzaftır. Öşür adıyla alınan vergi ise harâc-ı mukasemedir. Ziraata elverişli olmayan yerlerden bedel-i öşür, icâre-i zemîn veya mukataa adıyla kira bedeli mahiyetinde bir ücret alınır. Arâzî-i mîriyye şu dört gruptan oluşur: a) Fetih sırasında gayri müslim ahaliye veya gazilere bırakılmayıp beytülmâl için alıkonan araziler. b) Mâlikleri mirasçısız, vasiyetsiz ve borçsuz vefat edip de beytülmâle kalan araziler. c) Zaman aşımı ile mâliklerinin kim olduğu bilinmeyen ve beytülmâl için zaptolunduğu belli olmayan araziler. d) Fetih sırasında iktâen temlik veya beytülmâl için zaptolunduğu belli olmayan araziler (AK, md. 3, 8 vd.). Bunlara arâzî-i memleket, arz-ı taz‘îf, mezâri-i şemsiyye (Suriye’de), arâzî-i beytülmâl yahut yanlış olarak arâzî-i havz da denir. Öşrî, harâcî ve mîrî arazilere hep birden arâzî-i sultâniyye adı verilir (Ali Haydar, sy. 86, s. 4077 vd.).

Arâzî-i mîriyyeye benzemekle beraber farklı özelliklere sahip olan iki çeşit arazi daha vardır: Arâzî-i havz ve arâzî-i ukriyye. Harâcî arazi sahiplerinden haraç vergisini vermeyenler arazilerini beytülmâle teslim ederler. Devlet bu araziyi işletir ve haraç payını aldıktan sonra kalan geliri sahiplerine verir. Bu çeşit arazilere arâzî-i havz denir. Bazıları bunu yanlış olarak mîrî arazinin eş anlamlısı zannetmişlerdir (bk. Ebüssuûd Efendi, Risâle, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1152, vr. 156b-157ª). Irak bölgesinde bazı arazi sahipleri topraklarını işletemeyince bunlar devlet tarafından zaptolunmuş, haracı devlete ve gelirin 1/20 veya 1/25 gibi belli bir hissesi de arazi sahiplerine verilmek üzere çiftçilere kiralanmıştır. Arazi sahiplerine verilen hisseye ukr, bu araziye de arâzî-i ukriyye denmiştir (Serkiz, Tahşiyeli Kavânîn, I, 261-264).

3. Arâzî-i Mevkûfe. Vakıf arazi demektir. Bu da iki kısımdır. Birincisi mülk olup da mâlikleri tarafından vakfedilen arazidir ki arâzî-i mevkûfe-i sahîha adını alır. İkincisi ise devlet reisi yahut yetkili kıldığı bir makamın beytülmâle ait mîrî araziden bir kısmının gelirini, beytülmâlden istihkakı bulunan bir hayır cihetine tahsis etmesidir ki buna da arâzî-i mevkûfe-i

gayr-i sahîha veya tahsisat kabilinden vakıf arazi denir. Bunun da muhtelif nevileri vardır (AK, md. 4).

4. Arâzî-i Metrûke. Kamuya terkedilmiş arazi olup iki kısımdır. Birincisi, herkesin faydalanması için terkedilmiş olan yerlerdir ki umumi yollar, sokaklarda oturulacak yerler, caddelerde boş bırakılan mahaller, yolculara mahsus olmak üzere bırakılan konak yerleri ve benzeri mahaller bu kabildendir. Bunlara arâzî-i mürfeka da denir. İkincisi belli bir köy, köyler yahut kasabaların bütün ahalisine terkedilen ve ayrılan yerlerdir ki mera, yaylak ve kışlaklar bu kabildendir. Bu ikinci çeşide daha ziyade arâzî-i mahmiyye denir (AK, md. 5, 91-120; Mecelle, md. 1271).

5. Arâzî-i Mevât. Kimsenin tasarrufunda olmayan, belli bir köye yahut kasabaya tahsis edilmeyen ve iskân mahallinin en kenar noktasına tahminen 1.5 mil uzaklıkta bulunan boş arazilerdir. Bunun mukabili olarak kendisinden herhangi bir şekilde faydalanılan araziye arâzî-i âmire denir. Arâzî-i mevât ihya edilerek mülk yahut mîrî arazi haline getirilebilirler (AK, md. 1, 103-107; Mecelle, md. 1270-1291).

Arazi Üzerindeki Tasarruf Hakkı. Mülk arazide mâlikler temlikî tasarruf dahil her çeşit tasarruf hakkına sahiptirler. Arazinin rakabesi sahip ve mâliki olan kimseye aittir. Diğer mallar gibi mirasla intikal eder; vakıf, rehin, bağışlama ve şüf'a gibi hükümler geçerli olur. Mülkiyeti nakleden akidler, miras, ihya, iktâ ve benzeri yollarla kazanılabilir. Ancak uzun süreli de olsa mücerret zilyedlik zaman aşımıyla iktisap sebebi olamaz.

Vakıf arazilerin sahih olanlarında mülkiyeti nakleden işlemlerden hiçbiri geçerli değildir. Kamu yararı ve vakfın maslahatının bulunduğu haller bunun dışındadır. Vakıf mallar üzerinde adı geçen tasarrufların dışındakileri yapmaya mütevelli yetkilidir; ancak bu kayıtlı ve sınırlı bir yetkidir. Gayri sahih vakıf arazilerde ise tasarruf şekli mîrî arazi hükümlerine benzer. Ancak arazinin şer'î ve örfî rüsûmâtı ile beraber tasarruf hakkı da vakfedilmişse o takdirde vakıf mütevellisi tasarrufa da yetkilidir. Bu tasarruftan kasıt rakabe üzerinde tasarruf değildir; zira rakabe yine devlete aittir.

Mîrî arazi, rakabesi devlete ait arazi olduğuna göre tasarruf hakkı da devlete

ait olacaktır. Ancak devletin temlikî tasarruf yetkisi de belli şartlarla kayıtlıdır. Diğer tasarruf yetkilerini ise devlet bizzat kendisi kullanıp araziyi işletebileceği gibi ahaliye süresiz kira ve benzeri bir akid ile devir (tefvîz) de edebilir. Devletin mîrî araziyi işletmek üzere onu ahaliye öşür, tasma akçesi ve benzeri adlarla bilinen kira bedeliyle vermesine tefvîz denir. Mîrî arazinin tasarruf hakkını kiralayan ahalinin bu hakkı mücerret bir haktır. Sadece yine devletin belirlediği sınırlar çerçevesinde belli mirasçılarına bedelsiz veya bedelli olarak intikal edebilir. Kiralayan kimse hayatta ise kendisi bu hakkını bedelli yahut bedelsiz olarak başkasına devredebilir ki bu devir işlemine ferâğ denir.

Arâzî-i metrûkede kimsenin tasarruf hakkı yoktur. Bu tür topraklar herkesin faydalandığı arazi olmaları bakımından devletin bunlar üzerindeki yetkisi, egemenlik hakkından doğan bir tanzim ve nezaret yetkisinden ibarettir.

Arâzî-i mevâtta da yine kimsenin tasarruf hakkı yoktur. Sadece devletin iznini almak şartıyla herkesin bu çeşit araziyi ihya etme hakkı vardır.

Arazi Hukukunun Tedvinine Dair Bazı Çalışmalar. Osmanlı hukukunun temelini İslâm hukuku oluşturmaktadır. Arazi konusunda da durum aynıdır. Osmanlılar'a gelinceye kadar İslâm devletleri bu konuda fıkıh kitapları ve "el-ahkâmü's-sultâniyye" türünden eserlerdeki hükümleri uygulamışlardır. Ebû Yûsuf'un Kitâbü'l-Harâc'ı bunun en belirgin örneğidir. Osmanlı hukukunda ise durum biraz farklıdır. Gerçi Osmanlılar'da da mülk arazi, sahih vakıf arazi, metrûk arazi ve mevât arazi konularında yine fıkıh kitapları gayri resmî kurallar hükmündedir. Mecelle (md. 1192-1291) ve arazi kanunnâmesi kısmen bu hükümleri tedvin etmiş bulunmaktadır. Osmanlı padişahlarının ülü'l-emr*in tanzim yetkisine dayanarak düzenledikleri emirler, fermanlar ve kanunlar daha ziyade mîrî ve gayri sahih vakıf arazi ile ilgilidir (AK, md. 2). Bunlar üzerindeki hukukî düzenlemeleri de Tanzimat'tan önce ve sonra olmak üzere ikiye ayırmak gerekir.

Tanzimat'tan önce araziye dair olan eski kanunnâmelerin esaslarını, muhtelif tarihlerde padişaha arzedilen telhis*ler üzerine sâdır olan irâde-i seniyyelere dayanarak Dîvân-ı Hümâyun defterlerine kayıt ve tescil edilen müteferrik hükümler oluşturmaktadır. Bu hükümler, şeyhülislâmlar

tarafından verilen fetvaların eklenmesiyle bazı âlimler ve hukukçular tarafından “kanunnâme” adıyla meydana getirilen özel mecmualarda derlenmiştir. Bunlardan en muteber ve meşhur olanı, Kanûnî Sultan Süleyman zamanında şeyhülislâmlık yapan Ebüssuûd’a atfedilenidir. Sultan III. Ahmed devrinde kaleme alınan ve 11 Zilkade 1117 (24 Şubat 1706) tarihinde padişaha arzedilen kanunnâme-i arâzî de meşhur kanunnâmelerdendir. Ömer Lütfi Barkan muhtelif livâlara ait birçok kanunnâmeyi tapu tahsis defterlerinden çıkararak, XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı Devletinde Ziraî Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları adıyla neşretmiş bulunmaktadır (İstanbul 1943).

Tanzimat’tan sonra çıkarılan ve araziyi ilgilendiren hukukî düzenlemeleri ise şöyle özetleyebiliriz: “Üç sene boz ve hâlî kalan arazinin müstahakk-ı tapu olmasından asâkir-i nizâmiyyenin istisnasına dair” 10 Cemâziyelâhir 1263 (28 Mayıs 1847) tarihli tebliğ resmi; annenin arazisinde erkek ve kız evlâdın intikal hakları konusunda 14 Cemâziyelevvel 1263 tarihli tebliğ resmi; küçüklerin ana babalarından intikal eden araziyi bâliğ olduktan sonra on seneye kadar dava edebileceklerine dair Muharrem 1264 tarihli kanun fıkrası; çocuksuz vefat edenlerin arazilerinde tapu hakkının cereyanı hususunda 23 Rebîülevvel 1265 tarihli irâde-i seniyye; eski kanunnâmelerin özet halinde bir risâle şeklinde hazırlanması isteği üzerine Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey tarafından risâle şeklinde kaleme alınan ve Ahkâm-ı Mer’iyye ve Kanûn-i Sultânî adlarıyla meşhur olan 23 Rebîülevvel 1265 tarihli mecmûa; 11 Receb 1274 tarihli irâde-i seniyye; “vefâen ferâğ” hakkında 9 Ramazan 1274 tarihli nizamnâme; 23 Şevval 1274 tarihli arâzi kanunnâme-i hümâyunu; arazi kanunnâmesini tâdil eden muhtelif kanun maddeleri; arazinin teminat gösterilebileceği hakkında 27 Şâban 1286 ve 23 Ramazan 1286 tarihli nizamnâmeler; 17 Muharrem 1284 tarihli tevsî-i intikal nizamnâmesi ve yine 17 Muharrem 1284 tarihli bilicâreteyn tasarruf olunan musakkafât ve müstegallât-ı vakfiyyenin tevsî-i intikaline dair kanun; 21 Şubat 1328 tarihli emvâl-i gayr-ı menkulenin intikalâtı hakkında kanûn-ı muvakkat ve araziyi dolaylı olarak ilgilendiren muhtelif hukukî düzenlemeler (Serkiz, Tahşiyeli Kavânîn, I, 115 vd.).

Osmanlı arazi rejimi bu devletin temel direklerinden biri olmuştur. Düzenli olduğu devirlerde devlet askerî, malî ve ekonomik bakımdan güçlü olmuş, arazi rejiminin yozlaşıp bozulduğu dönemlerde ise doğrudan arazi rejimiyle

ilgili olan timarlı sipahilik gibi askerî teşkilâtlarla malî ve ekonomik durum da bozulmuştur. Bilhassa XIX. yüzyıl boyunca araziye ilişkin olarak yürürlüğe konan irade, nizamnâme ve kanunnâmelerde yer alan tedbirlerin ana çizgisi, mîrî araziyi özel mülk arazi haline dönüştürme eğilimidir. 1274 (1858) tarihli arazi kanunu ile bu kanunla getirilen tedbirler mülk araziye dönüşüm eğilimini bariz bir şekilde ortaya koymaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "arz" md.; Wensinck, Muʿcem, "arz" md.; BA, TD, nr. 522; Arâzi Kanunnâmesi (AK), md. 1-5, 8 vd., 91-121; TMK, md. 632; Mecmûa-i Kavânîn, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 968, vr. 1ª-11b; Kanûnî Sultan Süleyman Kanûnnâmesi [araziye dair], s. 16-20; Ebû Yûsuf, el-Harâc, s. 30 vd., 6869 vd.; Şâfiî, el-Üm, IV, 103-104, 181, 279; Ebû Ubeyd, el-Emvâl, s. 57 vd., 70 vd., 177 vd.; Tahâvî, Şerhu Meʿâni'l-âsâr, III, 246-251; İbn Kudâme, el-Mugnî, II, 581-583 vd.; Ebüssuûd Efendi, Risâle fî vakfi'l-arâzî, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1152, vr. 156b-157ª; a.mlf., Kanunnâme, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 988, vr. 10ª-b; Dâmad, Mecmaʿu'l-enhur, İstanbul 1893, I, 671; Karakoç Serkiz, Külliyyât-ı Kavânîn, TTK Ktp., dosya 1, Evr. 6092 vd.; a.mlf., Tahşiyeli Kavânîn, İstanbul 1341 r./1343, I, 115 vd., 261-264; Mecelle, md. 1197-1291; Süleyman Sûdî, Defteri Muktesid, İstanbul 1307, I, 45-53; Hâlis Eşref, Külliyyât-ı Şerh-i Kanûn-ı Arâzî, İstanbul 1315, s. 5 vd.; Ali Haydar Efendi (Küçük), Şerh-i Cedîd li-Kanûni'l-Arâzî, İstanbul 1321, md. 1-5 şerhleri; Âtıf Efendi, Kanunnâme-i Arâzî Şerhi, İstanbul 1330; Pakalın, I, 65-79; Halil Cin, Mîrî Arazi ve Bu Arazinin Mülk Haline Dönüşümü, Ankara 1979; Ö. Lütfi Barkan, Türkiye'de Toprak Meselesi, I, İstanbul 1980; Ahmet Akgündüz, Mukayeseli İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyatı, Diyarbakır 1986, s. 679 vd.; Ali Haydar, "Emvâl-i Gayr-ı Menkule", Cerîde-i Adliyye, sy. 86, Ankara 1329 r./1331, s. 4077 vd.; "Arz", Mv.F, III, 112 vd.

Halil Cin

ARAZİ KANUNNÂMESİ

Tanzimat döneminde hazırlanan Osmanlı arazi kanunu.

Osmanlı Devleti'nde topraklar mülk, mîrî, vakıf, mevât ve metrûk arazi olmak üzere başlıca beş bölüme ayrılmıştır. Bunların arasında özellikle mülk ve mîrî topraklar büyük bir yer tutar. Gayri sahih vakıf topraklar da büyük bir yekün teşkil etmekte ise de bunlar esas itibariyle mîrî arazi olduklarından bu arazi içerisinde değerlendirilmektedir. Mülk araziye ait esaslar İslâm hukukunda düzenlenmiş ve fıkıh kitaplarında ele alınmış olduğu için bunların Osmanlı tarihi boyunca ayrıca kanunnâmeler halinde tedvinine ihtiyaç duyulmamıştır. Mîrî arazi ise aslında çıplak mülkiyeti (rakabe*) devlete ait ve bir kira ilişkisi içerisinde kullanımı mutasarrıflara devredilen arazi olduğundan bu arazinin tasarruf şekillerini, devir ve intikal esaslarını düzenleme yetkisi devlete ait olmuştur. Osmanlı tarihi boyunca da bu esaslar münferit fermanlar, hükümler ve kanunlar şeklinde belirlenmiştir (bk. ARAZİ). Tanzimat'tan sonra bu alanda bazı düzenlemeler yapılmıştır (bunlar için bk. Serkiz, I, 116 vd.). Bu düzenlemeleri bir araya getirmek maksadıyla bir kanun hazırlanması düşünülmüş ve 23 Şevval 1274 (6 Haziran 1858) tarihli arazi kanunnâmesi (Kanunnâme-i Arâzî) bu şekilde meydana gelmiştir (metni için bk. Düstûr, Birinci tertip, I, 165 vd.; Serkiz, I, 178-254. Düstûr'da kanunun tarihi 7 Ramazan 1274 olarak verilmekte ise de bu, kanunu hazırlayan komisyonun tasarıyı Meclisi Tanzîmat'a takdim tarihidir. Tasarı 5 Şevval 1274 tarihli bir mazbata ile sadârete, sadâretten de 22 Şevval 1274 tarihli bir arz tezkiresi ile padişaha arzedilmiş ve 23 Şevval 1274'te tasdik edilerek yürürlüğe girmiştir).

Arazi kanunnâmesi, Tanzimat döneminde toprak hukuku esaslarını bir araya getirme çalışmalarının ikincisidir. Daha önce Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey tarafından 23 Rebîülevvel 1265 (16 Şubat 1849) tarihli irâde-i seniyye üzerine arazi hukukunun yürürlükteki esasları el-Ahkâmü'l-mer'iyye fi'l-arâzi'l-emîriyye adlı risâlede bir araya getirilmiştir (İstanbul 1849; metni için bk. Serkiz, I, 130-160). Klasik fetva mecmuaları tarzında kaleme alınmış olan bu risâle bir kanun metninin şekil, yapı ve kullanış kolaylığından uzaktır. Muhtemelen bu risâlenin ihtiyacı karşılamaması ve

bu konuda bazı yeni düzenlemelere gerek görülmesi, bir arazi kanununun hazırlanmasını zaruri kılmıştır. Kanunnâmeyi hazırlamak üzere önce Meclisi Âlî-i Tanzîmat'ta Ahmed Cevdet Paşa'nın başkanlığında Tahsin, Ârif ve Seyyid Mehmed Rüşdü'den kurulu bir heyet teşkil edilmiştir. Heyet Dîvân-ı Hümâyun kaleminde bulunan bütün eski ve yeni arazi kanunlarını, bu konuda verilmiş fetvaları ve ayrıca belirli konularda teker teker alınan irâde-i seniyyeleri esas alarak arazi kanunnâmesini meydana getirmiştir. Kanunnâme dinî-hukukî bakımdan incelenmek üzere şeyhülislâmlığa gönderilmiş, oradan gelen istekler doğrultusunda da bazı değişiklikler yapılmıştır. Daha sonra Meclisi Tanzîmat vasıtasıyla tasdik edilmek üzere padişaha sunulmuş ve tasdiki müteakip yürürlüğe girmiştir. Kanunnâme, arazi hukuku sahasında köklü değişiklikler yapmaktan ziyade beş buçuk asırdır işlenerek ve gelişerek gelen esasları bir metin içerisinde toplayan muhafazakâr ve teknik bir kanundur.

Kanun bir mukaddime (md. 1-7), üç bab ve altı fasıl içerisinde 132 madde ve bir hâtimeden ibarettir. Mîrî araziye ayrılan birinci babın (md. 8-90) birinci faslı tasarruf, ikinci faslı ferâğ, üçüncü faslı intikal, dördüncü faslı da mahlûlâtla ilgilidir. Metrûk ve mevât araziye ait ikinci babın (md. 91-105) birinci faslı metrûk, ikinci faslı mevât araziyi düzenlemektedir. Üçüncü bab (md. 106-132) ise "müteferrikat"a ayrılmıştır. Kanunnâmenin birinci maddesi Osmanlı ülkesindeki toprakları mülk, mîrî, mevkuf, metrûk ve mevât arazi olmak üzere beşe ayırmaktadır. Kanunnâmedeki bölüm ve fasıl başlıklarından anlaşıldığı ve ayrıca kanunda da açıkça belirtildiği üzere (md. 2, 4) mülk arazi ve sahih vakıf arazisine ait esaslar fıkıh kitaplarında yazılı olduğu gerekçesiyle bu kanuna dahil edilmemiştir. İslâm hukukuyla doğrudan ilgili bir sahanın henüz hiç kanunlaştırılmamış bulunması da kanunu hazırlayan heyeti bu konuda çekingen davranmaya zorlamış olmalıdır. Kanunun bu şekilde Osmanlı toprak hukukunun bütünlüğünü korumamış olması bazı hukukçular tarafından tenkit edilmiştir (bk. Velidedeoğlu, Tanzimat I, s. 185; karşı görüş için bk. Barkan, İÜHFM, s. 712).

Kanunnâme Tanzimat döneminde hazırlanan ilk millî kanunlardan biri ve hatta -1840 ve 1851 tarihli, şekil ve muhteva bakımından hayli eksik ceza kanunnâmeleri dikkate alınmazsa-birincisidir. Arazi hukuku sahasında birtakım yenilikleri de beraberinde getiren kanunnâme, ayrıca gerek şekli

gerekse dili ve kanun tekniği bakımından bu dönemde hazırlanan kanunların en dikkate değer olanlarından biridir. Önce intikal ve tapu hakkı sahipleriyle ilgili sınırı genişletmiş, intikal hakkı sahiplerini üçe (md. 54-55), tapu hakkı sahiplerini dokuza (md. 59) çıkarmıştır. Daha sonra kabul edilen 17 Muharrem 1284 (21 Mayıs 1867) tarihli bir nizamnâme ile (metni için bk. Düstûr, Birinci tertip, I, 223) intikal hakkı sahipleri sekize yükseltilmiş, tapu hakkı sahipleri üçe indirilmiştir. Böylece mîrî arazi, intikal bakımından mülk araziye yaklaştırılmıştır. Kanunnâmede ferdî tasarrufun esas olması (md. 8), fiilî ve hukukî tasarruf sınırının genişletilmesi (md. 8-35) ve bu arada mîrî arazinin borca mukabil vefâen ferâğına izin verilmesi (md. 116) gibi hükümlerle mutasarrıfın mîrî arazideki tasarruf alanı da genişletilmiştir. Kanunnâme ayrıca dirlik* sisteminin kaldırılmasından sonra muhassıl* ve mültezim*lere terkedilen arazinin idaresini ve kanunî işlemlerini yapma yetkisini resmî memurlara vermiştir (md. 36 vd.). Sonuç olarak kanunnâmenin hazırlandığı dönemde büyük bir boşluğu doldurduğu ve dönemin orijinal kanunlarından biri olduğu söylenebilir. Bunda da en önemli pay, şüphesiz komisyon başkanı olarak Cevdet Paşa'nındır. Kanun hazırlandığı dönemde de beğenilmiş ve Tanzimat Meclisi'nin teklifi üzerine bunu hazırlayan heyet padişah tarafından taltif edilmiştir.

Kanunnâme çeşitli değişikliklerle Cumhuriyet'e kadar yürürlükte kalmıştır. Hatta medenî kanunla çatışmayan hükümlerin Cumhuriyet döneminde de yürürlükte olduğu bazı hukukçular tarafından ileri sürülmüştür (bk. Cin, s. 479 vd.). Arazi kanunnâmesi üzerine Hâlis Eşref, Âtıf Bey, Ali Haydar, Ebü'l-Ulâ Mardin ve Hüseyin Hüsnü tarafından şerhler yazılmıştır (bk. Özege, I, 66-67; IV, 1645, 1647).

BİBLİYOGRAFYA

Düstûr, Birinci tertip, İstanbul 1289, I, 165-199, 223; Cevdet, Tezâkir, IV, 73-74; a.mlf., Ma'rûzât, s. 46, 214; Hâlis Eşref, Külliyât-ı Şerh-i Kanûn-i Arâzî, İstanbul 1315, s. 32-35; Âtıf Bey, Kanûnnâme-i Arâzî Şerhi, İstanbul

1330, s. 2-7; Hıfzı Veldet [Velidedeoğlu], “Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat”, Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 139-209; Ömer Lütfi Barkan, “Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) Tarihli Arazi Kanunnâmesi”, a.e., s. 321-421; a.mlf., “Eser Tenkit ve Tahlilleri”, İÜHFM (1941), s. 712; Karakoç Serkiz, Tahşiyeli Kavânîn, İstanbul 1339 r./1341, I, 113-364; Ebü’l-Ulâ Mardin, Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa, İstanbul 1946, s. 49-50; Özege, Katalog, I, 66-67; IV, 1645, 1647; Halil Cin, Osmanlı Toprak Düzeni ve Bu Düzenin Bozulması, Ankara 1978, s. 19-24, 478-479 vd.; M. Akif Aydın, “Bir Hukukçu Olarak Ahmed Cevdet Paşa”, Ahmed Cevdet Paşa Semineri, İstanbul 1986, s. 21-39.

Mehmet Âkif Aydın

ARBEDE

عربده

Kurbiyet makamında bulunan sâlikin ilâhî aşkla kendinden geçerek Hakk'a serzenişte bulunması.

"Huysuzluk, geçimsizlik, kavga" anlamında Arapça bir kelime olan arbede, daha çok sarhoş bir kimsenin işret meclisine katılanlarla veya başka insanlarla kavga çıkarması, huysuzluk etmesi mânasında kullanılır. Bu son anlamı dolayısıyla bazı mutasavvıflar arbede kelimesinin, Allah'a yakınlığın verdiği dostluk sevincini yudumlayarak sevgi sarhoşu olan sâlikin bu haldeyken bazı sıkıntılarla karşılaşması durumunda Allah'a naz etmesi, O'nunla çekişmesi anlamında tasavvufî bir terim olarak kullanmışlardır. Baklî, arbedenin "Sekr halinde rubûbiyyetin rubûbiyyetle çekişmesidir" şeklinde tarif edildiğini belirtir. Arbede makamındaki sâlik, "Hakk'ın savlet libasına bürünerek yine Hakk'a karşı huysuzluk eder" (Meşrebü'l-ervâh, s. 181); Allah da başkasından sâdır olmasına rızâ göstermediği bu tür davranışların onun tarafından yapılmasını hoş karşılar. Nitekim Hz. Mûsâ'nın sıkıntılı bir zamanda sarfettiği söz (bk. el-A'râf 7/155), Hz. İbrâhim'in Lût kavmi konusunda âdeta Allah ile çekişmesi (bk. Lût 11/74), sûfîlere göre Allah dostlarının arbedelerine dair Kur'an'da yer alan örneklerdir.

Arbede, Allah'ın yakınlığını kazanmış ve bast*, üns*, sekr* gibi fevkalâde hallerle kendinden geçmiş sâlikin O'na karşı bir tür naz makamı olduğu için buna dilâl de (naz) denilmiştir. Yûnus Emre'nin, "Ya ilâhî, ger suâl itsen bana" mısraı ile başlayan münâcâtı, "üns-billâh"tan kaynaklanan arbedenin Türk şiirindeki en güzel ifadeleridir.

Bazı Bektaşî şairleri tasavvufî aşk ve coşkudan kaynaklanmayan, tasavvuf âdâbının sınırlarını aşarak Hak ile istihzaya kadar varan oldukça lâubali arbedeler yazmışlardır. Bu şiirleri sûfîlerin ince ve nükteli bir serzeniş ifade eden arbedelerinden ayırmak bazı hallerde kolay olmasa bile büsbütün imkânsız da değildir. Arbedeler oldukça serbest ve samimi bir dille

terennüm edildiğinden zâhir ulemâsı bu tür ifadeleri genellikle doğru bulmamış, edebe aykırı kabul ederek reddetmiştir. Arbede acz içinde kıvranan insanın isyanı, çaresizlikten bunalan kimselerin mutlak kudret ve tek hikmet sahibi rablerine karşı sitem ve serzenişleridir; inançsızlığın değil, tam tersine güçlü ve sarsılmaz imanın Allah’ı yanı başında hissettiren kurbiyetin eseridir. Mehmed Âkif, “Yâ rab, bu uğursuz gecenin yok mu sabahı!”; “İlâhî, emrinin âvâre bir mahkûmudur âlem!”; “Ağzım kurusun, yok musun ey adl-i ilâhî!” mısralarıyla arbedenin yeni ve güzel örneklerini vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ca‘fer Seccâdî, Ferheng, “dilâl” md.; Ebû Tâlib el-Mekkî, Kutü’l-kulûb, Kahire 1961, II, 107-109; Gazzâlî, İhyâ, IV, 331; Baklî, Meşrebü’l-ervâh, s. 181.

Süleyman Uludağ

ARBERRY, Arthur John

(ö. 1905-1969)

İngiliz şarkiyat âlimi.

İngiltere'de Portsmouth şehrinde doğdu, daha küçükken anne ve babasından edebiyat zevki alan Arberry, 1924'te Cambridge Pembroke Koleji'nin Eski Yunan ve Latin Edebiyatı Bölümü'ne girdi; gösterdiği başarı üzerine Arapça ve Farsça öğrenmeye yöneltildi. 1927 yılında Arapça öğrencisi iken R. A. Nicholson ile tanışıp onun öğrencisi ve en yakın dostu oldu; tasavvufa merak duyması da Nicholson'ın tesiriyle başlamıştır.

1932'de Kahire Üniversitesi'nin Eski Yunan ve Latin Edebiyatları Bölümü başkanlığını üstlendi. Bu arada Filistin, Lübnan ve Suriye'ye gidip yapacağı çalışmalar için malzeme topladı. 1934'te C. A. Storey'den boşalan Londra India Office Kütüphanesi'nde vazife aldı. Âlim bir kütüphaneci olarak buradaki verimli çalışmalarına devam ederken 1939'da Savunma Bakanlığı'nın Liverpool'daki Posta Sansür Dairesi'ne ve altı ay sonra da Londra'da Enformasyon Bakanlığı'nda bir göreve tayin edildi. Bu sıralarda Arberry'nin Doğu'yu Batı'ya tanıtma işini hayatının sonuna kadar bir vazife edinmeye karar verdiği anlaşılmaktadır. Nitekim son görevi sırasında topladığı bol malzemeye dayanarak İslâmiyet'le ilgili çok sayıda kitap hazırladı. Bu hususta kendisi şöyle demektedir: "Doğu ve Doğu halkı hakkındaki gerçek, Batılı'nın zihnine yerleştirilmeden önce, bir yığın saçmalıklar, yanlış anlamalar ve kasıtlı yalanların ortadan kaldırılması gerekir. Bu temize çıkarma işlemini yerine getirmek vicdan sahibi bir şarkiyatçının vazifesinin bir parçasıdır. Ancak bu araştırmacı hiçbir zaman bunun kolay ve mükâfatı bol bir iş olduğunu zannetmemelidir." Arberry'nin bu hususta gösterdiği şahsî gayreti ortaya koyan doksan civarında kitap ile yetmişten fazla makale ve çeşitli neşriyatı bulunmaktadır. 1944'te V. F. Minorsky'nin emekliye ayrılması üzerine The School of Oriental and African Studies'e Farsça profesörü olarak tayin edildi, iki yıl sonra da aynı yerde Arapça Kürsüsü ve Ortadoğu Bölümü başkanlığına getirildi; ancak 1947'de Cambridge'te C. A. Storey'den boşalan kürsüye geçmesi sebebiyle

burada kısa süre kaldı. 1950 yılı başlarında Kur'an'ın yeni bir tercümesini yapma görevini üstlendi ve bu büyük görevi yerine getirmeye çalışırken çektiği zahmet sebebiyle esasen pek düzenli olmayan sağlığı tamamen bozuldu. Bir ara Malta'ya dinlenmeye gitti; dinlenirken de adanın çeşitli resimlerini yaptı. 1960 yılında Cambridge'te Ortadoğu'nun modern sosyal ve politik gelişmeleri ile ilgilenen ve şimdi Faculty of Oriental Studies ile birleştirilmiş olan Middle East Centre'ı kurup ilk başkanı oldu. 1961'de Cambridge'te tavsiyesinin benimsenmesi üzerine Türkçe öğretimini başlattı; aynı şeyi Urdu dili için de yapmak istedi, ancak bu isteğini gerçekleştiremedi. Bunlardan başka Kahire ve Şam'daki Arap Dili akademilerinin ve İran Dili Akademisi'nin muhabir üyeliğini, UNESCO'nun tercüme komitesi ile Tahran'daki İngiliz-Fars Tetkikleri Enstitüsü'nün ikinci başkanlıklarını yaptı. Ayrıca kendisine birçok akademik unvan ve liyakat nişanı da verilmiştir. 1949'da İngiliz Akademisi'ne üye seçildi; Malta Üniversitesi kendisine 1963'te fahrî doktor unvanı verdi; 1964'te İran Şahı Rızâ Pehlevî onu en üst dereceden "nişân-ı dâniş" ile taltif etti.

Tefsir, hadis, tasavvuf, dil ve edebiyat başta olmak üzere çeşitli konularda eser vermiş olan Arberry en çok, manzum bir eseri yine manzum olarak tercüme etme yönüyle tanınmıştır. Çocukluğundan beri klasik edebiyatla meşgul olması ona nazım zevki kazandırmıştı. Neşredilmiş eserlerinin çokluğuna rağmen el yazısının ancak kendisi tarafından çözülebileceğini ifade edip onları bizzat daktilo eden, daima utangaç ve çekingen davranan, fertleri birbirlerine bağlı aile hayatını seven bir ilim adamıydı. Kitaplarından ve çalışmalarından alıkoyacağı için seyahatten çekinirdi; buna karşılık da çeşitli İslâm ülkelerinden birçok genç araştırmacı onun pek çok alandaki geniş bilgisinden faydalanmak için Cambridge'e akın ederlerdi.

Eserleri. Çok sayıdaki eserlerinden belli başlılarını telif, tercüme, neşir ve kataloglar olarak dört grupta toplamak mümkündür:

Telifler. An Introduction to the History of Sufism (London 1942); British Contributions to Persian Studies (London 1942); British Orientalists (London 1943); Sufism (London 1950); Revelation and Reason in Islam (London 1957); Classical Persian Literature (London 1958); The Legacy of

Persia (Oxford 1953; Arapça tercümesi Türâsü Fâris, Kahire 1959); Arabic Poetry (London 1965).

Tercümeler. Majnun Layla (Kahire 1933, Ahmed Şevki'nin Mecnûn ve Leylâ'sının İngilizce'ye manzum tercümesi); The Mawagif and Mukhatabat of al-Niffarī (London 1935, Nifferî'nin Kitâbü'l-Mevâkıf ve Kitâbü'l-Muhâtabât'ının tercümesi); The Doctrine of the Sufis (Cambridge 1935, Kelâbâzî'nin Kitâbü't-Taʿarruf'unun tercümesi); The Tulip of Sinai (Lahore 1947, İkbâl'in Sînâ Lale'sinin tercümesi); Persian Psalms (Lahore 1948, İkbâl'in Zebûr-i ʿAcem'inin tercümesi); The Rubaiyat of Jalal al-Din Rumi (London 1949); The Rubaiyat of Omar Khayyam (London 1951, 1952); Modern Arabic Poetry (London 1950, İngilizce manzum tercüme); The Ring of the Dove (London 1953, İbn Hazm'in Tavku'l-hamâme'sinin tercümesi); The Mysteries of Selflessness (London 1953, İkbâl'den tasavvufî şiirler); The Holy Koran (London 1953, bir mukaddime ve Kur'an'dan bazı sûrelerin tercümeleri); The Koran Interpreted (I-II, London 1955, Kur'an'ın tamamının İngilizce tercümesi). Bir önceki eserde Kur'an'ın Batı'da dikkatleri fazla çekmemesinin başlıca sebebi olarak mevcut tercümelerin yetersizliği ve orijinal metnin belâgat ve estetiğini yansıtmamalarını gösteren Arberry, yıllarca süren titiz bir çalışmayla bu tercümeyi yaptırmıştır. 1955'te New York'ta tek ciltlik bir neşri de yapılan bu eser 1964'te Oxford University Press'in World Classics adlı serisine dahil edilmiş ve 1964-1983 yılları arasında Amerika ve İngiltere'de dokuz baskısı yapılmıştır. The Seven Odes (Edinburgh 1957, yedi muallaka şairinden tercümeler); Tales from the Mesnevî (Londra 1961-1963, Mevlânâ'dan hikâyeler); Mystical Poems of Rumi (Chicago 1968, Mevlânâ'dan tasavvufî şiirler); Complaint and Answer (Lahore, ts., İkbâl'in şiirlerinin İngilizce'ye manzum tercümesi).

Neşirler. Nifferî, Kitâbü'l-Mevâkıf ve Kitâbü'l-Muhâtabât (Kahire 1934); Kelâbâzî, Kitâbü't-Taʿarruf (Kahire 1934); Specimens of Arabic and Persian Palaeography (London 1939); Tirmizî, Kitâbü'r-Riyâza (Kahire 1947); Religion in the Middle East (I-II, Cambridge 1969).

Kataloglar. Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office (II/2 Sufism and ethics, Oxford 1936); Catalogue of the Library of the India Office (II/6 Persian books, Londra 1937); A Second

Supplementary Handlist of the Muhammadan Manuscripts in the University and Colleges of Cambridge (Cambridge 1952); A Handlist of the Arabic Manuscripts in the Chester Beatty Library (I-VII, Dublin 1955-1964); A Catalogue of the Persian Manuscripts and Miniatures in the Chester Beatty Library (Dublin 1959-1962); The Koran Illuminated. A Handlist of the Korans in the Chester Beatty Library (Dublin 1967).

BİBLİYOGRAFYA

Necib el-Akīkī, el-Müsteşrikūn, Kahire 1980, II, 136-138; Abdurrahman Bedevî, Mevsûâtü'l-müsteşrikīn, Beyrut 1984, s. 5-8; S. A. Skilliter, "Arthur John Arberry", BSOAS, XXXIII (1970), s. 364-367; R. B. Serjeant, "Professor Arthur John Arberry", JRAS, sy. 1 (1970), s. 96-98; G. M. Wickons, "Arthur John Arberry", Proceedings of the British Academy, sy. 58, London 1972, s. 355-366; Mofakhar Hussain Khan, "English Translations of the Holy Qur'an: A Bio-bibliographic Study", IQ, XXX/2 (1986), s. 87-88; E. P. Elwell-Sutton, "Arberry", EIr., II, 278-279.

Tevfik Rüştü Topuzoğlu

ARCHIVES ASIATIQUES

İstanbul'da, belli başlı İslâm ülkeleri hakkında her türlü incelemeleri yayımlamak üzere hazırlanan Fransızca dergi.

S. Ximenez tarafından idare edilen ve her ayın 15'i ile 30'unda çıkacağı bildirilen derginin ilk sayısı 15 Ocak 1912'de yayımlanmıştır. Derginin kapağında "Recueil d'études, notices, documents et rapports concernant l'Anatolie, la Syrie, la Palestine et la Chaldée, l'Arabie, la Perse, le Turkestan, l'Afganistan et l'Inde Britannique" (Anadolu, Suriye, Filistin, Kalde [Mezopotamya], Arabistan, İran, Türkistan, Afganistan ve Hind'e dair notlar, belgeler ve raporlar külliyatı) kaydı yer almaktadır. 16.5x24.5 cm. ölçüsünde kırk sekiz sayfalık fasiküller halinde Beyoğlu'nda F. Loeffler Basımevi'nde basılan derginin iç kapağında, dergi idarehanesinde aynı zamanda bir bilgi verme merkezi de kurulduğu haber verilmektedir. Abonelere ücretsiz faydalanma imkânı sağlayacak olan bu servis, başlıkta adı geçen memleketler ve yerler hakkında ilmî, tarihî ve iktisadî bilgileri vereceğini ilân etmektedir. Yine bu ilânda, bürolarında muntazam düzenlenmiş dosyalarda günü gününe tamamlanmış olarak tarihçiler, arkeologlar, jeologlar, mühendisler, ziraatçılar, mimarlar, haritacılar, turistler, tüccarlar, sanayiciler, kamu inşaatçıları ve madenciler gibi çeşitli meslek erbabının sorularını cevaplayacak bilgilerin toplandığı da ifade edilmiştir. Bu kadar geniş bir sahada faaliyet göstermek iddiasında olan derginin 1912 yılında ancak 4. sayıya kadar ayda iki defa çıkabildiği, 5. sayıdan itibaren her fasikülün çift sayı numarası aldığı görülmektedir.

Tam bir koleksiyonuna rastlanamayan derginin yayın süresinin 1912 yılını aştığı sanılmamaktadır. Derginin müdürü olan S. Ximenez, L'Asie Mineure en ruines adlı Paris'te basılmış bir kitabın da yazarıdır. Derginin içindeki makalelerin hemen hepsi yabancı yazarların kaleminden çıkmıştır. Özel kütüphanemizde bulunan 1-10. sayılarda Mezopotamya'da yapılan bayındırlık işleri, bir hac seyahatinin hikâyesi, Yezîdîler, Hindistan'da üniversiteler, Anadolu'da petrol, Bahâîlik, Bağdat demiryolu, Arabistan, İran demiryolu, Bâbülmendep, Türk-İran sınırı, Basra vilâyeti, Moka'da (Yemen) görülenler, Hindistan'da İslâmiyet, İran'ın güneyinde yollar,

Bâbil'in kalkınışı (Hindiye Barajı), Kaçar sülâlesi, Aden, Suriye vilâyetleri, Mâzenderan, kelekle Dicle'de seyahat, Bağdat-Basra demiryolu, Mûsevî İspanyolcası'nda Türkçe, Anadolu'da keçi çeşitleri, Mezopotamya'da sulama ve Ölüdeniz konularında kaleme alınan makaleler bulunmaktadır. Derginin her sayısının sonunda haberlere ayrılmış küçük bir bölüm de yer almaktadır. Irak'taki sulama işlerine dair birkaç makale Reşid Hayri Bey tarafından yazılmış olup kısa bir kitap tenkidi ise yüzbaşı Hüsnü Bey imzasını taşımaktadır. Türk oldukları tahmin edilen bu müelliflerin dışında Emîr Tâlibzâde Abdülkerim Paşa, Muhammed Câfer, Mirza Muhammed Cevad Kazi, Ahmed Zeki Paşa gibi Mısır, İran ve Hintli bazı müslüman yazarların imzalarına da rastlanmaktadır.

Derginin içinde Osmanlı Devleti'nin son yıllarında bilhassa Suriye-Irak ve Arabistan bölgelerine dair oldukça dikkate değer bilgiler bulunmakla beraber, bazı yazı ve kısa haberlerde Osmanlı Devleti ile Türkler'e ve Osmanlı idarecilerine karşı düşmanca görüşlere de yer verildiği dikkati çekmektedir.

Archives Asiatiques'in bazı eksik koleksiyonları şu kütüphanelerde bulunmaktadır: Atatürk Kitaplığı (Belediye Ktp., 15 Mart sayısı dışında 1912 yılına ait 15 Ocak-30 Haziran sayıları), İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi (1912 yılı sayıları), Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi (1912 yılı Temmuz-Ağustos sayıları), Paris Ecole des Langues Orientales kütüphanesi (yalnız 2, 5-8, 11-12. sayıları).

BİBLİYOGRAFYA

G. Groc # İ. Çağlar, La Presse Française de Turquie de 1795 à nos Jours, histoire et catalogue, İstanbul, ts. [1985 ?], s. 66-67 (derginin çeşitli kütüphanelerde bulunan sayıları hakkında).

Semavi Eyice

ARDAHAN

Doğu Anadolu’da Kars iline bağlı ilçe merkezi.

Kura ırmağının her iki yakasında, deniz seviyesinden 1860 m. yüksekte kurulmuştur. Şehrin daha büyük kısmı ve resmî daireler Kura’nın sağ yakasında bulunur. Bu kesim, Kura ırmağına sağdan karışan Alabalık deresi çevresinde gelişmiştir.

Tarihi oldukça eskilere dayanan Ardahan’ın kalesinde yapılan kazılarda elde edilen değişik medeniyetlere ait kalıntılar, yörede ilk Tunç çağından itibaren bir yerleşmenin varlığını ve bölgenin çeşitli krallıkların hâkimiyetlerine girdiğini göstermektedir. Bunlardan Urartu, Pers ve Araks krallıklarının hâkimiyeti önemlidir. Kars ve yöresiyle birlikte Ardahan’ın İslâm akınlarına hedef olması ise 642 tarihlerine rastlar. Bununla beraber yöreye ilk Türk akınları 1053 yılından itibaren Kutalmış idaresinde başlamıştır. Ancak Kars yöresinin fethi önce 1054’te Tuğrul Bey, 1058 yılında ise Çağrı Bey’in oğlu Yâkutî Bey tarafından gerçekleştirilmiş, fakat bu sırada Kars ve Ani kaleleri ele geçirilememiştir. Bunlardan Ani 1064’te, Kars ise 1067 yılında Alparslan tarafından zaptedilmiştir. Ardahan’ın da bu tarihlerde Türkler’in eline geçtiği tahmin edilmektedir. Bölge Selçuklular’dan sonra kısa bir süre Gürcü prenslerinin, Moğollar’ın, İlhanlılar’ın, Karakoyunlular’ın ve Akkoyunlular’ın hâkimiyet sahası içine girmiştir. Evliya Çelebi’ye göre ise I. Selim zamanında Osmanlı topraklarına katılmıştır. Osmanlı idaresinde bazan Erzurum eyaleti, bazan da yeni kurulmuş olan Çıldır eyaletine bağlanan Ardahan Kalesi 1549 yılında tamir edilmiştir. 1568-1574 yılları arasında Erzurum vilâyeti dahilinde bir sancak merkezi olan Ardahan, Livâ-i Ardahan-ı Kûçek ve Livâ-i Ardahan diye iki livâ halinde görülmektedir (BA, MAD, nr. 563, s. 154, 173). 1578’de Çıldır’ın fethiyle kurulan Çıldır eyaletine dahil edilen Ardahan, 1578-1588 arasında Erzurum eyaleti sancaklarından biri olarak kaydedilmektedir (BA, KK, nr. 262). Ardahan 1609’da yeniden Çıldır eyaletine, 1632-1641 tarihlerinde ise eyalet halinde teşkilâtlandırılan Kars’a bağlanmıştır (BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 6095). Aynı şekilde 1635’te de Kars eyaleti dahilinde Livâ-i Ardahan-ı Kûçek şeklinde gösterilmiş, Ardahan-ı

Büzürg'ün ise Çıldır'a bağlı olduğu kaydedilmiştir. XVIII. yüzyılda ise (1777-1787) Çıldır'a bağlı sancak merkezi olarak görülmektedir (BA, MAD, nr. 9550).

XIX. yüzyıl başlarından itibaren Rus tehdidi altına giren ve elviye-i selâse olarak bilinen Kars, Ardahan ve Batum, 1828, 1855 ve son olarak da 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşı sonrasında Rus idaresine girmiştir. Bu son işgal devresinde Ruslar'ın kolonizasyon çalışmaları yüzünden bölgeden sayıları 100.000'e varan bir nüfus Erzurum tarafına göç etmek zorunda kalmıştır. Ancak 1900 yıllarından itibaren Rus işgaline karşı bir teşkilât kurulmuş ve bu teşkilât elviye-i selâse içinde faaliyetlerini sürdürmüştür. I. Dünya Savaşı sırasında Osmanlı ordusunun Rusya'ya karşı harekâtı bu teşkilât tarafından içten desteklenmiş, Gürcü ve Ermeni çeteleriyle yapılan mücadeleler sonunda 23 Şubat 1921'de Artvin'le birlikte Ardahan sancağı da kurtarılmıştır. Cumhuriyet'in ilk yıllarında vilâyet merkezi olan Ardahan 1926'da Kars iline bağlanmıştır.

XIX. yüzyıla kadar bir sancak merkezi olarak önemini koruyan Ardahan'ın bilhassa bir sınır şehri olması, önemini daha da arttırmıştır. Evliya Çelebi'nin bildirdiğine göre kare biçiminde ve üç kapısı bulunan yalçın bir kaya üzerinde yetmiş iki kuleye sahip olan Ardahan Kalesi, Rus ve İran savaşları sırasında önemli rol oynamıştır. 1828'den 1830'a kadar Rus işgalinde kalan Ardahan'ın 1831 Osmanlı nüfus sayımında müstakil olarak nüfusu belirtilmemekte, tâbi bulunduğu Çıldır eyaletinin nüfusu verilmektedir. Buna göre Çıldır eyaletinde 73.473 müslüman, 4887'si Ermeni olmak üzere 9150 gayri müslim erkek nüfus bulunmaktaydı. 1288'deki (1871) Erzurum Vilâyeti Salnâmesi'nde ise Ardahan kazasında 6786 müslüman erkek nüfusa karşılık hiç hıristiyan nüfus kaydedilmemiştir. Aynı salnâmeye göre kazanın 110 köyü, bir medresesi, otuz sıbyan okulu, elli dokuz camii, bir hanı, dört hamamı ve 155 dükkânı bulunmaktaydı. 1294'teki (1877) Erzurum Vilâyeti Salnâmesi'ne göre ise Çıldır sancağı içinde yer alan Ardahan kazası 5000 müslüman erkek nüfusa sahipti. Rus işgali üzerine meydana gelen göç hareketleri yüzünden şehrin Türk nüfusu oldukça azalmış ve 2000'e kadar düşmüştür. 1921'de kurtuluşundan sonra şehrin 1927 sayımına göre 2397 olarak tesbit edilen nüfusu 1950'de 4789 olmuş, 1970'te 13.339'a, 1985'te de 16.895'e ulaşmıştır. Kuzeyde Hanak, doğuda Çıldır ve Susuz, güneyde Göle ilçeleriyle, batıda da Artvin iliyle

komşu olan Ardahan ilçesi, merkez bucağından başka Hasköy ve Yalnızçam bucaklarına ayrılmıştır. Altmış köyü bulunan ilçenin yüzölçümü 1241 km² olup toplam nüfusu 1985 sayımına göre 61.372, nüfus yoğunluğu ise 49 idi. En önemli tarihî eseri Ardahan Kalesi'dir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 563, s. 154, 173; BA, MAD, nr. 9550; BA, KK, nr. 262; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 6095; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 322, 326; Mir'ât-ı Hakîkat, s. 335-339; Erzurum Vilâyeti Salnâmesi (1288), s. 144, 150; a.e. (1294); Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 58-59; Kamûsü'l-a'lâm, I, 111; Enver Ziya Karal, Osmanlı İmparatorluğu'nda İlk Nüfus Sayımı 1831, Ankara 1943, s. 178-180; M. Halil Yınanç, Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri I: Anadolu'nun Fethi, İstanbul 1944, s. 49-53, 58, 63; Kâzım Karabekir, İstiklâl Harbimiz, İstanbul 1969, s. 865-866; G. Jaschke, "Die Elviye-i Selâse, Kars, Ardahan, Batum", WI, XVIII/1-2 (1977), s. 27 vd.; Timar Sistemi Hakkında Bir Risâle (nşr. İlhan Şahin), TD, sy. 32 (1979), s. 917-918.

Yusuf Halaçoğlu

A‘REC, Abdurrahman b. Hürmüz

عبد الرحمن بن هرمز الأعرج

Ebû Dâvûd Abdurrahmân b. Hürmüz el-A‘rec elMedenî (ö. 117/735)

Muhaddis ve mukrî* bir tâbiî.

Rebîa b. Hâris b. Abdülmuttalib’in (veya oğlu Muhammed’in) mevlâ*sı olan A‘rec, başta Ebû Hüreyre olmak üzere Abdullah b. Abbas, Muhammed b. Mesleme, Ebû Saîd el-Hudrî ve Abdullah b. Buhayne gibi birçok sahâbîden hadis rivayet etti. Kendisinden de Zührî, Ebü’z-Zinâd, Sâlih b. Keysân ve Abdullah b. Lehîa gibi muhaddisler rivayette bulundular. Mushaf yazmakla da meşgul olan A‘rec, Ebû Hüreyre, İbn Abbas ve Abdullah b. Ayyâş’tan arz* usulüyle kıraat tahsil etti. Yedi kıraat imamından Medine’nin meşhur kıraat âlimi Nâfi‘ b. Abdurrahman b. Ebû Nuaym’a da aynı yolla kıraat okuttu. Arap dili ve ensâb* konusunda sayılı âlimlerden biriydi. Arapça ile ilgili kaideleri ilk defa ortaya koyanın A‘rec olduğu da ileri sürülmüştür.

Çok hadis rivayet etmesiyle tanınan ve rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer alan güvenilir muhaddis A‘rec ömrünün sonlarında Mısır’a hicret etti. Murâbıt (bk. RİBÂT) olarak yaşadığı İskenderiye’de seksen yaşlarında vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakāt, V, 283-284; Zehebî, A῾lâmü’n-nübelâ᾿, V, 69-70; a.mlf., Tezkiretü’l-huffâz, I, 97; a.mlf., Marifetü’l-kurrâ᾿ (Beşşâr), I, 77-78; İbnü’l-Cezerî, Gayetü’n-nihâye, I, 381; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, VI, 290-291.

Abdullah Aydınlı

A‘REC, Humeyd b. Kays

حميد بن قيس الأعرج

Ebû Safvân Humeyd b. Kays el-A‘rec el-Mekkî (ö. 130/747-48)

Mekkeli kıraat âlimi ve muhaddis.

Babası Kays, Zübeyr b. Avvâm’ın mevâlî*sinden olduğu için, onun mensup bulunduğu kabileden dolayı Esedî nisbesiyle de anılır. Kıraat ilmini Mücâhid b. Cebr’den öğrenerek bu kıraati ona üç defa arzetmiş ve hayatı boyunca sadece Mücâhid’in kıraatini okutup rivayet etmiştir. Bu sahada yetiştirdiği en meşhur talebeleri Süfyân b. Uyeyne ile yedi kıraat imamlarından Ebû Amr b. Alâ’dır. Her ikisi de kıraati ondan arz* yoluyla almışlardır. Süfyân b. Uyeyne’nin söylediğine göre Mekkeliler’in içinde İbn Kesîr ile A‘rec’den daha iyi Kur’an bilen yoktu. Hadis tahsil ettiği hocaları arasında Zührî, Muhammed b. İbrâhim et-Teymî, Amr b. Şuayb ve Muhammed b. Münkedir gibi muhaddisler; hadis okuttuğu talebeleri arasında da Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes, Ca‘fer es-Sâdık ve Ma‘mer b. Râşid gibi meşhur âlimler vardır. Rivayetleri Kütüb-i Sitte’de mevcut olup meşhur hadis tenkitçileri tarafından güvenilir bir muhaddis olarak tanıtılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakāt, V, 486; el-Cerh ve’t-taʿdîl, III, 227-228; İbn Adî, el-Kâmil, II, 686-687; Zehebî, Marifetü’l-kurrâʾ (Beşşâr), I, 9798; İbnü’l-Cezerî, Gayetü’n-nihâye, I, 265; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, III, 46-47.

İsmail Karaçam

A’REC, Nizâmeddin

(bk. NİZÂMEDDİN en-NÎSÂBÛRÎ)

AREFE

عرفة

Kurban bayramından bir önceki güne verilen ad.

Arefe haccın en önemli farzı olan vakfe*nin yapıldığı yerin (Arafat) diğer adıdır. Vakfe, kurban bayramının bir gün öncesi olan zilhicce ayının dokuzuncu günü burada yapıldığından bu güne yevmü arefe (arefe günü) veya Türkçe'de kısaca arefe (arife) denilmiştir.

Arefe günü, haccın temel rüknü olan vakfenin o gün yapılması sebebiyle büyük önem taşımaktadır. Bu günün önemine, faziletli ve makbul duanın o gün yapılan dua olduğuna dair hadisler vardır (bk. Şevkânî, IV, 70; Muhibbüddin et-Taberî, s. 392). Vakfe, arefe günü zeval vaktinden kurban bayramının birinci günü fecrin doğuşuna kadar olan süre içinde yapılır (geniş bilgi için bk. VAKFE). O gün vakfenin dışında yapılması gereken başka önemli hususlar da vardır. Hacıların terviye* günü (8 Zilhicce) Mekke'den Mina'ya gidip orada geceledikten sonra arefe günü sabah namazını Mina'da kılarak güneşin doğuşunu takiben Arafat'a çıkmaları, zeval vaktinden sonra orada gusletmeleri, öğle ve ikindi namazlarını öğle vaktinde birlikte kılmaları (bk. CEM'), zamanlarını tekbir, tehlil, telbiye, salâtü selâm ve dua ile geçirmeleri ve akşam güneşin batmasıyla birlikte Müzdelife'ye doğru yola çıkmaları sünnettir. Hz. Peygamber'den arefe günü oruç tutmanın faziletine dair hadis rivayet edildiği gibi, Arafat'ta oruç tutmanın menedildiğine ve kendisinin orada oruç tutmadığına dair hadisler de vardır. Buna göre, hacıların zayıf düşerek asıl görevlerini aksatmalarına yol açacağı için arefe günü oruç tutmaları mekruh, hacca gitmeyenlerin aynı gün oruç tutması ise müstehap kabul edilmiştir (Şevkânî, IV, 267-269; el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 229). Ayrıca kurban bayramının dördüncü günü ikindi namazına kadar her farz namazın ardından okunan teşrik* tekbirlerine de arefe günü sabah namazından sonra başlanır. Diğer taraftan, Hanefîler'e göre arefe ve daha sonraki dört gün içinde umre yapmak, diğer hac vazifelerini aksatabileceği için tahrîmen mekruh sayılmıştır. Bugün uygulamada görülen izdiham, Hanefî mezhebine ait hükmün isabetli

olduğunu ortaya koymaktadır. Diğer üç mezhebe göre ise kerahet söz konusu değildir (Mv.F, II, l44).

Arefe günü, Arafat'taki hacıları taklit maksadıyla halkın Mescidi Nebî'de veya başka herhangi bir mescid veya yerde toplanması bid'at olup mânasız bir davranıştır (İbn Vaddâh, s. 46-47; Muhibbüddin et-Taberî, s. 387; el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 153).

Kurban bayramından bir gün öncesine mahsus olan arefe tabiri, Türkçe'de ramazan bayramından bir gün öncesi için de kullanılmaktadır. Bunun gibi, belli gün ve bayramlardan bir gün öncesine veya önemli bir olay ya da olayların cereyan ettiği bir dönemden önceki günlere de Türkçe'de arefe denmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "arf" md.; Kamûs-ı Türkî, s. 933-934; İbn Vaddâh, el-Bida ve'n-nehy anhâ (nşr. M. Ahmed Dehmân), Dımaşk 1400/1980, s. 46-47; Kâsânî, Bedâi, II, 125-126; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, IV, 104; Nevevî, Şerhu Müslim, Kahire 1392/1972, VIII, 2; IX, 117; Muhibbüddin et-Taberî, el-Kırâ li-kasıdi Ümmi'l-kurâ (nşr. Mustafa es-Sekka), Kahire 1390/1970, s. 382, 385, 387, 392, 396, 403-405; Aynî, ʿUmdetü'l-karî, Kahire 1392/1972, VIII, 154; IX, 179-182; Şevkânî, Neylü'l-evtâr, IV, 70, 267-269; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, I, 169-170; II, 511; Elmalılı, Hak Dini, II, 711; el-Fetâva'l-Hindiyye, Bulak 1310-11, I, 16, 153, 227, 229; Mv.F, II, 144.

M. Özgü Aras

AREL, Hüseyin Sadeddin

(ö. 1880-1955)

Ünlü Türk mûsiki bilgini, bestekâr ve hukukçu.

Babası, Anadolu kazaskeri Dardağanzâde Hacı Mehmed Emin Efendi, annesi Fatma Zekiye Hanım'dır. Ailesi soyadı kanunundan sonra Arsebük, Arel ve Dardağan soyadları ile devam etmiştir.

İstanbul Vefa'da doğdu. İlk öğrenimine Vefa'daki Taşmektep'te başladı, Şemsülmaârif ve Numûne-i Terakkî mekteplerinde devam etti. Babasının nâib* olarak İzmir'e tayin edilmesinden sonra orta öğrenimini oradaki Fransız Koleji'nde yaptı. Bir taraftan da özel olarak İngilizce, Fransızca ve Almanca dersleri alıyordu. Ayrıca İzmir'de başladığı medrese tahsilini, İstanbul'da tamamlayarak İstanbul rüûsunu kazandı. Yüksek tahsilini İstanbul'da Mektebi Hukuk-ı Şâhâne'den birincilikle mezun olarak tamamladı (1906).

Daha orta öğrenimi sırasında memuriyet hayatına girdi. Önce Aydın Vilâyeti Mektûbî Kalemi müsevvid*i oldu (1895). Sonra İstanbul'da Adliye Nezâreti'nde sırasıyla mütercimlik, Mektûbî Kalemi şifre kâtipliği, mühür ve şifre müdürlüğü ile mektûbî muavinliği görevlerinde bulundu. Bu görevde iken Adliye Nâzırı Abdurrahman Paşa'nın kızı Pâkize Hanım'la evlendi (1907). II. Meşrutiyet'in ilânından sonra Adliye Nezâreti mektûbî müdürlüğüne terfî etti. Otuz üç günlük Ticâret-i Bahriyye Mahkemesi âzalığından sonra Rumeli-i Şâhâne Vilâyât-ı Selâse adliye müfettişliğine tayin edildi (1 Kasım 1909). 1910'da Washington'da toplanan Milletlerarası Hukuk Kongresi'ne Osmanlı Devleti delegesi olarak katıldı. Bu münasebetle Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'ni gezerek incelemeler yapma imkânı buldu. Bir müddet sonra tekrar Adliye Nezâreti'nde görev aldı. Buradaki Umûr-ı Cezâiyye müdürlüğü ve müsteşarlık vazifelerinden sonra 1 Mart 1913'te Şûrâ-yı Devlet Nâfia ve Maliye Dairesi âzası oldu. Bir yıl sonra Defteri Hâkanî nâzırlığına, 1915'te Şûrâ-yı Devlet Tanzimat Dairesi reisliğine getirildi. Aralık 1918'de Şûrâ-yı Devlet'in lağvı üzerine

bu görevden ayrıldı. Cumhuriyet'in ilân edildiği günlerde İzmir'e giderek bir avukatlık bürosu açtı ve beş yıl burada kaldı. Bu yıllarda Adliye Vekâleti Ahkâm-ı Şahsiyye Komisyonu'na başkanlık etti, tapu ve kadastro kanununun çıkmasını sağladı. Türk Hukukçular Derneği'ni kurdu. 1943'te İstanbul Belediye Konservatuarı İlmî Kurul reisliğine getirildi ve beş yıl bu görevde kaldı. Bu görevde iken Filarmoni Derneği'ni kurdu. Başkanlıktan ayrıldığı yıl İleri Türk Mûsikisi Konservatuarı Derneği'ni kurdu ve hayatının sonuna kadar bu derneğin başkanlığını yaptı. 6 Mayıs 1955'te Şişli'deki evinde vefat etti. Kabri Zincirlikuyu Asrî Mezarlığı'ndadır.

İngilizce, Fransızca, Almanca, Arapça ve Farsça'yı birinden diğerine tercüme yapacak derecede iyi bilen Arel İslâm hukuku, Mecelle ve Avrupa hukuku hakkındaki derin bilgisiyle Türk hukuk tarihinin önemli simaları arasında yer almıştır. Devletin çeşitli kademelerinde üstlendiği görevler, Avrupa ve Birleşik Amerika'da verdiği konferanslar, tebliğler ve yazdığı makalelerle 1928-1953 yılları arasında İstanbul'daki avukatlık hayatı onun iyi bir hukukçu olarak tanınmasına sebep olmuştur. Fakat asıl şöhretini Türk mûsikisindeki çalışmalarıyla elde eden Arel'in bilhassa Türk mûsikisinin son devirdeki en önemli birkaç simasından biri olduğu kabul edilmektedir.

İlk mûsiki tahsiline İzmir'de on yaşlarında iken mandolin çalarak başladı. Bir süre sonra Şeyh Cemal Efendi'den ud ve Türk mûsikisi dersleri aldı. İstanbul'a döndüğünde bestekâr udî Şekerci Cemil Efendi'den mûsiki bilgisini ilerletti. Ayrıca ney, piyano ve diğer bazı nefesli ve yaylı sazları öğrendi. 1907-1909 yıllarında ünlü besteci ve mûsiki bilgini Edgar Manas'tan armoni, kontrpuan ve füg dersleri aldı. Başta Şeyh Hüseyin Fahreddin Dede olmak üzere çeşitli üstatlardan Türk klasik ve dinî mûsikisi meşketti. Özel mûsiki toplantılarının birinde Dr. Suphi Ezgi ile tanıştı ve onunla hayat boyu sürecek bir mûsiki arkadaşlığına başladı. Dârüttaʻlîm-i Mûsikî'nin öğretim kadrosunda yer aldı. Ayrıca çok sesli mûsiki ile de meşgul oldu. Kemençe beşlemesi gibi bir yeniliği gerçekleştirerek soprano, alto, tenor, bas, kontrbas olmak üzere beş ayrı boy kemençe imal ettirdi. Bu sazlar için dörtleme ve beşlemeler besteledi. İstanbul Şehir Umumi Meclisi'nce İstanbul Konservatuarı Batı Mûsikisi Bölümü'nün düzeltilmesi ve 1926'da kapanan Türk Mûsikisi Bölümü'nün yeniden açılması için büyük yetkilerle İlmî Kurul reisliğine getirildi. Burada Türk mûsikisi nazariyatı ve tarihi dersleri verdi. Türk Mûsikisi İcra Heyeti adıyla bir

topluluk kurdu. Konservatuar'ın Batı Mûsikisi Bölümü'nü orta derecede bir Avrupa konservatuarı seviyesine ulaştırdı. Belediye Konservatuarı'ndan ayrıldıktan sonra İleri Türk Mûsikisi Konservatuarı'nı kurdu. 1953'e kadar buradaki derslerine devam etti.

İstanbul Belediye Konservatuarı'nda ders verdiği sıralarda, Türk mûsikisinin nazariyatı ve tatbikatı ile ilgili fikirlerini benimseyen öğrencileri Arelci adı ile anılmaya başladı. Sonraları, bu yeni şartlar içinde yapılan eğitim hamleleri Arelcilik akımı olarak nitelendirildi. Bu akımın ilkelerini şu şekilde tesbit etmek mümkündür: Millî mûsikimizin adı Türk mûsikisidir, ona alaturka demek yanlıştır. Türk mûsikisi bir bütündür, sanat mûsikisi ve halk mûsikisi gibi ayırımlar bu bütünün dallarından başka birşey değildir. Millî mûsiki heptatoniktir (bir sekizlide yedi ses kullanılır), pentatonik (beş sesli) değildir. Türk mûsikisi ses sistemi tarihten gelen bir düzen içinde yirmi dört perdeli ve aralıkları eşit olmayan bir sistemdir ve Türk mûsikisinde Arel-Ezgi notasyonu olarak anılan notasyon ses sistemi ile bağlantılı olarak kullanılır. Türk mûsikisi sahip olduğu geniş, zengin, değerli kaynak ve malzemesiyle ilerlemeye Batı mûsikisinden daha müsaittir. Bununla beraber Türk mûsikisi Batı mûsikisinin metot ve usullerinden de faydalanmalıdır. Okullarda mûsiki eğitimi ve öğretimi Türk mûsikisi nazariyatı esaslarına göre metotlu bir şekilde yapılmalıdır. Türk mûsikisi ilmî olarak incelenmeli, araştırılmalı ve çok sesliliğe açılmalıdır.

Osmanlı İmparatorluğu devrinden başlayarak çok geniş bir mûsiki çevresi ile münasebet kuran Arel'in İstanbul Şişli Küçükbahçe sokağındaki tarihî evinde yapılan mûtat cumartesi toplantıları mûsiki, edebiyat, millî sanat ve kültür konularında akademik sohbet, müzakere ve münazaralara sahne olmuş bir mektep olarak kabul edilebilir. Engin bilgisi yanında ölçülü, ağır başlı, mütevazi şahsiyeti onu birçok öğrenci ve ilim adamının âdeta müracaat makamı haline getirmiştir. Zamanımızda Türk ve Batı mûsikisi alanında yetişmiş belli başlı birçok mûsikişinasın bizzat onun öğretiminden geçtiği veya etrafında teşekkül eden sanat ve kültür halkasında yer aldığı söylenebilir. A. Adnan Saygun, Mesud Cemil, Fahri Kopuz, Ruşen Kam, Kemal Batanay, Veli Kanık, Hasan Ferit Alnar, Kemal İlerici ilk dönem; Lâika Karabey, Ercümend Berker, Haydar Sanal, Burhan Yılmaz Uysal, Yılmaz Öztuna, Cahit Atasoy da ikinci dönem öğrenci grubu içerisinde sayılabilir. İlk dönemde yer alan mûsikişinasların hepsi kendi sahalarında

birer değer olarak hizmet gördüler. İçlerinden Adnan Saygun gibi Arel'in görüşlerine zıt istikamette mesleğini geliştirenler de görüldü. İkinci dönem öğrencileri ise Arelcilik akımından ayrılmadan Türk mûsikisi öğretiminde ön planda bazı görevler aldılar.

Arel'in, Türk ve Batı mûsikisi alanında Türkiye'de hatırı sayılır bir nota koleksiyonu ve çeşitli dillerde yazma ve matbu eserlerle dinî ilimler başta olmak üzere muhtelif konularda yazılmış kitapların yer aldığı büyük bir kütüphanesi vardı. İlk kütüphanesi, Kuruçeşme'de kayınpederinin köşkünde oturduğu sırada meydana getirdiği kitaplıktır. İstanbul'un işgali üzerine (1920) Fransız İşgal Kumandanlığı'nın emrine tahsis edilen köşkün 1922 yılında Fransızlar'ın ayrılırken çıkardıkları yangın sonucu tamamen yanmasından sonra ikinci bir kütüphane kurdu. Zamanla geliştirerek zenginleştirdiği bu kütüphanede Türk mûsikisi nazariyatı üzerinde yazılmış hemen bütün Arapça, Farsça ve Türkçe yazmaların kopyaları bulunmaktaydı. Dimitrius Cantemir'in (Kantemiroğlu) Kitâbü İlmi'l-mûsiki alâ vechi'l-hurûfât adlı eserinin müellif hattı tek nüshası da bunlar arasındadır. Ayrıca yüzlerce dosya teşkil eden yazma Türk mûsikisi nota koleksiyonu kütüphanenin en önemli kısmını teşkil etmekte olup bu eserlerden bir bölümünü kendi besteleri meydana getirmekte idi. Vefatında besteleri ve telif eserleri Lâika Karabey'de kalmış, diğerleri ise ailesi tarafından İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiyat Enstitüsü'ne bağışlanmıştır. Yalnız Hamparsum notası olarak 3023 sayfadan fazla notanın mevcut olduğu kütüphane, bugün Türkiyat Araştırma Merkezi adını alan enstitüde bulunmaktadır.

Neşir hayatına dergicilikle başlayan Arel, üç ayrı dergi çıkarmıştır: 1. Şehbâl*. 1909-1914 yılları arasında on beş günde bir yayımlanan magazin ve fikir mecmuası. Türk basınında devrinin en mükemmel örneği olarak kabul edilen mecmua 100 sayı devam etmiştir. 2. Türklük*. 1939-1940 yılları arasında İsmail Hami Danişment'le birlikte çıkardığı bu dergi, daha çok Türk tarihi ve Türk mûsikisinden bahseden aylık bir mecmua olup on beş sayı yayımlanabilmiştir. 3. Musiki Mecmuası*. 1948 yılında Lâika Karabeyle beraber yayımlamaya başladığı aylık bir dergidir. Günümüzde talebelerinden Etem Ruhi Üngör tarafından üç ayda bir yayımlanmaktadır. Arel yazılarında şu müstear isimleri kullanmıştır: Şehbâl'de Bedî' Mensî, Musiki Mecmuası'nda Kimo, Asma, Tanık, Nişancı, Arı, Gülümser,

Gerigören, Susak Emre.

Neşredilmiş eserleri şunlardır: 1. Türk Musikisi Nazariyatı Dersleri. Musiki Mecmuası'nda aralıklarla tefrika edildikten sonra kitap haline getirilmiştir (İstanbul 1968). Eser bu sahada yazılmış ilk öğretim kitabıdır. 2. Türk Musikisi Kimindir? Önce Türklük, daha sonra Musiki Mecmuası'nda olmak üzere iki defa tefrika edilen bu eser kitap olarak da neşredilmiştir (İstanbul 1969; Ankara 1988). Eserde Türk mûsikisinin İran, Arap, eski Yunan ve Bizans mûsikilerinden alınmış olduğu iddiaları ilmî olarak reddedilmektedir. Bu eserleri dışında Musiki Mecmuası'nda 63-65. sayısından itibaren aralıklarla Sumer, eski Yunan, Hint, Arap ve Türk mûsikisinin bazı konularını ihtiva eden "Musiki Tarihi" ile "Armoni Dersleri" (84. sayıdan itibaren) adlı seri makaleleri neşredilmiştir.

Ayrıca yine aynı mecmuada, Şeyhülislâm ve bestekâr Ebû İshakzâde Mehmed Esad Efendi'nin (ö. 1753) Atrabü'l-âsâr adlı eserini "Türk Bestekârlarının Tercemeihalleri" başlığı altında tefrika etmiştir.

Arel'in neşre hazırladığı halde basılamayan bazı eserleri de bulunmaktadır. Bunlar Türk Musikisi İleri Solfej Dersleri, Kontrpuan Dersleri, Füg Dersleri, Prozodi Dersleri, Piyano İçin Eser Nasıl Yazılır? adlı kitaplardır.

Dinî ve din dışı sahada pek çok eser besteleyen Arel, titiz bir incelemeden sonra bunlardan ancak 750 kadarını benimsemiştir. Beste yaptığı formlar şu şekilde sıralanabilir: Âyîn-i şerifler, duraklar, ilâhiler, nakış besteler, nakış aksak semâiler, nakış yürük semâiler, şarkılar, köçekçeler, marşlar, gazeller, çocuk şarkıları, ney için taksimler, peşrevler, konser saz semâileri, saz semâileri, oyun havaları, tasvirî saz eserleri, taksimler, iki ses, üç ses ve koro için eserler, altılamalar, beşlemeler, dörtlemeler, üçlemeler, ikilemeler. Eserlerinden 100 kadarının notası Musiki Mecmuası'nda yayımlanmış, bir kısım eserleri Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu Türk mûsikisi repertuarına alınmıştır.

Bestelerinde Türk dilinin prozodisini geniş açıdan ele alarak söz eserlerinde uygulayan Arel'in eserlerindeki en önemli özelliklerden biri de makam zenginliği olup bestelerinde o zamana kadar kullanılmamış çeşitli makam geçkilerini görmek mümkündür. Lâlegül adlı yeni bir makam terkip etmiş,

ferahnümâ makamı ile ilk defa klasik bir fasıl bestelemiştir. Mûsiki formlarına usullü duraklar gibi birtakım yenilikler getirmiştir. Ayrıca gazellere yaptığı bestelerle gazel formunun tek bestekârı olduğu söylenebilir. Çeşitli makamlardan elli bir âyîn-i şerif besteleyerek bu konudaki gücünü ortaya koymuştur. Türkiye'de bestelenen ilkokul şarkılarının çoğu da ona aittir. Türk mûsikisinin en büyük saz eserleri bestekârı olduğunu söylemek de mümkündür. Saz semâilerini dört haneden altı haneye çıkararak yaptığı "konser saz semâileri", sazında belirli teknik bir seviyeye erişmiş sanatkârların solo çalması için yazılmıştır. Büyük saz topluluklarıyla çalınabilecek saz eserleri bestelemiş, ayrıca notalı taksimlerde çığır açmıştır. Türk mûsikisinde ilk çok sesli mûsiki örnekleri vermiş, Batı mûsikisi formlarını çok sesli Türk mûsikisine uygulama çalışmaları yapmıştır. Bugün kullanılmakta olan donanım, güçlü, dizi, geçki, dörtlü, beşli gibi birçok Türkçe mûsiki terimi ilk defa Arel tarafından kullanılmış ve daha sonra yaygınlaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Belediye Konservatuarı Genel Talimatnamesi, İstanbul 1943; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 250-251; Hasan Basri Erk, Meşhur Türk Hukukçuları, İstanbul 1958, s. 507-508; Haydar Sanal, İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü Arel Kütüphanesi Fişleri, İstanbul 1972; a.mlf., "İstanbul Belediye Konservatuarı'ndan İleri Türk Musikisi Konservatuarına Giderken Arel ve Öğrencileri, I-IV", Ortadoğu Gazetesi, 5, 12, 19, 26 Mayıs 1976; Yılmaz Öztuna, Sâdeddin Arel, Ankara 1986; a.mlf., TMA, I, 45-61; Hüseyin Sadettin Arel, "Kemençe Beşlemesi Hakkında Hatıralar ve Düşünceler", MM, sy. 6 (1948), s. 3-8; Feyzullah Dayıgil, "Sadettin Arel'in Kısa Bir Tercemeihali", a.e., sy. 8 (1948), s. 10, 19.

Haydar Sanal

ARFECE b. ES‘AD

عرفجة بن أسعد

Arfece b. Es‘ad b. Kerib et-Teymî es-Sa‘dî

Sahâbî.

Câhiliye devrinin meşhur süvarilerinden olan Arfece yine o dönemde yapılan Külâb Savaşı’nda burnunu kaybetti. Gümüşten yaptırdığı takma burnun kokması üzerine Hz. Peygamber ona altından burun yaptırmasını tavsiye etti. Tıbbî zaruret bulunması halinde diş kaplama vb. durumlarda altın kullanılmasını câiz gören fıkıh âlimleri delil olarak bu olaya dayanmaktadırlar.

Temîmî ve Utâridî nisbeleriyle de anılan Arfece hakkında kaynaklarda başkaca bilgi bulunmamaktadır. Hz. Peygamber’den hadis rivayet etmiş, kendisinden de oğlu Tarafe ve torunu Abdurrahman rivayette bulunmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, Muʿcem, “Arfece b. Esad” md.; Müsned, IV, 342; V, 23; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, VII, 64-65; el-Cerh ve’t-taʿdîl, VII, 18; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe, IV, 21; İbn Hacer, el-İsâbe, II, 474.

Abdullah Aydınlı

ARFECE b. HERSEME

عرفجة بن هرثمة

Arfece b. Herseme b. Abdiluzzâ el-Ezdî

Kumandan ve devlet adamı, Yemenli sahâbî.

Ezd kabilesinin Bârık koluna mensuptur. Câhiliye döneminde bir kan davasından dolayı kabilesinden ayrılıp Yemen bölgesinde yaşayan Becîle kabilesi arasına yerleşti ve orada çok itibar kazandı. Rivayetlerde, Becîle halkı içerisinde İslâmiyet'i ilk kabul eden ve ilk hicret edenlerden biri olduğu kaydedilmekle beraber bu konuda başka bilgi verilmemekte, hatta Hz. Peygamber'le görüştüğü dahi zikredilmemektedir. Daha çok Hz. Ebû Bekir'in halifeliğinden itibaren adı duyulmaya başladı. Ridde* olayları (11/632) sebebiyle hazırlanan ordulardan birinin başında Mehre ve Uman bölgesine gitti, orada sükûneti sağlamayı başardı. Hz. Ömer Irak'taki birliklere takviye kuvveti gönderirken Becîle kabilesinin reisi Arfece'yi Becîleli birliklere kumandan tayin etmek isteyince kabile mensupları buna itiraz ederek kendilerinden birinin kumandan olmasını istediler. Hz. Ömer de ihtilâfa meydan vermemek için onu kendi kabilesi olan Ezdli birliklere kumandan tayin etti. Arfece ayrıca çeşitli zamanlarda İslâm süvari birliklerinin kumandanlığına getirildi. Irak-İran cephesinde Büveyb, Tekrît, Musul ve Ahvaz bölgelerinin fetihlerine katıldı. Kadisiye Savaşı öncesinde İran orduları kumandanı Rüstem'e gönderilen elçi heyeti arasında yer aldı. 637 yılında Musul'un fethinden sonra Halife Ömer tarafından şehrin maliye işlerinin başına getirildi. Hz. Osman döneminde aynı bölgenin valiliğine tayin edilen Arfece, bu görevi sırasında Fars çevresinde çıkan ayaklanmaları bastırmak için seferler tertip etti.

Daha sonraki tarihlerde adından hiç söz edilmeyen bu cömert, zeki ve üstün kabiliyetli sahâbînin Hz. Osman döneminde (644-656) vefat ettiği tahmin edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ya‘kubî, Târîh, II, 142-143, 144; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), III, 314-316, 362-363, ayrıca bk. İndeks; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe, IV, 23-24; a.mlf., el-Kâmil, II, 346, 373, 444, 486, 523-524, 526, 539, 546; İbn Hacer, el-İsâbe, II, 474-475.

Ahmet Önkal

ARGIT HANI

Konya-Akşehir yolu üzerinde Selçuklu dönemine ait kervansaray.

Ilgın ile Akşehir arasındaki Argıthanı kasabası yakınında bulunmakta idi. Üzerinde kitâbe olmadığından kimin tarafından ve hangi tarihte yaptırıldığı kesin olarak bilinemiyordu. Ancak İstanbul'da Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde mevcut 598'de (1201-1202) yazılmış ve Altun-Aba tarafından vakfedilen bir medreseye ait 3416 sayılı vakfiye suretinden, bu hanın Selçuklu sultanlarından İzzeddin II. Kılıcarslan (1156-1192) ile Rükneddin II. Süleyman Şah (1196-1204) devirlerinin sipehsâlâr*larından Şemseddin Altun-Aba tarafından Konya'daki hayratına vakıf olarak yaptırıldığı anlaşılmıştır. Osman Turan'ın tesbitine göre vakfın kurucusu, aynı adla tanınan iki ayrı Selçuklu devlet adamından biri olan ve 634 (1236-37) veya 635'te (1237-38) Sâdeddin Köpek ile Tâceddin Pervâne tarafından öldürtülen kişidir. Yine bu belgeden, hanın yapıldığı yıllarda köy halkının çoğunluğunun hıristiyan olduğu da anlaşılmaktadır. Sanat tarihinde Altınapa Hanı olarak tanınan ve Konya-Beyşehir yolu üstünde bulunan diğer bir yapının bu adı çok yakın tarihlerde aldığı, gerçek Altun-Aba Hanı veya Kervansarayı'nın Akşehir yolu üzerindeki bu han olduğu ve daha sonraki yıllarda bulunduğu yerin adı ile anıldığı kabul edilmektedir.

İ. Hakkı Konyalı tarafından yayımlanan Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'ndeki (Defter, nr. 734, s. 133) bir vakfiyeye göre ise, XVIII. yüzyılda Sadrazam Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa 10 Zilkade 1133 (2 Eylül 1721) tarihli vakfiyesiyle Argıthan'da cami, mektep, medrese, on dört dükkânlı çarşı ve çeşme ile birlikte bir de on altı ocaklı han vakfetmiştir. Konyalı, Selçuklu dönemine ait kervansarayın zamanla harap olduğu ve bunun yapı malzemesinden faydalanılmak suretiyle İbrâhim Paşa tarafından ihya edildiği görüşündedir.

Halk tarafından benimsenen bir iddiaya göre, kervansarayın yanında bulunan akarsu üzerindeki köprünün iki gözü arasında görülen kitâbe aslında Argıt Hanı'na aittir. Halbuki çok silik durumda olduğundan güçlükle ve kısmen çözülebilen bu kitâbede 841 (1437-38) tarihinin

okunabildiği ileri sürüldüğüne göre bu söylentinin doğru olamayacağını kabul etmek gerekir.

Çok harap durumda olan Argıt Hanı’nın yapımında İlkçağ ve Bizans çağı yapılarından devşirilmiş taşlar kullanılmıştır. Han kendi haline terkedildikten sonra malzemesi sökülerek başka yerlere götürüldüğünden sanat özelliğini anlamaya imkân kalmamıştır. Hanlarda en süslü kısmı teşkil eden dış ve iç kapılar ise bütünüyle yok olmuştur. Kalan duvar parçaları ile temel izlerinden anlaşıldığı kadarı ile Argıt Hanı üstü açık dikdörtgen bir avluyu takip eden, yine dikdörtgen biçimde bir kapalı mekândan meydana gelmişti. Bu mekân her bir dizide beşer tane olmak üzere iki sıra pâye ile uzunlamasına üç sahna bölünmüştü. Hanın içinde bir mescid yeri tesbit edilememiştir. İ. Hakkı Konyalı hanın dışında bir hamam kalıntısı gördüğünü iddia etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

VGMA, Defter, nr. 734, s. 133; Konyalı, Akşehir, s. 638; K. Erdmann, Das Anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts, Berlin 1961, s. 32-33, plân II, levha I, resim 2; Osman Turan, “Şemseddin Altın-Aba Vakfiyesi ve Hayatı”, TTK Belleten, XI/42 (1947), s. 205, 207.

Semavi Eyice

ARGUN

Türkler’de birçok hükümdar ve devlet adamının adı.

Argun esasen kemirgen sınıfından bir hayvan türüdür. Kâşgarlı’ya göre bu hayvanın boyu yarım arşın uzunluğunda olup duvar yarıklarındaki serçeleri avlardı. Yine aynı müellife göre argun koyuna saldırınca koyunun eti sararır, uyuyan insana saldırırsa o insan idrar tutukluğuna uğrardı (Divânü Lûgati’t-Türk Tercümesi, I, 120). Bu hayvanın Türkiye Türkleri’nin gelincik dedikleri hayvan olması muhtemeldir.

Argun cesareti, enerjisi ve atılganlığı sebebiyle Türkler tarafından çocuklarına ad olarak konmuştur. Alparslan’ın oğullarından Arslan Argun bu adı ilk taşıyanlardan biridir. Anadolu Selçuklu Hükümdarı II. Kılıcarslan’ın (ö. 588/1192) Amasya hâkimi olan oğlunun da (Nizâmeddin Argun Şah) aynı adı taşıdığı bilinmektedir. XII. yüzyıldaki İran Selçukluları beylerinden Bâzdâr Yarınkuş’un oğlu Kazvin valisi Alp Argun ile son Selçuklu Hükümdarı II. Tuğrul’un emîrlerinden Alp Argun (ö. 589/1193), bu adı taşıyanların en tanınmış olanlarıdır.

Moğollar devrinde “kaanlar” adına Horasan ile komşu yerleri idare eden Argun Aka ve IV. İlhanlı hükümdarı Argun Han da bu ad ile anılanların başında yer almaktadır.

Mısır ve Suriye’ye hâkim olan Memlükler arasında Argun yaygın şahıs adlarından biri olarak görülür. Memlükler devrinde ve XIV. yüzyılda bu adı taşıyanların en ünlüleri Argun ed-Devâdâr, Argun el-Alâî (ö. 747/1347) ve Argun el-Kâmilî (ö. 758/1357) idi (Makrîzî, II, 972).

Timurlular’da da bu adı taşıyan beylere rastlanmaktadır. Bunların en ünlülerinden biri, Timur’un kumandanlarından Türkmen asıllı olduğu söylenen Argun Şah idi.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugati't-Türk, I, 108; Divânü Lûgati't-Türk Tercümesi, I, 120; Clauson, Dictionary, s. 216; Nizâmeddîn-i Şâmî, Zafernâme (trc. Necati Lugal), Ankara 1987, s. 15, 24, 304; Makrîzî, Kitâbü's-Sülûk, II, 972; Şerefeddin Ali, Zafernâme (nşr. M. Abbâsî), Tahran 1336, I, 127, 167; II, 304, 419, 451, 483, 489.

Faruk Sümer

ARGUN

(ö. 690/1291)

İlhanlı hükümdarı (1284-1291).

Abaka’nın en büyük oğlu olan Argun İlhan 660 (1261-62) yılında (Tavuk yılı Aram ayının 25. günü) dünyaya geldi. Fakat Reşîdüddin’in bazı sözleri, 658 (1259-60) yılında doğmuş olabileceğine de ihtimal verdirmektedir. 1278 yılında Horasan’a gelen Abaka, ertesi yıl oğlu Argun’u Fars ve Kirman’ı yağmalamış olan Çağataylar’dan Neküderliler’in (Neküderiyân) üzerine gönderdi. Argun Neküderliler’i Sîstan’a kadar takip edip orada kuşattıktan sonra bazı Çağatay şehzadelerini beraberinde alarak babasının yanına döndü. Abaka’nın 1282’de ölümü üzerine yeni bir han seçmek için Van gölünün kuzeyindeki Aladağ’da toplanan kurultaya o da katıldı ve Abaka’nın en büyük oğlu olduğu için hanlık tahtına kendisinin seçilmesi gerektiğini bildirdi. Fakat kurultay büyük bir çoğunlukla amcalarından Ahmed’i han seçince Argun da onun hükümdarlığını tanımak zorunda kaldı.

Sultan Ahmed devlet işlerini annesi Kutı Hatun’a bırakıp vaktini, girmiş olduğu tarikatın şeyhleriyle konuşmak ve tarikatın âyinlerine katılmakla geçirmeye başlamıştı. Argun, Ahmed’in bu yaşayışını fırsat sayıp isyan ettiyse de yenilip esir alındı. Fakat Ahmed’in ve bilhassa ordusunun baş kumandanı Alinak Noyan’ın gafleti yüzünden durum bir gecede Argun lehine değişti. Alinak ve yanındakiler kolayca bertaraf edildikleri gibi Ahmed’in de yakalanıp ortadan kaldırılmasında herhangi bir güçlük çekilmedi (683/1284). Bunun üzerine toplanan kurultayda Argun han seçildi (altıncı ay tavuk yılı=Cemâziyelevvel 683/Ağustos 1284). Yeni hanın ilk işi, hayatını kurtaran ve kendisine hanlık tahtını sağlayan Celâyir Buka’ya geniş yetkiler tanıyarak onu bütün devlet işlerine bakmakla görevlendirmek oldu.

Argun Han’ın yaklaşık yedi buçuk yıl süren saltanatı iç olaylar bakımından oldukça hareketli geçti. Bu olaylardan ilki, Sâhib-i Dîvân Şemseddin Muhammedi Cüveynî’nin Abaka Han’ı zehirlemekle itham edilerek

öldürülmesidir (Ekim 1284). Bu olaydaki asıl sebep ise Cüveynî'nin yeniden sâhib-i dîvân olmasının Buka'yı endişelendirmesidir. Esasında değerli bir devlet adamı olan Şemseddin Muhammedi Cüveynî, yatıştırıcı sözlerle Abaka'nın 1277'de Anadolu'da giriştiği katliamı durdurmaya muvaffak olmuştu. Cüveynî daha önce Sivas'ta, bugün Çifte Minareli Medrese denilen güzel bir eser de yaptırmıştı. Devletin idaresi kendisine verilmiş olan Buka da dirayetli bir bey olup malî işlerden de anlıyor, Argun'a yakın beyler onu çok kıskanıyorlardı. Bu yüzden fırsat buldukça mübalağalı, hatta aslı olmayan sözlerle hana karşı Buka'yı kötülüyorlardı. Buka da onlara yukarıdan bakıyor ve zaman zaman sertçe davranıyordu. Kardeşi Aruk ise Bağdat'ta, kaynaklara göre, "kırallar gibi" yaşıyor, tahsil edilen vergiyi devlet merkezine göndermiyordu. Argun bunu anlayınca Aruk'u azletti; has*larının (incu) idaresini de Buka'dan alıp yakın çevresinden Tuğaçar Noyan'a verdi. Ordunun merkez kolunun kumandanlığına da yine Buka'nın hasımlarından Koncukbal'ı getirdi. Bunları haber alan Buka üzüntüden hastalandı. Hasımları onun için yalan yere hastalığını bahane ederek eve kapandığı şeklinde şikâyette bulundular. Han bu sözlere inandı ve divan defterlerinin evinden alınmasını ve adamlarının da işlerinden çıkarılmalarını emretti. Hayatının tehlikeye girdiğini gören Buka şehzadelerden Çöşkâb'ı Argun'un yerine geçirmek istediyse de Çöşkâb durumu hana bildirdi. Bunun üzerine İlhanlı Devleti'ni beş yıldan fazla bir zaman istediği şekilde idare eden Buka kolayca yakalanıp öldürüldü (Zilhicce 687/Ocak 1289). Daha sonra oğulları ile diğer yakınları ve taraftarları da aynı âkıbete uğradılar.

Buka'nın yerine, malî konuları çok iyi bildiğine Argun'u inandıran yahudi tabip Sa'düddevle getirildi. Sa'düddevle kısa zamanda İlhanlı maliyesini yoluna koydu, fakat kimseye iltimas etmediği için çok düşman kazandı. Argun ise vezirinin icraatından son derece memnundu.

Argun devrinde Fars'taki Salgurlu Atabegliği ortadan kaldırıldı. Son Salgurlu atabegi Melike Âbiş Hatun Tebriz yakınındaki Çerendâb'da vefat etti (1286). Anadolu'ya gelince, bu ülke de diğer yerler gibi iyi idare edilmedi. Yaptırdığı sayısız eserlerden dolayı "ebü'l-hayrât" diye anılan büyük Selçuklu devlet adamı Sâhib Ata da vefat edince (1288) memleket büsbütün sahipsiz kaldı. Ertesi yıl Tebriz'den gönderilen Fahreddîn-i Kazvînî'nin koyduğu ağır vergiler halkı büyük bir sıkıntıya düşürdü; hatta

birçokları bu yüzden yurtlarını bırakıp başka yerlere gittiler. Fakat Fahreddîn-i Kazvînî yaptığı zulmün cezasını aynı yıl hayatı ile ödedi. Yine aynı yıl Anadolu'daki Moğol ordusu kumandanlığına tayin edilen Samagar Noyan, malî idaresinin başına Anadolulu Hoca Nâsireddin'i getirdi. O da icraatı ile halkın acılarını dindirdi.

Argun devri dış olaylar bakımından pek önemli sayılmaz. Onun saltanatında akından başka hiçbir hadise vuku bulmadı. Bununla beraber Argun'un elçileri kendilerine karşı müttefik bulmak için boş yere Avrupa'yı dolaştılar. Ceyhun'u ve Kafkasya'daki Demirkapı'yı geçip İlhanlı ülkesine giren Çağatay ve Kıpçak Hanlığı'na mensup kuvvetler de sadece yağmacılık için gelmişlerdi.

Samimi bir Budist olan Argun bahşı*lara değer verip onları himaye ediyordu. Henüz otuz yaşlarında olduğu halde uzun yaşamak için Hindistanlı bir bahşının hazırladığı ilâcı sekiz ay içtikten sonra Tebriz Kalesi'nde çilehaneye girmişti. Fakat oradan hasta çıktı; bir ara sağlığı düzelir gibi oldu ise de yeniden hastalandı ve bir daha iyileşemedi. Çünkü kendisine felç gelmişti. Kam*ların, hastalığın büyüden ileri geldiğini söylemeleri üzerine Toğançuk Hatun (Sultan Ahmed'in bir yakını) bu büyüyü yapmakla itham edilip birçok kadınla birlikte suda boğuldu (1291). Diğer taraftan Argun'un iyileşmeyeceğini anlayan Tuğaçar, Koncukbal ve Togan gibi bazı noyanlar bir ittifak cephesi vücuda getirdiler. Bunlar ilk önce kendileri gibi hana yakın diğer bazı beyleri öldürdükten sonra vezir Sa'düddevle'nin ve onunla birlikte çalışan diğer bazı noyanların da hayatlarına son verdiler. Bu hadiseler üzerine "bolgak" çıktı, yani ortalık karıştı. Askerler mahalleleri yağmaladılar. Tam bu sırada da Argun Arrân'da öldü (7 Rebîülevvel 690/10 Mart 1291). Bir sandık içine konulan cesedi, Moğol geleneğine uyularak Sultâniye'nin batısındaki Sûcâs dağına götürülüp orada gömüldü.

Argun'un başlangıçta babasının tahtını elde etmek için Ahmed ile giriştiği mücadele, onun devlet işleriyle yakından ilgileneceği ümidini vermişti. Fakat ümit gerçekleşmedi. Devlet işlerini Buka'ya, sonra da Sa'düddevle'ye bırakıp kendisi basit bir Moğol noyanı gibi kışlaktan yaylağa gidip geldi. Bu husus keyfî hareketlere, yetkilerin kötüye kullanılmasına ve töreye bağlılık fikrinin zayıflamasına sebep oldu. Sâhib-i

Dîvân Cüveynî'nin Argun Han'ın haslarına katılan emlâkinin oğullarına iade edilmesi söz konusu olunca, mesele bunların hayatlarına son verilmek suretiyle halledildi. Argun'un dört oğlundan Gazan ve Harbende (Olcaytu Sultan Muhammed) daha sonra hanlık tahtına geçtiler. Argun Tebriz'e çok yakın bir yerde Arguniye adlı bir şehir kurmaya girişmişse de ölümü üzerine bu teşebbüs sonuçsuz kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Mübârek, Meskûkât-ı Kadîme-i İslâmiyye, İstanbul 1318, s. 31-32; S. C. Tabâtabâî, Resmü'l-hatti Uygurî ve Seyrî der Sikke-şinâsî, Tebriz 1351 hş., III, 38-43; Ebü'l-Ferec, Târih, s. 613-638, 639; Reşîdüddin, Câmiu't-tevârîẖ (nşr. K. Jahn), Gravenhage 1957, s. 49-58, 60-81; a.e., (nşr. A. A. Alizâde), Bakû 1958, s. 165, 195-228; Aksarâyî, Ravzatü's-safâ: Moğollar Zamanında Türkiye Selçukluları Tarihi (nşr. Osman Turan), Ankara 1944, s. 148-158; İbnü'l-Fuvatî, el-Havâdisü'l-câmia (nşr. Mustafa Cevâd), Bağdad 1351, s. 435-467; Vassâf, Târîh, Bombay 1269/1853, s. 122-143, 219-247; Hamdullah Müstevfî, Târîh-i Güzîde (nşr. Abdülhüseyn-i Nevâî), Tahran 1336-39 hş., s. 593-600; Makrîzî, Kitâbü's-Sülûk (nşr. M. M. Ziâde), Kahire 1939, I, 711, 722, 775, 776; Rızâ Kulu Han, Ravzatü's-safâ-yı Nâsırî, Tahran 1338-39, IX, 480; Mîrhând, Ravzatü's-safâ, Leknev 1952, s. 114-122; Anonim Selçuknâme (trc. F. N. Uzluk), Ankara 1952, s. 72-83; Muhyiddin b. Abdüzzâhir, Teşrîfü'l-eyyâm ve'l-usûr (nşr. M. Kâmil), Kahire 1960, s. 4, 48, 61, 63-66, 68, 82; R. Grousset, L'Empire des steppes, Paris 1948, s. 446-451; B. Spuler, İran Moğolları (trc. Cemal Köprülü), Ankara 1957, s. 89-98, 252-253; W. Barthold, "Argun", İA, I, 560-561; P. Jackson, "Argun Khan", EIr., II, 402-404.

Faruk Sümer

ARGUN

XVI. yüzyılda Sind bölgesinde hüküm süren bir Türk hânedanı.

Hânedanın kurucusu, Horasan Hükümdarı Hüseyin Baykara tarafından XV. yüzyıl sonlarında Kandehar valiliğine tayin edilmiş olan Zünnûn Argun Bey'dir. Zünnûn Kandehar'da bulunduğu sırada bağımsızlığını ilân etmek için bazı teşebbüslerde bulunmuş ve 1479'da Belûcistan'ın Pişîn, Şâl ve Mustang gibi dağlık yörelerini ele geçirmiştir. İki oğlu Şah Şücâ' Bey ile Muhammed Mukim Han da Belûcistan'ın bir kısmını ele geçirerek (1485) bağımsız bir devlet kurulması için çalıştılar. Zünnûn'un, Özbek Hanı Şeybânî Han'ın Horasan'ı işgal ettiği sırada yapılan bir savaşta ölümü üzerine (1507) yerine geçen oğlu Şah Şücâ', Kandehar'da tutunabilmek için Şeybânîler'in hâkimiyetini tanımak zorunda kaldı. Şeybânî Han'ın ölümü (1510) Argunlar'a Özbek nüfuzundan kurtulma fırsatı verdi. Ancak bu defa da hem Bâbür'ün hem de Safevî Hükümdarı Şah İsmâil'in tehditlerine hedef oldu. Şah Şücâ' her iki devletin de başka meselelerle uğraşmasından faydalanarak Semmâ Hükümdarı Câm Fîrûz'un ordusunu mağlûp etti ve Güney Sind'in merkezi Tatta'yı yağmaladı. Sonunda taraflar arasında bir anlaşmaya varıldı. Ancak bir süre sonra Câm Fîrûz'un yapılan anlaşmayı tanımaması üzerine bölgeye ikinci bir sefer düzenledi ve böylece Argun hânedanı Sind'e tam olarak yerleşmiş oldu. Bâbürlüler 1522'de Kandehar'ı zaptedince Şah Şücâ' İndüs kıyısındaki Bakkar'ı başşehir yaptı. Şah Şücâ' Bey'in ölümü üzerine (1524) yerine, daha önce Bâbür'ün yanına kaçmış olan oğlu Hüseyin Şah Argun geçti ve hutbeyi Bâbür adına okutarak bağlılığını bildirdi. Ardından Mültan bölgesine hücum etti ve uzun süren bir kuşatmadan sonra Mültan'ı ele geçirdi (1526). Ancak Argunlar'ın buradaki hâkimiyetleri çok kısa sürdü. Bâbürlü Hümâyun ile Delhi Sultanı Şîrşah arasındaki mücadele Argunlar'ı da etkiledi. Şîrşah karşısında mağlûp olan Hümâyun Sind'e sığındı. Fakat Hüseyin Şah Argun Şîrşah'tan çekindiği için onun yardım teklifini kabul etmedi. Hümâyun daha sonra Sind'e saldırıp Sihvân'ı kuşattı; ancak Hüseyin Şah Argun'un başarılı müdafaası ve Hümâyun'un yeğeni Yâdgâr Nâsır ile çok sayıda askerini muhasaradan vazgeçirmesi sebebiyle başarılı olamadı ve kuşatmayı kaldırıp Cûn'a hareket etti. Yaklaşık dokuz ay kadar burada kalan Hümâyun, Hüseyin Şah

Argun'a karşı istikrarsız bir politika takip etti. Bir müddet sonra da Hüseyin Şah'ın temin ettiği develerle Kandehar'a doğru yola çıktı (1543).

Hüseyin Şah Argun'un son yıllarında muvazenesini kaybetmesi üzerine ileri gelen devlet adamları onu tahttan indirip yerine Mirza Muhammed Îsâ Tarhan'ı hükümdar seçtiler (1554). Hüseyin Şah Argun ertesi yıl çocuksuz olarak ölünce Argun hânedanı sona ermiş oldu (1555). Aynı aileye mensup olan Argun Tarhan hânedanı ise 1555-1591 yılları arasında hâkimiyetini sürdürdü. Bu dönemde Muhammed Îsâ Tarhan ile Sultan Mahmud Gökeltaş arasındaki mücadele Sind bölgesinin ikiye ayrılmasına yol açtı. Merkezi Tatta olan Aşağı Sind Muhammed Îsâ'nın, merkezi Bakkar olan Yukarı Sind ise Sultan Mahmud Gökeltaş'ın idaresine geçti. Ancak Ekber Şah 1573'te Yukarı Sind'i, 1591'de de Aşağı Sind'i ele geçirerek burayı Hint-Türk İmparatorluğu topraklarına kattı.

BİBLİYOGRAFYA

Babur, Vekayi (trc. ve nşr. Reşit Rahmeti Arat), Ankara 1946, I-II, 33-34, 44, 60, 131, 168, 172, 179, 188-189, 204-206, 211-212, 226-227, 234; Gülbeden Begüm, Hümayunnâme (trc. Abdürrebab Yelgar-Eymen Manyas), Ankara 1987, s. 170-184, 211; Seydi Ali Reis, Mir'âtü'l-memâlik, İstanbul 1313, s. 36 vd.; Muhammed Ma'sûm Bhakkarî, Târîh-i Ma'sûmî, Poona 1938, III, 117-120, 126-127, 141-197; Nizâmeddin Ahmed, Tabakat-ı Ekberî, Calcutta 1927-35, III, 520, 541-544; 'Abdu-l-qadir al-Badaonı, Muntakhabu-t-tawarıkh (trc. G. S. A. Ranking v.dğr.), Delhi 1986, I, 559-562, 566-567, 580; Firişte, Gülşen-i İbrâhimî, Lucknow 1281, II, 321-322; W. Erskine, A History of India Under the First Two Sovereigns of the House of Taimur-Baber and Humayun, London 1854; a.mlf., A History of İndia Under Babur, Delhi 1974, s. 334 vd., 357 vd., ayrıca bk. İndeks; Mirza Kalichbeg Fredunbeg, A History of Sind, Karaçi 1902, II, 67-68, 71-93; Zambaur, Manuel, s. 291; Bayur, Hindistan Tarihi, II, 13-14, 27, 48, 50-52; M. H. Siddiqi, "Humayun in Sind", Sind Through the Centuries, Delhi 1981, s. 159-160; M. Longworth Dames, "Argun", İA, I, 561-563; T. W.

Haig, “Sind”, İA, X, 677; C. Collin Davies, “Arghun”, EI^2 (İng.), I, 627-628; S. Digby, “Humayun”, EI^2 (İng.), III, 575-577; A. S. Bazmee Ansarî, “Husayn Shah Arghun”, EI^2 (İng.), III, 632-633.

Abdülkerim Özaydın

ARIK, Remzi Oğuz

(ö. 1899-1954)

Türk fikir ve ilim adamı, arkeolog.

Adana'nın Kozan ilçesine bağlı Kabaktepe köyünde doğdu. Babası, Feke Sandık emini Mehmed Ferid Bey'dir. İlk öğrenimine Kozan'da mahalle mektebinde başladı. On yaşında iken Selânik'e ablasının yanına gitti ve eğitimini orada Yâdigâr-ı Terakkî Mektebi'nde sürdürdü; bir süre de İşkodra'da bulunan ağabeyinin yanında kaldı. Balkan Savaşı'ndan sonra 1913'te İstanbul'a gelerek Mercan İdâdîsi'ne kaydoldu ve bu arada ailesini geçindirebilmek için bakkallık yaptı. Daha sonra parasız yatılı olarak İzmir Sultânîsi'nde tahsilini sürdüren R. Oğuz, tekrar İstanbul'a dönerek İstanbul Muallim Mektebi'nden mezun oldu.

I. Dünya Savaşı'na gönüllü ihtiyat zâbiti olarak katıldı ve yaralandı. Savaştan sonra İstanbul'da Dârüleytam'da öğretmenlik, Adana'da Zafer-i Millî Numûne Mektebi'nde müdürlük, Galatasaray Lisesi'nde de Türkçe öğretmenliği yaptı. İstanbul'da bulunduğu sırada Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. 1926'da arkeoloji ve sanat tarihi konularında ihtisas yapmak üzere Fransa'ya gönderildi. 1931'de Türkiye'ye döndüğünde İstanbul Arkeoloji Müzesi'nde arkeoloji uzman yardımcılığı görevine getirildi ve aynı yıl Yalova'da ilk arkeoloji kazısını yaptı. 1932'de Alişar kazısında devlet komiseri olarak bulundu. 1933'te Maarif Vekâleti arkeologu sıfatıyla Ankara'da görevlendirildi. Karalar kazısı ile Galatlar'ın antik bir şehrini ortaya çıkardı ve II. Dieotauros'un kitâbesini dünyaya tanıttı. İlk yazılarını da yayımlamaya başladığı bu dönemde Gazi Terbiye Enstitüsü tarih öğretmenliğine tayin edildi. 1933 yılında Karalar ile sistemli kazı yöneticiliğine başladı. 1941 yılına kadar, Anadolu arkeolojisi ve sanat tarihinde önemli yerleri olan Göllüdağ, Alacahöyük, Çankırıkapı, Karaoğlan, Hacılar, Alâeddin Tepesi ve Bitik kazılarını yaptı ve bu arada bir süre, Troia'da yürütülmekte olan Amerikan kazılarına devlet komiseri olarak katıldı. 1941'de Amik ovasında bazı kazı çalışmalarında bulundu.

Manisa Müzesi'nin de kurucusu olan Remzi Oğuz, 1939'da Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi arkeoloji profesörlüğüne, 1945'te de Ankara Arkeoloji ve Etnografya Müzesi müdürlüğüne tayin edildi. Bu arada hızlı bir yayın faaliyetine girerek Çığır ve Millet dergilerinde kültüre dayalı milliyetçilik konularında yazılar yazdı. 1949'da Ankara İlâhiyat Fakültesi İslâm sanatları tarihi profesörlüğüne getirildi ise de 1950'de bu görevden ayrılarak politikaya atıldı ve Demokrat Parti'den Seyhan milletvekili seçildi. 1952'de partisinden istifa ederek Türkiye Köylü Partisi'ni kurdu. Bu partinin genel başkanlığını yaptığı sırada, Adana'dan Ankara'ya gelirken bindiği uçağın havada infilâkı sonucu vefat etti (3 Nisan 1954). Kabri Ankara'da Asrî Mezarlık'taki şehitliktedir.

Öğrenim yıllarında kendini Turancılık cereyanına kaptıran Remzi Oğuz, Avrupa dönüşünden sonra Anadolu milliyetçiliğini benimseyerek fikrî çalışmalarını bu alanda yoğunlaştırmış, halkın kültür sahasında kalkınması için pek çok makale neşrederek vatan, din, dil, soy, kültür ve tarih şuurunun gerçek ve kalıcı bir şekilde zihinlere yerleşmesine çaba harcamıştır. Arkeoloji-sanat tarihi çalışmalarını ise müstakil kitaplar ve çeşitli ilmî makaleler halinde yayımlamıştır.

Eserleri. Alacahöyük Hafriyatı (1937), Karaoğlan Kazıları (1938), Köy Kadını-Memleket Parçaları (1944), İdeal ve İdeoloji (1947), Coğrafyadan Vatana (1956), Ankara-Konya-Eskişehir Yazılıkaya Gezileri (1956), Türk Müzeciliğine Bakış (1956), Türk İnkılâbı ve Milliyetçiliğimiz (1958), Gurbet-İnmeyen Bayrak (1968), Türk Gençliğine (1968), Türk San'atı (1976), L'Histoire et L'Organisation des Musées Turcs (İstanbul 1953).

BİBLİYOGRAFYA

Mehmet Kaplan, Remzi Oğuz Arık (Milliyetçiler Derneği neşriyatı), İstanbul 1954, s. 12-14; H. Ziya Bakırcıoğlu, Cumhuriyet Devri Milliyetçisi Remzi Oğuz Arık (mezuniyet tezi, 1969), İÜ Türkiyat Araştırma Merkezi, nr. T 921, s. III-X; Hacı Emin Sezer, Remzi Oğuz Arık, İstanbul 1976;

Halûk Karamağralı, “Remzi Oğuz Arık”, İstanbul, sy. 7, İstanbul 1954; Cezmi Türk, “Hocanın Milliyetçiliği”, Toprak, sy. 1, İstanbul 1955; Hilmi Ziya Ülken, “Remzi Oğuz Arık”, AÜİFD, III/1-2 (1954), s. 81-87; TDEA, I, 154-155.

H. Emin Sezer

ÂRIZ

العارض

Tasavvuf ve tarih ilimlerinde kullanılan bir terim.

Ârız kelimesi sözlükte, “ansızın ortaya çıkan durum, engel, hastalık; ufku kaplayan uzun bulut kümesi, arı ve çekirge sürüsü; çehre, yanak, ön diş; bir askerî birliği tek tek kontrol ve teftiş eden kişi” gibi mânalara gelir. Kelime bu son mânasından dolayı askerî terim, “ansızın ortaya çıkan durum, engel” ve ayrıca “çehre, yanak” mânalarından dolayı da tasavvuf terimi olarak kullanılmıştır.

TASAVVUF. Nefis ve şeytanın tesiriyle sâlik*in kalbinde geçici olarak meydana gelen hal.

Nefis ve şeytanın telkin ettiği şeylerin hepsi geçicidir. Çünkü bu tür düşmanlar evliyanın kalplerine ancak ârızî olarak tesir ederler. Ârızlar (avârız) sâlikin yolda karşılaştığı engellerdir. Bunların başlıcaları rızık, tehlike, kaza ve musibettir (bk. AKABE). Rızık peşinde koşmak, genellikle kendini ibadete vermeye engeldir. Tehlike, zâhirde ve bâtında olabilir. Bâtındaki tehlike şüphe ve tereddüt, zâhirdeki tehlike günaha dalmak ve fitneye düşmektir. Kaza, gazaba yol açan bir engeldir. Musibet ise dünyada kulun darlık ve sıkıntı içinde bulunmasıdır. Baklî’ye göre âşıkların kalplerine doğan Allah’ın dışındaki bütün şeyler ârızdır. Ârız bulut gibidir; bulutun güneş ışığına engel olması gibi ârız da ilâhî tecellîlere geçici olarak engel olur. Bununla birlikte kulun, muhtaç olduğu dünya imtihanını yaşayabilmesi için ârız sayılan beşerî hallerle karşılaşması gerekir. Aksi halde ârızlardan kurtulan âşıkın aşk ateşi söner.

İbnü’l-Arabî’ye göre aslın zıddı olan ârız, gelip geçici birtakım hallerdir; bu hallere has bazı geçici hükümler mevcuttur. Meselâ kendini büyük görme ve böbürlenme yasaktır ve aslolan bu hallerin günah olmasıdır. Savaşta düşmana karşı kibirli ve gururlu davranmak ise câizdir, ama bu hal ârızdır; aslolan tevazudur. Hacda çalımlı ve hızlı yürümenin (remel, hervele) sünnet

oluşu, Hz. Peygamber zamanında müslümanların Mekkeli müşriklere karşı yaptığı bir kuvvet gösterisi mahiyetinde olması sebebiyledir. Ârız, asıl ile çatışma ve çelişme halinde olamaz, tersine onu tamamlar. Mümine savaşlarda kibir ve gururun câiz olması, Allah'ın kibriyâ ve azamet sıfatlarını unutmaması, ona karşı beslenen saygı ve huşû hissinin kalbinden silinmemesi şartına bağlıdır. Bazı hallerde câiz görülen kibrin esas itibariyle alçak gönüllü olmaya engel teşkil etmemesi şarttır. Çünkü tevazu asıl, kibrin câiz olması ise ârızdır. Aynı şekilde tevekkül asıl, tedbir almak ârızdır; tevekküle zarar vermemesi şartıyla tedbire cevaz verilmiştir. Allah "kuddûs" ismiyle âlemi pâk olarak yarattığından eşyanın temiz ve helâl olması asıl, pis ve haram olması ârızdır. Tevhid ve iman asıl, şirk ve küfür ârızdır. İnsanın temiz olması asıl, pis olması ârız olduğu için pis kabul edilen müşrik ancak iman edince temiz sayılır (bk. et-Tevbe 9/28). Çünkü insanın zatı değil, sadece fiili pistir; o fiilden vazgeçince artık temiz olan aslına dönmüş olur. İbnü'l-Arabî'ye göre ârızlar tamamıyla beşerî haller olup Allah bunlardan münezzehtir. O, saf ve mutlak hayırdır; yokluğu düşünülemeyen varlıktır. Rahmet varlığının ayrılmaz niteliği olduğundan rahmet asıl, azap ise ârızdır. Ârızlar devamlılıkla nitelenemediğine göre azabın sürekliliğini öne süren görüş zayıf kalmaktadır (el-Fütûhât, IX, 422).

"Çehre" ve "yanak" mânasına gelen ârız, insanda iman nurunun tecelli etmesi, irfan kapılarının açılması, hakikatın güzelliğini örten perdelerin kalkması ve varlık nurunun mazharı gibi mânalara da gelir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ârız" md.; Serrâc, el-Lüma, s. 419; Baklî, Meşrebü'l-ervâh, s. 121; İbnü'l-Arabî, el-Fütûhât, V, 206, 208, 475; VI, 166; IX, 422; Ca'fer Seccâdî, Ferheng, Tahran 1352 hş., s. 324; Hifnî, Mustalahât, s. 179, 189, 190.

Süleyman Uludağ

TARİH.

Bazı İslâm devletlerinde ordunun maaş, silâh ve techizatıyla meşgul olan, askerlerin rütbelerine göre kayıtlarını tutan Dîvânü'l-arz'ın (Dîvânü arzı'l-ceyş) başkanı.

Ârızü'l-ceyş, ârız-ı leşker, sâhib-i dîvân-ı arz ve sâhibü dîvâni'l-ceyş de denilen ârızın başlıca görevleri şöyle sıralanabilir: Ordunun tahsisat defterlerini tutmak, savaş ve barış zamanlarında levâzım ve techizatını temin etmek, konaklama işlerini organize etmek, belli zamanlarda askerleri silâh, techizat ve eğitim açısından teftiş ve savaştan sonra ele geçirilen ganimetleri taksim etmek.

Dîvânü'l-arz'ın ve dolayısıyla ârızın Abbâsîler'de daha ilk dönemlerden başlayarak Moğol istilâsına kadar mevcut olduğu bilinmektedir. Bu müessese Abbâsîler'den Mısır'a, oradan da Kuzey Afrika ve hatta Endülüs'teki İslâm devletlerine de geçmiştir. Yine Abbâsîler'in etkisiyle İran, Horasan ve Mâverâünnehir'de hüküm süren İslâm devletlerinde de aynı teşkilâtın ve ârızın var olduğu görülmektedir. Kaynaklarda Saffârîler'den Amr b. Leys'in üç ayda bir yaptığı teftişlerde, ârız Sehl b. Hamdân'ın kâtibiyle (şâkird-i ârız) yere oturarak askere dağıtılacak parayı önüne aldığı ve defterdeki kayıt sırasına göre, ordu kumandanı olması sebebiyle başta Amr b. Leys olmak üzere bütün kumandan ve askerlerin rütbelerine göre sırayla ârızın teftişinden geçtiği, bu kontrol sırasında at, silâh ve techizatları beğenilen askerlere maaşlarının dağıtıldığı ifade edilmektedir.

Bu teşkilât Sâmânîler'de daha mükemmel bir şekil alarak devam etmiştir. Sâmânî Hükümdarı II. Ahmed'in (907-914) Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed adlı bir ârızı bulunduğu bilinmektedir. Ârız, idarî geleneklerini Abbâsîler'den alan Büveyhîler'de de mevcuttu. Ali b. Kasım, Hasan b. Büveyh'in, Ebû Ali de Fahrüddevle'nin ârızı idi. Gazneliler devrinde de Ebû Sehl Zevzenî, Ebü'l-Feth Râzî, Ahmed Hasan Meymendî, Ebü'l-Kasım Kesîr ve Hâce Ebû Bekir Ali b. Hasan-ı Kuhistânî gibi şahıslar ârız olarak görev yapmışlardır. Aynı şekilde Selçuklu devlet teşkilâtında da ârızın yer

aldığı bilinmektedir. Sultan Melikşah devrinde Ebü'r-Rızâ ve Sedîdülmülk Ebü'l-Meâlî, Sultan Muhammed Tapar devrinde Ebü'l-Mefâhir el-Kummî, Sultan Mahmud zamanında İmâdüddin Ebü'l-Berekât ed-Dergüzînî, Sultan Mesud devrinde de Adudüddin el-Ârız bu görevde bulunmuşlardı. Anadolu Selçukluları'nda ise Nizâmeddin Ali, Reşîdüddin Cüveynî, Emîr Kemâleddin, Samsâmüddin Kaymaz, Şehâbeddin ve Şemseddin gibi ârızların görev yaptığı tesbit edilmiştir. Hârizmşahlar'da Sultan Tekiş zamanında (1172-1200) Dîvânü'l-arz'ın başında Hamîdüddin Zevzenî bulunuyordu. İlhanlılar'da ise iktâ*ların düzenlenmesiyle görevlendirilen bitikçi*lere ârız unvanı verilmekteydi. Hindistan'daki Türk devletlerinde ârızın divanda görev aldığı ve Delhi sultanlarından Muizzüddin Keykubad devrinde Melik Türkî ve Fîruz Halacî'nin "ârız-ı memâlik" olarak görev yaptıkları bilinmektedir.

Merkezde Dîvânü'l-arz'ın başkanı olan ârızdan başka çeşitli şehir ve ordugâhlardaki askerî birliklerin erzak, silâh, techizat ve maaş işlerinden sorumlu daha küçük rütbeli ârızlar da vardı.

BİBLİYOGRAFYA

Gerdîzî, Zeynü'l-ahbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347 hş., s. 143, 149, 163; Ali b. Zeyd el-Beyhakī, Târîḫ (nşr. Ganî # Feyyâz), Tahran 1324 hş., s. 159; Râvendî, Râhatü's-sudûr (trc. Ahmed Ateş), Ankara 1957-60, I, 128, 133; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra, s. 62, 96, 102, 168; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-ahbâr, s. 17, 312; Muhammed Nâzım, The Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna, Cambridge 1931, s. 130, 137-138; Hasan Enverî, Istılâhât-ı Dîvânî Devreyi Gaznevî ve Selcûkī, Tahran 1355 hş./1936, s. 116-120; Uzunçarşılı, Medhal, s. 40, 89, 96-97; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1958, s. 26, 57; a.mlf., Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1971, s. 326, 462, 472-475; C. E. Bosworth, The Ghaznavids, Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran 994-1040, Edinburgh 1963, s. 60, 65, 122-124, 126; C. Cahen, Pre-Ottoman Turkey, London 1968, s. 226, 273, 344; Barthold,

Türkistan, s. 282-283; M. Altay Köymen, Alparslan ve Zamanı, Ankara 1983, II, 149-150; M. Fuad Köprülü, “Arz”, İA, I, 657-660.

Erdoğan Merçil

ÂRIZ

العارض

Suudi Arabistan'da idarî bir bölge.

Necid'in güneydoğu kısmını meydana getirmektedir. Kuzeyde Mahmal ile güneyde Harc bölgeleri arasında, Tuveyk platosunun orta kısmında yer alır. Bölgede kuzeybatıdan güneydoğuya doğru Vâdî Hanîfe uzanmakta ve Ârız'ın başlıca kasabaları bu vadinin içinde veya hemen yakınında kurulmuş bulunmaktadır. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın doğum yeri Uyeyne, Hâlid b. Velîd ile Müseylime arasındaki Akrabâ Harbi'nin vuku bulduğu yere yakın Cübeyle, Suûd ailesinin ilk merkezi Der'iyye, bugünkü başşehir Riyad ve meşhur şair A'şâ'nın yaşadığı Menfûha bu bölgededir. Ârız'da yaşayan başlıca bedevî Arap kabileleri Subey', Suhûl ve Kureyniyye'dir. Yerleşik ahali ise Temîm, Aneze, Devâsir gibi birçok kabileden meydana gelmektedir. Ârız, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın başlattığı reform hareketinin en güçlü merkezi olmuş, Suûd ailesinin idare ettiği birçok seferde de şehirli ve göçebelerden oluşan Ârız halkı daima en önde bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Hemedânî, Sıfatü Cezîreti'l-Arab (nşr. Muhammed Ali el-Ekva'), Riyad 1977, s. 283, 298, 309-312; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, IV, 65-66; Hüseyin Halef eş-Şeyh Haz'al, Târîhu'l-Cezîreti'l-ʿArabiyye fî asri'ş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb, Beyrut 1968, s. 13-14, ayrıca bk. İndeks; Kamûsü'l-İslâmî, V, 15; G. Rentz, "alʿArid", EI² (İng.), I, 628-629.

Mustafa L. Bilge

ARÎB b. SA‘D

عريب بن سعد

(ö. 369/979-80)

Taberî tarihine yazdığı zeyil ile tanınan Endülüslü tarihçi ve tabip.

Müslümanların İspanya'yı fethetmelerinden sonra İslâmiyet'i kabul eden ve Beni't-Türkî diye tanınan bir ailenin çocuğudur. Ailesi hakkında fazla bilgi bulunmayan Arîb b. Sa‘d'ın Kurtuba'da doğduğu tahmin edilmektedir. Endülüs Emevî halifelerinden III. Abdurrahman (912-961) ile II. Hakem'in (961-976) himayelerinde yetişti. III. Abdurrahman tarafından Osuna'ya vali tayin edildi (331/943). II. Hakem halife olunca Arîb'i hilâfet kâtipliğine getirdi. Arîb, halifenin meşhur hâcib*i Mansûr b. Ebû Âmir'in güvenini kazanarak önemli mevkilere yükseldi ve kendisine "hâzinü's-silâh" unvanı verildi. Arap dilinin inceliklerini iyi bilen bir edip ve şair, aynı zamanda devrine göre önemli sonuçlara vardığı tıbbî eserleriyle tanınan bir tabip olmakla birlikte asıl şöhretini tarihçiliğiyle kazandı. II. Hakem'in hilâfet kâtibi iken kaydettiği, dönemin olaylarını ve devlet yönetiminde yapılan değişiklikleri yansıtan bilgiler X. yüzyılda müslüman İspanya'daki devlet teşkilâtı hakkında önemli bir kaynak teşkil etmektedir.

Eserleri. 1. Sılatü Târîhi't-Taberî. Taberî'nin metodu ile kaleme alınmış, onun tarihinin ilk ve önemli bir zeyli olan eser Abbâsî halifeliğinin karışık bir devrinin olaylarını ihtiva etmektedir. Taberî, tarihini 302 (915) yılına kadar devam ettirdiği halde Arîb zeyline 291'den (903) başlamış, 291-294 (903-907) yılı olaylarını Taberî'den özetlemiş, 295-302 (907-915) yılları olaylarında ise Taberî'nin verdiği bilgilere ilâveler yapmıştır. 302-320 (915-932) tarihleri arasını ise bizzat telif etmiştir. Eserin üç ayrı neşri vardır. Bunlardan birincisi M. J. de Goeje tarafından Leiden'de (1897), ikincisi Târîhu't-Taberî'nin XII. cildi içinde Kahire'de (1336), sonuncusu da Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim tarafından aynı kitabın XI. cildi içindeki üç kitaptan ilki olarak (s. 1-157) yine Kahire'de (1960-1970) basılmış, daha sonra bu neşrin Beyrut'ta ofset baskıları yapılmıştır. 2. Muhtasar min

Târîhi’t-Taberî. Sılatü Târîhi’t-Taberî ile aynı eser kabul edilmekte ise de ondan ayrı olup yine Taberî’nin Târîḫ’i üzerine yapılmış bir çalışmadır. Arîb, Târîhu’t-Taberî’nin bir özeti olan bu eserini kâtipliği döneminde telif etmiştir. Eser, Taberî’nin bahsetmediği müslüman İspanya ve Kuzey Afrika tarihini de ihtiva etmesi bakımından önemlidir. İbn İzârî’nin el-Beyânü’l-mugrib’i yazarken faydalandığı Arîb’in bu eseri günümüze ulaşmamıştır. 3. Takvîmü’l-Kurtuba. Kitâbü ʿ Arîb fî tafsîli’l-ezmân ve mesâlihi’l-ebdân veya Kitâbü’l-Envâf olarak da bilinen eser İbrânî alfabesiyle Arapça olarak 349’da (961) yazılmıştır. Müellif bu kitabında, güneş ve ayın hareketlerine bağlı olarak bir yılda meydana gelen değişmeleri ve bu değişmelerin insan bünyesi, iklim ve bitki örtüsü üzerindeki olumlu ve olumsuz tesirleri ve bu konuda alınması gereken tedbirleri belirtir. R. Dozy eseri yazıldığı yıla izâfetle, Le Calendrier de Cordoue de l’année 961 adıyla Fransızca’ya çevirerek Leiden’de neşretmiştir (1873). Daha sonra Ch. Pellat tarafından da yayımlanan (1961) bu eseri R. Dozy, Papaz Rebîʻ b. Zeyd’in Takvîm’i ile karşılaştırmış ve onun Arîb’in eserini tercüme ederek bazı ilâveler yaptığını ortaya koymuştur. 4. Kitâbü Halkı’l-cenîn ve tedbîri’l-habâlâ ve’l-mevlûdîn. Kitâbü Halkı’l-insân ve tedbîri’l-etfâl olarak da bilinen eser Le livre de la génération du foetus et le traitement des femmes enceintes et des nouveau-nées adıyla H. Jahier ve A. Noureddine tarafından Fransızca’ya tercüme edilerek Cezayir’de neşredilmiştir (1375/1956). Arîb’in tıp alanındaki bu kitabı zamanına göre önemli bir eserdir. Ayrıca kaynaklarda, Arîb’e aidiyeti tartışma konusu olan Kitâbü ʿ Uyûni’l-edviye adlı bir eserinden de bahsedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Yâkut, Muʿ cemü’l-üdebâ ʾ, XVIII, 44; Makkarî, Nefhu’t-tîb, III, 182; M. Şemseddin [Günaltay], İslâm’da Târih ve Müverrihler, İstanbul 1339-42, s. 43-44; Brockelmann, GAL, I, 149, 272; Karatay, Arapça Basmalar, I, 170; Sezgin, GAS, I, 327; VII, 355-356; F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 82; M. Ullmann, Die Medizin im Islam, Leiden 1970, s. 139-140; Anwar G. Chejne, Muslim Spain Its History and

Culture, Minnesota 1974, s. 119; G. Sarton, Introduction, New York 1975, I, 680-681; Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1978, IV, 533; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 227; Ömer Ferrûh, Târîhu’l-edeb, IV, 189, 192, 289-294; Muhammed İbrâhim el-Kettânî v.dğr., el-Beyânü’l-mugrib [İbn İzârî], Beyrut 1406/1985, Giriş, s. 8; R. Dozy, “Die Cordovaner ‘Arîb b. Sa‘d der Secratar und Rabi‘ b. Zaid der Bischof”, ZDMG, sy. 20 (1886), s. 595-609; “Arîb”, İA, I, 563; Fikret Işıltan, “Taberî”, İA, XI, 596; Ch. Pellat, “Arîb b. Sa’d al-Kātib al-Kurtubī”, EI^{2} (İng.), I, 628.

Mehmet Aykaç

ARÎF

العريف ‹

Sivil veya askerî bir topluluğun başında bulunan kimseye verilen unvan.

Arîf (çoğulu urefâ), sözlükte “bilen kimse” demektir. Kelimenin idarî-askerî bir terim olarak kullanılması muhtemelen, arîflerin başında bulundukları topluluğun durumunu bilmeleri ve gerektiğinde âmirlerine o konuda bilgi vermeleri sebebiyledir (bk. Abdülhay el-Kettânî, I, 235).

Câhiliye Arapları’nda on veya daha çok kişiden oluşan askerî birlik kumandanına arîf denmekteydi. Hz. Peygamber’in Akabe biatları sırasında Medineli on iki kabileye tayin ettiği nakiblerin emir ve idaresi altında arîfler de bulunmaktaydı. Hicrî 8. yılda meydana gelen Huneyn Savaşı’nda Hz. Peygamber’in her on kişiye bir arîf tayin ettiği de bilinmektedir (bk. Şâfiî, IV, 81; İbn Kudâme, IV, 417). Resûlullah dönemindeki uygulamadan anlaşıldığına göre arîf sadece bir kumandan değil, idare ettiği topluluğu diğer işlerinde de temsil eden bir kimsedir. Nitekim Hevâzin esirleri meselesinde, aileleri ve kabileleri temsil eden kimselere ilgili hadislerde arîf denmiştir (bk. Buhârî, “Itk”, 13; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 121; Müsned, IV, 327). İbn Hacer, Cündeb b. Nu‘mân el-Ezdî müslüman olunca Hz. Peygamber’in onu kavmine arîf olarak tayin ettiğini kaydetmektedir (bk. el-İsâbe, I, 262; II, 186). Arîflerin sorumlulukları ve yaptıkları işlerle ilgili çeşitli hadisler vardır (bk. Wensinck, Muʿcem, “arîf” ve “ırâfe” md.leri).

Gerek Hulefâ-yi Râşidîn gerekse Emevîler ve Abbâsîler döneminde de on kişilik askerî birliğin kumandanı olarak arîf unvanına sıkça rastlanmaktadır. Taberî, Hz. Ömer’in Kadisiye Savaşı’ndan sonra askerî teşkilâtta bazı düzenlemeler yaparak orduyu birliklere ayırdığını ve daha önceki devirlerde olduğu gibi her birliğin (el-ırâfe) başına bir arîf tayin ettiğini kaydeder. Endülüs Emevîleri’nde ise değişik hükümdarlar zamanında kırk veya 100 kişilik birliğe kumanda eden kimseye bu unvanın verildiği görülmektedir. Ayrıca, I. Abdurrahman zamanında zencilerden meydana gelen askerî birliğin kumandanlığına “ırâfetü’s-sûd” denmekteydi. XI. yüzyılda

İşbîliye'de, hükümdarın askerleri teftişi sırasında safların düzenini sağlamaya memur edilen kimseye de arîfü'ş-şurta deniyordu. Bu birlik kumandanı olarak arîfin sadece savaşta askerlerine kumanda etmekle kalmayıp onlara ve ailelerine maaşlarını dağıttığı ve bunları bir deftere kaydettiği, ayrıca kumandası altındaki askerler arasında meydana gelen anlaşmazlıklarda hakemlik görevini de yürüttüğü bilinmektedir. Irak ve Suriye ordularında bu kelime onbaşı anlamında hâlâ kullanılmaktadır.

Bu askerî görevlerin dışında arîflerin bazı sivil görevlerde çalıştırıldıkları da görülmektedir. Hz. Ömer devrinde ilk defa divan teşkilâtı kurulmaya başlanınca her divanın başına bir arîf getirilmiştir. Arîflerin zekât işlerinde çalıştırıldıkları da bilinmektedir. İmam Şâfiî, zekâtın dağıtılması konusunu ele alırken zekât toplayan memurlara yardımcı olarak arîflerden söz etmektedir (bk. el-Üm, II, 61, 72, 74). Bunun yanında Hz. Ali zamanında arîflerin maaş işlerinde çalıştırıldıkları, çeşitli gelirlerden faydalanacak kimseleri tesbit edip ilgililere haber verdikleri, divanlar tarafından halka ödenen maaşları dağıttıkları da kaynaklarda zikredilmektedir. Kalkaşendî'ye göre vergi tahsilinde arîfleri ilk defa Ziyâd istihdam etmiştir (bk. Subhu'l-aşâ, I, 424).

Arîflere ait çok çeşitli görevler arasında yetim mallarının vasîliği de vardır. Kindî, Emevîler zamanında Mısır'da kadılık yapan Abdurrahman b. Muâviye'nin 86 (705) yılında yetim mallarını kabilelerin arîflerine teslim ettiğini ve onları bu malları korumakla görevlendirdiğini nakletmektedir (bk. Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbü'l-Kudât, s. 325). Ayrıca zimmî*lerle ilgili bir arîflikten de kaynaklarda söz edilmektedir.

Esnaf teşkilâtlarının başında bulunan kimseler için de arîf veya emin terimleri kullanılıyordu. Genellikle Ortaçağ İslâm şehirlerinde her esnaf teşkilâtına bir sokak tahsis edilmiş bulunduğundan bu teşkilâtın başındaki kimseye arîf, arîfü's-sûk veya şeyhü's-sûk adı verildiği görülmektedir. Bütün bunlara ilâve olarak arîf kelimesinin mimarlar, kabilelerin ileri gelenleri ve talebelere derslerini müzakere ettirmekle görevli sınıf mümessilleri için kullanıldığı da bilinmektedir. Bu yönüyle arîfler, muhtesib*lerin yardımcısı olarak görev yapmış olmalıdırlar. Mahkemelerde düzeni sağlayan kimselere sâhibü'l-meclis, cilvâz ve şurtî gibi çeşitli adlar yanında arîf de denmekteydi. Ayrıca geceleri şehrin emniyetini sağlamaktan

sorumlu bulunan ve bazı yörelerde sâhibü’l-medîne veya sâhibü’l-ases adı verilen görevliler için Kayrevan ve Tunus’ta arîf unvanı kullanılıyordu (Abdülhay el-Kettânî, I, 292).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “arefe” md.; Wensinck, Muʿcem, “arîf” ve “ırâfe” md.leri; Müsned, IV, 327; Buhârî, “Itk”, 13; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 121; Şâfiî, el-Üm, II, 61, 72, 74; IV, 81; Taberî, Târîẖ (de Goeje), I, 2224, 2496; III, 1799; Ebû Ömer el-Kindî, Kitâbü’l-Vülât ve Kitâbü’l-Kudât (nşr. R. Guest), Leiden 1912, s. 325; Mâverdî, el-Ahkâmü’s-sultâniyye, Kahire 1909, s. 30; İbn Mâze, Şerhu Edebi’l-Kadî (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1977-79, II, 79; İbn Kudame, el-Mugnî, Kahire 1327, IV, 417; Kalkaşendî, Subhu’l-aşâ, I, 424; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 262; II, 186; Aynî, Umdetü’l-karî, İstanbul 1308-11, XIII, 237; XXIV, 254; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye, I, 235-236, 292; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (İstanbul 1969), II, 183, 187, 238; Fahreddin Atar, İslâm Adliye Teşkilâtı, Ankara 1978, s. 142; M. Fuad Köprülü, “Arîf”, İA, I, 563-564; Saleh A. el-Ali # Cl. Cahen, “Arîf”, EI² (Fr.), I, 649-651.

Fahrettin Atar

ÂRİF

العارف

Mânevî tecrübeyle mârifet ve hakikat mertebesine ulaşan sûfî.

“Tanıyan, bilen, vâkıf ve âşina olan, halden anlayan” gibi mânalara gelen ârif, daha çok tasavvufta kullanılan bir terimdir. Ârifin bilgisine mârifet denir. Mârifet, kelâm ve felsefede ilimle eş anlamlı olarak umumiyetle bilgi mânasına kullandığı gibi mârifetullah şeklinde ve Allah hakkındaki bilgi için de kullanılmıştır. Tasavvufta ise Allah’a dair olan bilgi başta olmak üzere bütün varlık ve olayların mahiyeti hakkındaki bilgiye mârifet denilmiş ve ârif (ehl-i mârifet) ile âlim arasında açık bir ayırım yapılmıştır. Bu ayırım hem mârifet (veya irfân) ile ilim arasındaki metot farkından, hem de ârif ile âlimin vasıflarının başkalığından ileri gelmektedir. İlmin elde edilmesinde âlimin dinî ve ahlâkî şahsiyetinin önemi olmadığı halde mârifete ulaşmada şahsiyet merkezî rol oynar. Âlim zihnî faaliyetle mutlak surette bilen, ârif ise ahlâkî ve mânevî arınma sayesinde sezgi gücü ve derunî tecrübe ile öğrenen, anlayandır. Âlimin zıddı cahil, ârifin zıddı münkirdir. Buna göre Allah’a ârif denmez, âlim (alîm) denir. İlmin elde edilebilmesi için dini yaşama zarureti yoktur. Bu yüzden sûfîler, birinin amelsiz olduğunu ifade etmek istedikleri zaman ona âlim (veya molla) derler. Âlim örnek alınır, ârifle hidayete erilir. Âlim Allah’ı delille bilir, ârif ise Allah’ı Allah’la tanır. Gökler ve yer en ücra köşelerine kadar ârifin bilgi alanına girer ve ârif tamamen mânevî sezgiyle âlemi müşahede eder. Bununla birlikte ârifler, görüş (nazar) ve mârifetlerinin genişliğine göre farklı derecelerde olabilirler (bk. Gazzâlî, İhyâ, IV, 309-310). Sûfî müellifler, bilgiye güvenme bakımından da ârifin âlimden üstün olduğu görüşündedirler. Buna göre âlim bilgisine güvenmekte, ilmî faaliyetleri ilerledikçe bilgisinin de ilerlediğini düşünmektedir. Oysa ârifin mârifeti arttıkça hayreti artar ve bu şekilde hayreti bilgisini aşar; sonunda mârifetten âciz olduğunu idrak etmesi en yüksek mârifet olarak kalır (bk. Hücvîrî, II, 516-518). Böylece âriflik (irfâniyye, gnostisizm) bilinmezciliğe (lâedriyye, agnostisizm) varır. Âriflerin konuşmaktan çok susmayı tercih etmelerinin sebebi, onların, mârifette ulaşabildikleri son mertebede hiçbir şey

bilmediklerini yahut da bildiklerinin eksik ve kusurlu olduğunu kavramış olmalarıdır. Bu düşünce Bâyezîd-i Bistâmî'ye, "Kul cahil olduğu nisbette âriftir"; Fuzûlî'ye, "Ârif oldur bilmeye dünyâ vü mâ-fîhâ nedir" dedirtmiştir. Ârife hiçbir şey gizli kalmaz, çünkü onda bilen kendisi değil Allah'tır. Bu bakımdan ârif müminden de farklıdır. Mümin Allah'ın nuru ile, ârif Allah'la bakar (bk. Serrâc, s. 63). Çünkü mümin Allah'ın zikriyle, ârifse yalnızca Allah'la meşguldür. Bu suretle ârif Allah'ın konuşan dili, gören gözüdür. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî ârifi "kendisi sustuğu halde içinde Hakk'ın konuştuğu kişi" diye tarif etmiştir (Sülemî, s. 157). "Sultânü'l-ârifîn" diye tanınan Bâyezîd-i Bistâmî'ye göre ârifle mâruf (Allah) arasında perde yoktur; bu yüzden ilâhî âlem ârife ayan beyandır. Şiblî, ârifin Allah'ı temaşa makamına "meşhedü'l-Hak" demiştir (Serrâc, s. 57). Ârif bu meşhedde gördüklerini istese de anlatamaz. "Allah'ı tanıyanın dili tutulur" (Hücvîrî, II, 518). Ancak çok büyük edip-ârifler, bunları edebiyat dilinin sembolizminden faydalanarak anlatabilirler.

Hicrî ilk iki asırda bilgiden çok aksiyona değer verildiğinden, dünyayı önemsememeyi gerçek dindarlık sayan zâhid ile çok ibadet ederek cenneti kazanmaya çalışan âbid en mükemmel dinî şahsiyet kabul ediliyordu. Tasavvufun gelişmesiyle birlikte gittikçe mârifete daha çok önem verilerek zühd ve ibadet mârifete ulaşmanın vasıtaları kabul edilmeye başlandı. Bu yüzden ilk sûfîler, en yüksek iman ve ahlâk timsâli olarak gördükleri ârifi âbid ve zâhidden üstün tuttular. Buna göre ârif, ötekilerin aksine olarak dünya ile birlikte âhiretten de yüz çevirmiştir. Yani o zâhid ve âbidin umduğu cennete ve içindeki maddî nimet ve lezzetlere, cehennem ve oradaki maddî işkenceye önem vermez (bk. İbnü'l-Arabî, IV, 43). Zâhidde korku ve hüzün, ârifte sevgi ve neşe hâkimdir. Ârif sadece mârufa (Allah) âşıktır. Bu sebeple ârif, Bâyezîd-i Bistâmî'nin ifadesiyle, rüyada bile Allah'tan başkasını görmez. Ârif sadece zâhid gibi bu dünyada değil öteki dünyada da gariptir; çünkü zâhid dünyayı, ârif iki cihanı terketmiştir (bk. Sülemî, s. 112).

Bu şekilde tasavvufta ârifin zâhid ve âbidden üstün olduğu düşüncesi, başka bir ifadeyle, mârifet tasavvufî makamların en yükseği kabul edilerek ibadet, zühd ve takvânın bu makama ulaşmanın vasıtaları sayılması, âriflerin amele ihtiyaçlarının kalıp kalmadığı tartışmasını doğurdu. Bazı aşırı mutasavvıflara göre, ibadetlerden maksat, kulun mârifetullaha

ulaşıncaya kadar çaba sarfetmesidir; mârifet hasıl olunca vüsûl gerçekleşir, bundan sonra artık vasıta ve vesileye (ibadet ve ahlâk) gerek kalmaz. Bu müfrit grup, tasavvuf tarihinde âriflerin ulularından sayılan Ebû Tâlib el-Mekkî, Cüneyd-i Bağdâdî, Gazzâlî, Kuşeyrî, Abdülkadir-i Geylânî gibi büyük sûfîler tarafından şiddetle tenkit edilmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî, takvâ ve hayır türünden amellerin âriflerden sâkıt olacağı iddiasının çok tehlikeli olduğunu, zina ve hırsızlık yapanların durumunun bunlarınkinden daha ehven olduğunu, âriflerin, Allah'tan aldıkları ameller sayesinde Allah'a ulaştıklarından, yükselişlerinin yegâne sebebi olan ameli kesinlikle terkedemeyeceklerini belirtir (bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, III, 355-356). Zünnûn el-Mısrî'ye göre de ârifin mârifet nuru takvâ nurunu söndürmez. Yahyâ b. Muâz ise ibadeti gözetmeyen âriflerin mahvolacakları görüşündedir (bk. Serrâc, s. 61).

İrfan makamı çileli bir hayatla kazanılır. Ârif hayır ve nimeti cemâl sıfatının, şer ve musibeti celâl sıfatının tecellisi bildiğinden, Allah'ın lutfunu da kahrını da hoş karşılar. O, sükûn ile hareketi, huzur ile tasayı en yüksek seviyede kendisinde birleştirmiştir. Bundan dolayı Şiblî, "Ârif bahar gibidir; bir taraftan gök gürler, şimşekler çakar, öbür taraftan çiçekler açar, kuşlar ötüşür" demiştir. Ârif, benliği yok olduğu ve Allah'la beka bulduğu için kendisini muhavvilü'l-ahvâlin (Allah) tasarrufuna bırakmıştır. Bu bakımdan o, ibnü'l-vakttir, her vakitte yapılması gerekeni yapar; geçmişe hayıflanmayı, gelecekten tasalanmayı bir tarafa bırakarak anı yaşar (bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, III, 257). Saf suyun, içinde bulunduğu kabın şeklini ve rengini alması gibi ârif de zaman ve mekâna göre değişse de özü ve mahiyeti bakımından aynı kalır; bu bakımdan da ebü'l-vakttir; zamana mahkûm değil, hâkimdir. Onun değişen tarafı halkla olmasından, değişmeyen tarafı Hak'la olmasından ileri gelir. Ârifin insanlarla olan münasebeti Allah'ın yaratıklarıyla olan münasebetine benzediğinden onu görenler Allah'ı hatırlar.

Sonraki mutasavvıflar, ilk sûfîlerin ârif hakkındaki görüşlerini geliştirerek "insân-ı kâmil" fikrine ulaştılar. İbnü'l-Arabî, Mevlânâ gibi bazı sûfîlere göre ârif Allah'ın bütün isim ve sıfatlarıyla kendisinde tecelli ettiği insân-ı kâmildir (bk. İNSÂN-ı KÂMİL).

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarına göre ittisâl* suretiyle

mârifetullaha ulaşan ârif, en yüksek mutluluğu da kazanmış olur. Mâ lâ büdde li'l-ʿârif adlı eserin müellifi İbn Seb'în'e göre bütün çabasını ilim ve düşünceye yönelten ârif, böylece faal akıl ile irtibat kurar (bk. İbrâhim Medkûr, I, 56). İşrâkı filozof Sühreverdî, bu yükseliş ile irtibat kurmayı ve faal akıl veya -kendi tabiriyle- "âlem-i kuds"ten bilgiler (maârif) almayı zühdî çaba ve ahlâkî arınma şartına bağlar (bk. Heyâkilü'n-nûr, s. 28, 40-44). Fârâbî'nin ittisâl nazariyesini sürdüren İbn Sînâ, el-İşârât'ta "Makamâtü'l-ârifîn" başlığı altında âbid ve zâhidden üstün tuttuğu ârifi, ceberût* âleminin kudsiyetine yönelmiş, içine daima Hakk'ın nuru doğan kimse şeklinde tanıtır. Ona göre ârifin gizli ve açık öyle halleri vardır ki bu hallerden anlayanlar onları tebcil, anlamayanlar takbih eder. O, Allah'ı (el-hakku'l-evvel) sadece kendisi için arzular ve ona ancak lâyık olduğu için kulluk eder. Her şeyde Hakk'ı gören ârif kaderdeki ilâhî sırrı sezer. İyiliği yayma ve kötülüğe engel olma (emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker) konusunda daima hoşgörülü davranır; müjdeler, korkutmaz; kolaylaştırır güçleştirmez. Hatta o, ölüm korkusunu yenecek kadar yiğittir. Ârif bâtılı sevmekten kurtulduğu için cömert, kendisini beşerin en aşağısı gördüğü için alçak gönüllü, zihni Hak ile meşgul olduğu için kinden uzaktır.

Görüldüğü gibi sûfîler ile İslâm filozoflarının çoğunluğu -mârifete ulaşmanın metodu konusunda az çok farklı düşünseler de- ârifin nitelikleri ve ulaştığı nokta hususunda aynı düşünceyi paylaşmış bulunuyorlar.

İslâm kültür tarihinde, tasavvufa dair tabakat kitapları yanında, âriflerin özellikle söz, hal ve hareketlerini, kerâmetlerini ihtiva eden birçok menâkıbnâmeler yazılmıştır. Eflâkî'nin Menâkıbü'l-ʿârifîn'i, Tüsterî'nin Mevâizü'l-ʿârifîn'i, Kadı Muhammed'in Silsiletü'l-ʿârifîn'i, Muhammed Gaznevî'nin Ravzatü'l-ʿârifîn'i, Rızâ Kulı Hidâyet'in Riyâzü'l-ʿârifîn'i bu türden eserlerin en meşhurlarıdır (Ayrıca bk. İRFAN; MÂRİFET).

BİBLİYOGRAFYA

Hakîm et-Tirmizî, Hatmü’l-evliyâʾ (nşr. Osman İsmâil Yahyâ), Beyrut 1960, s. 452, 453, 481; Serrâc, el-Lüma, s. 57, 58, 61, 63, 75; Kelâbâzî, et-Taarruf, s. 66, 137; Sülemî, Tabakat, s. 112, 157; İbn Sînâ, el-İşârât, II, 790, 799-801, 810, 846-850; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 601; Hücvîrî, Keşfü’l-mahcûb, Kahire 1974, II, 516-518; Herevî, Tabakat, s. 635; Gazzâlî, İhyâ, III, 405; IV, 309-310; a.mlf., Faysalü’t-tefrika, Kahire 1319, s. 60; Attâr, Tezkiretü’l-evliyâ, s. 665; Sühreverdî, Heyâkilü’n-nûr, Kahire 1335, s. 28, 40-44; İbnü’l-Arabî, el-Fütûhât, IV, 43; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü’s-sâlikîn, Beyrut 1403/1983, III, 257, 355-356; Tehânevî, Keşşâf, II, 995-999; Kasım Ganî, Târîh-i Tasavvuf, Tahran 1340 hş., s. 409, 411; İbrâhim Medkûr, Fi’l-Felsefeti’l-İslâmiyye, Kahire 1983, I, 46-47, 53-56.

Süleyman Uludağ

ÂRİF ABDÜLBÂKİ

(bk. ABDÜLBÂKİ ÂRİF EFENDİ)

ÂRİF ALİ, Molla

XIV. yüzyıl mesnevi şairlerinden.

Türk edebiyatı tarihinde Dânişmendnâme*nin ikinci versiyonunu kaleme alan (762/1360-61) bir şair olarak tanınan Ârif Ali hakkında kaynaklarda fazla bilgi yoktur. Dânişmendnâme'yi Ârif Ali'nin eserinden faydalanarak yeniden kaleme alan Gelibolulu Âlî, onun hakkında, "Vilâyet kasabalarının birindendir. Zamanında Ârif Ali ismiyle tanınmış timar sahiplerinden biridir. Sultan Murad'a, emri üzerine Dânişmendnâme'yi takdim ettiği zaman çeşitli hediyelerle birlikte Tokat Kalesi dizdarlığı da kendisine ihsan edilmişti" demektedir. S. Nüzhet Ergun'un Silkü'l-leâli Âli Osmân'dan naklettiği Ârif Ali'yi anlatan şu beyitler de Âlî'nin verdiği bilgiyi destekler mahiyettedir: "Güzîn-i zümre-i ehl-i maârif Molla Ârif'dir / Ali'dir nâmı bulmuştur ulüvv-i kadr-i irfânı / Melik Ahmed fütûhâtın mine'l-evvel ile'l-âhir / Murad Hân ana nazm ettirdi kıldı lutf-ı şâyânı".

Bu beyitlerden adının Ali, lakabının Molla Ârif olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim şiirlerinde Ârif mahlasını kullanmakta ise de mollalığına dair bir bilgi yoktur. Ancak kitabına esas aldığı İbn Alâ'nın eserini on yedi bölüm halinde düzenleyerek yer yer bazı manzum parçalar da ekleyip yeniden yazdığına göre iyi bir medrese tahsili gördüğü söylenebilir. Kaynaklarda Ârif Ali'nin Dânişmendnâme'yi Sultan Murad'a takdim ettiği belirtilmekle beraber bunun kaçıncı Murad olduğu açıklık kazanmamıştır. Bununla birlikte sonradan bu fikre katılan Fuad Köprülü de dahil araştırıcıların çoğu bu padişahın II. Murad olduğunu kabul etmişlerdir. Bu sebeple onun II. Murad zamanında yaşadığını, eserini 762'de (1360-61) kaleme aldığı belli olduğuna göre de uzun bir ömür sürdüğünü söylemek yanlış olmaz.

BİBLİYOGRAFYA

Âlî, Künhü’l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959; a.mlf., Menâkıb-ı Hünerverân, s. 60-61; Köprülü, TET, s. 258-260, 341; Ergun, Türk Şairleri, I, 60-61; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 97; Irene Melikoff, La Geste de Malik Danişmend, Paris 1960, I, 53-70; Banarlı, RTET, I, 302-303, 513-514; Barthold, İslâm Medeniyeti, s. 209-211; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, I, 127.

Mustafa Uzun

ÂRİF BEY, Çarşambalı

(ö. 1892)

Son devrin tanınmış hattatlarından.

Hacı Ârif Bey veya Fatih’in Çarşamba semtinde oturduğu için de Çarşambalı lakabıyla şöhret bulmuştur. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir.

Sülüs-nesih yazılarıyla tuğrayı Mustafa Râkım’ın çırağı Hâşim Efendi’den, ta‘liki ise Sâmi Efendi ile beraber Kıbrısîzâde İsmâil Hakkı Efendi’den öğrendi. Bir müddet sonra hocasını bırakıp Ali Haydar Bey’den ders almaya başladı. Aynı zamanda Mektûbî-i Mâliye Mukabeleciliği’nde çalışıyordu. Hayatının en verimli çağında vefat etti. Mezarı Eyüp yolu üzerindeki Yâvedûd Kabristanı’ndadır.

Daha çok celî yazıda maharet sahibi olan Hacı Ârif Bey ile hattat Sâmi Efendi arasında talebelik devresinde başlayan ve uzun süre devam eden dostluk, birbirlerinin yazı hatalarını tashih ederek sanatlarında ilerlemelerine de vesile olmuştur.

Celî-sülüs istif tertibinde pek mâhir olan Hacı Ârif Bey, “hatt-ı müsennâ” denilen aynalı yazı*da da şaheserler meydana getirdi. İstanbul’un Gedik Paşa, Aksaray Vâlide, Üsküdar Selimiye, Rum Mehmed Paşa gibi çeşitli camilerinde kitâbe ve levhaları mevcuttur. Celî-sülüs ve celî-ta‘lik yazılarını, gördüğü eski hat örneklerinin hangi hattata ait olduğunu tayin edecek derecede iyi bilen ve bu sanatın inceliklerine vâkıf bulunan Hacı Ârif Bey’in mütevazi, nüktedan ve hoşsohbet bir şahsiyeti olduğu rivayet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Son Hattatlar, s. 50; Uğur Derman, Hattat Hacı Arifler, İstanbul 1965, s. 2; Eşref Edip, "Ârif", İTA, I, 496-497; "Ârif", TA, III, 309; R. Ekrem Koçu, "Ârif Bey", İst.A, II, 984-985.

M. Uğur Derman

ÂRİF BEY, Hacı

(bk. HACI ÂRİF BEY)

ÂRİF BEY, Kanûnî

(bk. HACI ÂRİF BEY, Kanûnî)

ÂRİF BEY, Mehmed

(bk. MEHMED ÂRİF BEY)

ÂRİF ÇELEBİ

(ö. 719/1320)

Sultan Veled'in oğlu, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin torunu.

8 Zilkade 670'te (6 Haziran 1272) Konya'da doğdu. Annesi, Mevlânâ'nın önde gelen halifelerinden Selâhaddîn-i Zerkûb'un kızı Fâtıma Hatun'dur. Asıl adı Ferîdûn, lakabı Celâleddin'dir. Bu ad ve lakap ona dedesi tarafından verildi. Yine dedesi onun ayrıca Emîr Ârif unvanı ile tanınmasını istedi ve bu unvan asıl adının yerini aldı. Ancak sonradan Mevlevîler "emîr" unvanı yerine "ulu" unvanını kullandılar ve böylece daha çok Ulu Ârif Çelebi diye tanındı.

Sultan Veled'in Fâtıma Hatun'dan doğan çocuklarının hepsi öldüğünden Fâtıma Hatun çocuk doğurmaktansa düşürmeyi tercih ediyordu. Ancak Ârif Çelebi'ye hamile kalınca Mevlânâ ona bu çocuğu düşürmemesini ve bunun için gereken itinayı göstermesini söyledi; çocuk doğunca da onunla yakından ilgilendi.

Ârif Çelebi'nin öğrenim durumu ile ilgili bilgi yok denecek kadar azdır. Nitekim müridi Ahmed Eflâkî, onun hakkında oldukça çok ve ayrıntılı bilgi verdiği halde öğrenimi konusunda sadece bir yerde, altı yaşında iken Malatyalı Selâhaddin adlı birinden Kur'an dersi aldığını kaydeder. Bununla birlikte pek parlak olmasa da divanındaki gazel ve rubâîler onun edebiyat alanında da bilgi edindiğini göstermektedir. Sultan Veled, oğlunda Mevlânâ'nın davranışlarını gördüğü için ona saygı gösterir ve hatta yanına geldiğinde ayağa kalkmaktan kendini alamazdı. Mevlânâ'nın Ârif Çelebi'ye aşırı derecede sevgi göstermesi ve onun bu tutumunun gerek ailesi gerekse diğer Mevlevîler'ce saygıyla karşılanması, Ârif Çelebi'nin her türlü hareketinin hoş görülmesine yol açtı. Nitekim bütün hayatı boyunca görülen aşırı davranışları bunu teyit eder niteliktedir.

Hür ve kayıtsız yaşamayı tercih eden Ârif Çelebi, Gazan Han'ın saltanatının (1295-1304) ilk yıllarında Irâk-ı Acem'i görmek niyetiyle Erzurum

üzerinden Tebriz'e gitti. Orada tanıştığı hanın eşi İltirmiş Hatun kendisine intisap etti. Ârif Çelebi'nin İlhanlı şehzadesi Geyhatu ve Gazan Han'ın yakınları ile birlikte yolculuk ederken Merend'de şeyh Cemâleddin İshâk-ı Merendî ile tartışmalarına dair bilgiler, onun bir defa daha Tebriz'e gittiğini göstermektedir. Birçok din ve mezhep değiştiren ve sonunda Şiîlik'te karar kılan İlhanlı Hükümdarı Olcaytu Hudâbende (1304-1316), Hz. Peygamber'in kabri yanında gömülü bulunan Hz. Ebû Bekir'in kemiklerini kabrinden çıkarttırıp kaçırtmak istemişti. Durumu öğrenen Sultan Veled bu teşebbüsü önlemek için Geyhatu'nun hanımı Paşa Hatun ve Gazan Han'ın hanımı İltirmiş Hatun üzerindeki etkisini düşünerek Ârif Çelebi'yi Tebriz'e göndermeye karar vermişti. Ancak Sultan Veled'in bu kararı ölümünden sonra gerçekleşti. Ârif Çelebi babasının bu isteğini yerine getirmek üzere 1316'da yola çıktı. İç ve Doğu Anadolu şehirlerinde (Kayseri, Sivas, Bayburt) sekiz dokuz aylık bir süre geçirdikten sonra 8 Zilhicce 716'da (21 Şubat 1317) Sultâniye'ye vardı. Sultâniye'de bir yıl veya biraz daha fazla bir süre kaldı ve semâ törenini buraya ilk defa o götürmüş oldu. Sultâniye'den Konya'ya hangi tarihte döndüğü belli değildir. 719 yılı Zilkade ayının son cumasında (11 Ocak 1320) Aksaray'dan Konya'ya döndüğünde hastalandı. Yirmi beş gün hasta yattıktan sonra 24 Zilhicce 719'da (5 Şubat 1320) vefat etti.

Mevleviyye tarikatının yayılmasında büyük rolü olan Ârif Çelebi, gençliğinden itibaren daha çok dedesinin itibarına dayanan büyüklük ruhu ile Mevlevîler'e karşı olanlarla sert bir şekilde mücadele etmekten çekinmedi. Ne var ki onun bu tutumu karşısındakilere korku vermiş ve gittiği her yerde bazı olaylara yol açmıştır. Ârif Çelebi ancak babasının ısrarları karşısında evlenmeye razı olmuş, sonunda adını bilmediğimiz bir hanımla evlenmiş, bu hanımdan Emîr Âdil ve Emîr Âbid çelebiler doğmuştur.

Ârif Çelebi'nin seyahat tutkusu bir yandan Mevlevîliğin Anadolu ve Batı İran'da yayılmasına yardım etmiş, öte yandan Menâkıbü'l-ârifîn'in sekizinci bölümünü ona ayıran müridi Ahmed Eflâkî'nin dolaylı olarak bu bölgelerin tarihî, dinî ve sosyal hayatı hakkında bilgi vermesine vesile olmuştur. Nitekim bu vesile ile Batı Anadolu'da Menteşe Beyliği (Milas, Çine vb.), Afyonkarahisar, Lâdik (Denizli), Eğridir ve Tavas; Güney Anadolu'da Antakya, Alanya; İç Anadolu'da Akşehir, Amasya,

Akdağmadeni (Amasya Madeni), Tokat, Kayseri, Sivas; Doğu Anadolu'da Erzurum, Bayburt ve Ahlat gibi şehirler, Germiyanlılar, Sâhib Ataoğulları ve bunların yöneticilerine dair az da olsa önemli bilgiler elde edilebilmektedir.

Orta derecede bir şair olan Ârif Çelebi, dedesininkilere nazîre olarak yazdığı tasavvufî rubâî ve gazelleriyle tanınır. Rubâîlerini Ulu Ârif Çelebi'nin Rubaileri adıyla neşreden (İstanbul 1949) Feridun Nafiz Uzluk'un verdiği bilgilere göre Ârif Çelebi'nin Farsça bir divanı vardır. Millet Kütüphanesi'nde bulunan (Pertev Paşa, nr. 157) Menâkıbü'l-ʿârifîn nüshasında bir mersiye ile seksen iki gazel ve rubâîsi yer almaktadır (vr. 176^a-217^a).

BİBLİYOGRAFYA

Ulu Ârif Çelebi'nin Rubaileri (trc. Feridun Nafiz Uzluk), İstanbul 1949; Ferîdûn-i Sipehsâlâr, Risâle-i Sipehsâlâr (nşr. Saîd Nefîsî), Tahran 1325 hş., s. 151-153; a.mlf., Tercemei Risâle-i Sipehsâlâr be Menâkıb-ı Hüdâvendigâr (trc. Midhat Baharî), İstanbul 1331, s. 205-206; Eflâkı, Menâkıbü'l-ârifîn (nşr. Tahsin Yazıcı), Ankara 1980, II, 825-974; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik, İstanbul 1953, s. 65-95; a.mlf., Kataloğ, II, 211; III, 21 vd.; H. Ritter, "Philologika XI", Isl., XXVI (1942), s. 127; J. T. P. de Bruijn, "Arif Caelebı", EI^2 Suppl. (İng.), s. 83.

Tahsin Yazıcı

ÂRİF EFENDİ, Arapzâde

(bk. ARAPZÂDE MEHMED ÂRİF EFENDİ)

ÂRİF EFENDİ, Filibeli

(ö. 1830-1909)

Sülüs ve nesih yazılarıyla tanınmış Osmanlı hattatı.

Ahmed Ârif Efendi Filibe’de doğdu. “Emîr şeyhleri” denilen bir aileye mensuptur. Rumeli’de yetişen hattatların önde gelen isimlerinden olup Hacı Ârif Efendi diye de bilinmektedir. İlk tahsilinden sonra medreseye girdi. Bu arada güzel yazıya da merakı bulunduğundan Filibe Yürüyüş Camii hatibi İsmâil Efendi’ye devam ederek ondan meşk* alıp mezun oldu. 1877-1878 Osmanlı-Rus Harbi’nde (93 Harbi) Filibe’yi terkedip İstanbul’a geldi. Geçimini temin maksadı ile Saraçhanebaşı’nda bir bakkal dükkânı açtı. İleri denebilecek yaşına rağmen, güzel yazıya olan iştiyakı ve kabiliyeti sebebiyle, bir fırsatını bularak İstanbul’da zamanının tanınmış üstadı Mehmed Şevki Efendi’den meşke başladı ve onun takdirini kazandı. Bir hilye* yazarak bununla hocasından tekrar icâzetnâme aldı. 1301 (1883) tarihli bu hilye halen Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’ndedir (Güzel Yazılar, nr. 335).

Hattatlar arasında açılan imtihanı kazanarak Nuruosmaniye Camii Vakfı hat muallimliğine getirildikten sonra bakkallığı bırakarak salı günleri Nuruosmaniye’de, cuma günleri de Saraçhanebaşı’ndaki evinde sülüs-nesih hat dersleri verdi. Son zamanlarında felç oldu ve 19 Eylül 1909’da vefat etti. Mezarı Edirnekapı’dadır.

Şevki Efendi’nin en seçkin talebesi olan Ârif Efendi, daha çok sülüs ve nesih yazıda tanınmıştır. Sayısız meşk, kıta, murakka‘, hilye, evrâd-ı şerif, delâilü’l-hayrat ve levha yazmış, celî yazı ile fazla uğraşmamıştır. Ancak Şehzadebaşı Camii’nin Vefa kapısı üzerine yazdığı celî besmele çok meşhurdur. Çok süratli yazı yazdığı bilinmektedir. Yazılarının çoğuna “tilmîz-i Şevki” şeklinde imza atarak hocasına olan hürmet ve bağlılığını göstermiştir. Yetiştirdiği pek çok talebe arasında Aziz Efendi (Rifâî), Elmalılı Küçük Hamdi ve Necmettin Okyay ilk hatırlanacak olanlardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Son Hattatlar, s. 54; M. Uğur Derman, Hattat Hacı Arifler, İstanbul 1965, s. 4; Eşref Edip, “Ârif”, İTA, I, 491-495; “Ârif”, TA, III, 309; R. Ekrem Koçu, “Ârif Efendi”, İst.A, II, 993-995.

M. Uğur Derman

ÂRİF EFENDİ, Kethüdâzâde

(bk. KETHÜDÂZÂDE ÂRİF EFENDİ)

ÂRİF EFENDİ, Meşrepzâde

(ö. 1791-1858)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Kazasker Meşrepzâde Ali Efendi'nin torunu, müderris Şâtırzâde Emin Efendi'nin oğludur. İstanbul'da doğdu. Çankırılı Abdullah Efendi, Büyük Emin Efendi gibi devrin tanınmış âlimlerinden ders okudu. Girdiği müderrislik imtihanında başarı göstererek Mayıs 1817'de ibtidâ-i hâriç derecesi ile müderris oldu. Aynı yıl eski şeyhülislâmlardan Sıtkızâde Ahmed Reşid Efendi'nin kızıyla evlendi; daha sonra muhallefat* kassâmlığı, şeyhülislâmların nezâretinde bulunan vakıflar müfettişliği ve Rumeli nüfus tahriri memurluğu görevlerinde bulundu. Uzun süre müderrislik yaptı ve hâmise-i Süleymaniyye derecesine kadar yükseldi. Ardından kadılık mesleğine geçerek Temmuz 1835'te Galata kadılığına tayin edildi. Bu sırada Câmiu'l-icâreteyn adlı fıkıh kitabının kaynaklarına inerek ve ilâveler yaparak eseri yeniden düzenledi ve II. Mahmud'a takdim etti. Bunun üzerine kendisine Mekke kadılığı pâyesi verildi; kısa bir sürede kassâm*-ı askerî olarak görev yaptı. İslâm hukukundaki derin bilgisi sebebiyle iki defa fetva emaneti görevine getirildi; daha sonra İstanbul kadılığı ve Anadolu kazaskerliği pâyelerine yükseltildi. Bu arada Kudüs Kamâme Mâbedi meselesinin halledilmesi ve Anadolu teftişi gibi geçici görevlerde bulundu. 1846'da Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye âzalığına getirildi; bir yıl sonra bu görev de üzerinde kalmak şartıyla bilfiil Anadolu kazaskeri oldu. 1852'de Rumeli kazaskerliğine tayin edildi. Bu sırada "Emvâl-i Eytâm" hakkındaki usul ve kaideleri yeniden düzene koydu. 21 Mart 1854'te Ârif Hikmet Beyefendi'den boşalan şeyhülislâmlık makamına getirildi. 27 Aralık 1858'de öldü ve Edirnekapı dışında Mustafa Paşa Dergâhı hazîresine defnedildi.

Mehmed Ârif Efendi açık fikirli, Tanzimat dönemi yeniliklerini tasvip eden bir şeyhülislâmdır. Şeyhülislâmlığı döneminde kadılık ve nâiblik mesleğinde bir süreden beri görülen bozuklukların giderilmesi için yeni düzenlemeler yapmıştır. Bâb-ı fetvâda ehil kimselerden bir meclis kurarak

Osmanlı ülkesinde görev yapan kadıları beş sınıfa ayırmış, kadılık mesleğine intisap edeceklere fıkıh, sakk-ı şer‘î (bk. SAK) ve ferâiz ilmini öğretmek için Süleymaniye Camii yakınında Muallimhâne-i Nüvvâb adıyla bir hukuk mektebi açılmasını sağlamıştır. Bazı ilâvelerle yeniden düzenlediği Câmiuʿl-icâreteyn’den başka Dede Cöngî’nin (ö. 973/1565 [?]) Siyâsetü’ş-şerʿiyye adlı Arapça eserini serbest bir şekilde ve genişleterek Siyâsetnâme adıyla Türkçe’ye tercüme etmiştir (İstanbul 1275).

BİBLİYOGRAFYA

Devhatü’l-meşâyih, s. 131-132; İlmiyye Salnâmesi, s. 591-592; Hediyyetü’l-ârifîn, I, 349; Sicill-i Osmânî, III, 275; Osmanlı Müellifleri, I, 383; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 260, 268; Karal, Osmanlı Tarihi, V, 8, 115; U. Heyd, Studies in Old Ottoman criminal Law, Oxford 1973, s. 198; Mehmed Zeki Pakalın, “Ârif”, İTA, I, 500.

Mehmet İpşirli

ÂRİF HİKMET BEY, Hersekli

(bk. HERSEKLİ ÂRİF HİKMET BEY)

ÂRİF HİKMET BEY, Şeyhülislâm

Seyyid Hacı Ahmed Ârif Hikmet (ö. 1786-1859)

Osmanlı şeyhülislâmı, şair ve tezkire yazarı.

İstanbul'da doğdu. Büyük dedesi I. Mahmud devri vezirlerinden Malatyalı İbrâhim Paşa, dedesi I. Abdülhamid devri vezirlerinden Reîsülküttâb Râif İsmâil Paşa (ö. 1776), babası ise III. Selim devri kazasker ve nakîbüleşraf*larından İbrâhim İsmet Bey'dir (ö. 1807). Ârif Hikmet 1796'da müderris pâyesi alarak ilmî ve edebî çalışmalara başladı. 1814'te hacca gitti. Daha sonra sırasıyla Kudüs (1816), Mısır (1820) ve Medine (1823) kadılıklarında bulundu. 1829'da nüfus tahrir işlerine nezâret etmek üzere Rumeli'de görevlendirildi. Seyyid* olması dolayısıyla bir yıl sonra nakîbüleşraf, 1833'te Anadolu kazaskeri, 1838'de Rumeli kazaskeri oldu. Ertesi yıl Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye âzalığına, hemen ardından da Rumeli müfettişliğine getirilerek Osmanlı Devleti topraklarında eğitimin yaygınlaştırılması maksadıyla kurulan Meclisi Maârif-i Muvakkat'a üye seçildi. Mekkîzâde Mustafa Âsım Efendi'nin vefatı üzerine 11 Aralık 1846'da şeyhülislâm tayin edildi. Bu görevde yedi buçuk yıl kadar kaldı. Sultan Abdülmecid devrindeki Softalar Vak'ası'nda müsamahakâr davrandığı için azledildi (24 Mart 1854). Yerine tayin edilen Mehmed Ârif Efendi'nin 1858'de ölümü üzerine ikinci defa şeyhülislâmlığa getirilmesi söz konusu olduysa da Sadrazam Âlî Paşa ile arasının açık olması dolayısıyla tayini gerçekleşmedi. Ârif Hikmet 22 Mart 1859'da İstanbul'da vefat etti, Üsküdar Nuh Kuyusu'nda Kartalbaba Tekkesi (bugün Kartalbaba Camii) karşısında bulunan hazîreye defnedildi.

Son devir Osmanlı âlimleri arasında önemli bir yeri olan Ârif Hikmet Bey, nâdir eserlerden meydana gelen 12.000 ciltlik bir kütüphaneye de sahipti (bu kitapların Ârif Hikmet tarafından hazırlanan bir listesi için bk. İÜ Ktp., İbnülemin, TY, nr. 2984; AY, nr. 2626). Bunlardan 5000 kadarını Medine'de Mescidi Nebevî'nin kıble tarafında inşa ettirdiği (1853-1855), bugün de kendi adıyla anılan kütüphaneye vakfetmiştir. Ahmed Cevdet Paşa'nın, çok istifade ettiğini belirterek, başka hiçbir yerde bulunmayan nâdir kitaplardan

meydana geldiğini söylediği İstanbul'daki kitapları ise ölümünden sonra yeğeni Beykozlu İzzet Bey'e intikal etmiş, bunlardan bir kısmını İbnülemin Mahmud Kemal satın almış ve kendi kitaplarıyla birlikte İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ne bağışlamıştır. Kuzguncuk'ta babası adına yaptırdığı çeşme de (1812) diğer hayratı arasındadır.

Ârif Hikmet Bey, kadılıkları sırasında mahkeme harcı almamakla yeni bir uygulama getirmiştir.

Klasik tarzda şiirler yazan ve şiirlerinde Nef'î, Nâbî ve Nedim'in etkileri görülen Ârif Hikmet Bey, eski şiirin "bakıyyetü's-selef" denilen son temsilcilerinden biri olarak tanınmaktadır. Nâmık Kemal onun II. Mahmud devrinin en gözde şairlerinden biri olduğunu belirtmektedir. Üç dilde yazdığı şiirlerini topladığı divanından takdirle bahseden Cevdet Paşa ise bilhassa Arapça şiirlerini çok beğenir. Onun ilmî ve edebî şahsiyetinden övgüyle söz eden bir başka kişi de Ziyâ Paşa'dır. Ârif Hikmet geniş bilgisi, okumaya ve kitaba düşkünlüğü, nâdide kitaplara sahip kütüphanesi ve cömertliği yanında konağını devrin bilgin, şair ve diğer sanatçılarının toplandığı bir merkez haline getirmesiyle de tanınmış ve birçok sanatçı, ilim adamı ve şairle yakın dostluklar kurmuştur.

Eserleri. Edebiyat, fıkıh ve biyografiye dair olan eserleri şunlardır: 1. Divan. Kütüphane kataloglarında "Mecmûa-i Eş'âr" ismiyle kayıtlı bulunan Ârif Hikmet'in şiirleri Mehmed Zîver tarafından bir araya getirilerek Dîvân-ı Ârif Hikmet Beyefendi adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1283). Başında Mehmed Zîver tarafından kaleme alınan bir mukaddimenin de bulunduğu bu şiir mecmuasında gazeller ve çeşitli hadiselere düşürülen tarih manzumeleri yanında Arapça ve Farsça şiirleri de vardır. Ayrıca Arapça şiirleri üzerinde Ali Nihat Tarlan Yusuf Sağlam'a bir mezuniyet tezi yaptırmıştır (İstanbul 1947). 2. Tezkire-i Şuarâ. Millet Kütüphanesi'nde Ali Emîrî hattıyla yazılmış bir nüshası bulunan (Ali Emîrî, Tarih, nr. 789) bu eser, 1000-1252 (1592-1837) yılları arasında yaşamış 203 şairin hal tercümesini mahlaslarına göre sıraya koyarak vermektedir (bk. ÂRİF HİKMET TEZKİRESİ). 3. Mecmûatü't-terâcim. Çeşitli müellifler tarafından Ârif Hikmet Bey'e ait olarak zikredilen, ancak bugüne kadar nerede bulunduğu açıkça belirtilmeyen (bk. İA, I, 566) bu Arapça eserin Ali Emîrî tarafından istinsah edilmiş bir nüshası Millet Kütüphanesi'nde

kayıtlıdır (Ali Emîrî, Tarih, nr. 788). Mecmûatü't-terâcim, alfabetik sıra ile ulemâ, tarikat şeyhleri ve şairlerin hayatlarının anlatıldığı biyografik bir eserdir. 4. Hulâsatü'l-makalât fî mecâlisi'l-mükâlemât. İçinde, babası İbrâhim İsmet Bey'in murahhas üye olarak bulunduğu siyasî meclislerde yapılan muahedelerin yer aldığı eserin bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (TY, nr. 5832). 5. el-Ahkâmü'l-mer'iyye fi'l-arâzi'l-emîriyye. 1263 (1847) tarihli tapu nizamnâmesini de ihtiva eden bu eserin yazma nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (İbnülemin, nr. 2958). Eser ayrıca birkaç defa basılmıştır (İstanbul 1265, 1267, 1269).

Bunlardan başka İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde İbnülemin yazmaları bölümünde kendi el yazısıyla Rumeli Teftiş Defteri (TY, nr. 2466, 2475) ile Mecmûʿa-i Eşʿâr (AY, nr. 2489) ve kısa bazı bilgiler ihtiva eden bir hatıra defteri (TY, nr. 2457, 2751) bulunmaktadır. Ayrıca İbnülemin'in de bahsettiği (Son Asır Türk Şairleri, s. 642), Keşfü'z-zunûn'a hazırladığı bir zeylin eksik bazı nüshaları İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (İbnülemin, AY, nr. 2464; TY, nr. 2532).

BİBLİYOGRAFYA

Ârif Hikmet, Dîvân-ı Ârif Hikmet Beyefendi (nşr. Mehmed Zîver), İstanbul 1283; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârih (Aktepe), III, 40, 46; Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 237, 256-257; Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, Ârif Hikmet: hayâtühû ve meâsirüh (nşr. Muhammed el-Hatrâvî), Beyrut 1403/1983; Fatîn, Tezkire, s. 70-71; Devhatü'l-meşâyih, s. 129-131; Ahmed Cevdet Paşa, Belâgat-ı Osmâniyye, İstanbul 1303, s. 171, 193, 203; a.mlf., Târih, II, 102 vd., 129, 133, 137; VI, 91; VII, 4; VIII, 132 vd.; X, 70; a.mlf., Tezâkir, I, 10 vd., 24; II, 71, 73; IV, 67; a.mlf., Ma'rûzât, s. 3; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 42, 188; Sicill-i Osmânî, I, 130; III, 274 vd.; Gibb, HOP, IV, 350-355; Fatma Aliye, Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı, İstanbul 1332, s. 31-33, 43 vd., 50-55, 104; Osmanlı Müellifleri, II, 327 vd.; İlmiyye Salnâmesi, s. 590; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 636-646; Yusuf Sağlam, Şeyhülislâm Arif Hikmet Bey'in Arapça Divanı Tercümesi (mezuniyet tezi,

1947), İÜ Ed.Fak. Türkoloji Seminer Kitaplığı, nr. 1468; Harputlu İbrâhim Efendi, el-Dürrü'l-muntazam fî menâkıbı ʿ Ârifi'l-Hikem, Ârif Hikmet Ktp., nr. 3847, s. 85; İsmail Cerrahoğlu, "Şeyhulislâm Arif Hikmet ve Medine-i Münevverede Kurduğu Kütüphane", AÜİFD, XXX (1988), s. 111; Fevziye Abdullah Tansel, "Ârif Hikmet Bey", İA, I, 564-568; R. Mantran, "Arif Hikmet Bey", EI^2 (İng.), I, 630.

Mustafa L. Bilge

ÂRİF HİKMET KÜTÜPHANESİ

Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey tarafından Medine'de kurulan kütüphane.

Medîne-i Münevvere'de Mescidi Nebevî'nin kıble tarafında Bâb-ı Cibrîl'e 25 m. mesafede bulunmaktadır.

Ârif Hikmet Bey emeklilik yıllarını burada geçirmek arzusuyla bu kütüphaneyi Medine'ye gelerek bizzat yaptırmış ve İstanbul'da bulunan kitaplarından bir kısmını buraya nakletmiştir. Ancak siyasî karışıklıklar sebebiyle arzusunu yerine getirememiş ve İstanbul'da vefat etmiştir. Binanın kubbedeki kitâbesinde kütüphanenin 1270 (1853-54) yılında yapılmaya başlandığı, kapısında bulunan diğer bir kitâbede ise 1272'de (1855-56) tamamlandığı belirtilmiştir. Anadolu ve Rumeli'deki bazı arazi gelirlerinin kütüphaneye vakfedildiğini bildiren vakfiyesine göre kütüphanede bir müdür, dört hâfız-ı kütüb, mücellit, kapıcı, saka ve temizlikçi olmak üzere dokuz vazifeli görev yapıyordu. Kuruluşundan başlayarak yakın zamana kadar kütüphaneye vakfedenin şartı olarak daima Türk müdürler tayin edilegelmişse de Ali Ulvi Kurucu'dan sonra durum değişmiştir. I. Dünya Savaşı sırasında Osmanlı kuvvetleri Medine'den çekilirken kütüphanedeki kitaplar sandıklar içinde Şam'daki Selimiye Camii'nin yanındaki medreseye nakledilip burada muhafaza edilmiş, ancak sonradan vakfiyeye uyularak tekrar Medine'deki kütüphaneye taşınmıştır. Ülkenin idaresi Osmanlılar'dan Suûdîler'e geçince kütüphanenin idaresi de mütevelli heyetinden alınarak 1957 yılında Hac ve Evkaf Bakanlığı'na bağlanmıştır. Kütüphanenin son mütevelli heyetinde Ömer Nasuhi Bilmen'in bulunduğu bilinmektedir.

Kütüphanede bulunan yazma ve matbu eserler kuruluş sırasında toplam olarak 5404 kitaptan meydana geliyordu. Vakfiye gereğince yapılan devir teslim ve sayımlardan anlaşıldığına göre kütüphanede, Medine'den çekilmek mecburiyetinde kalındığı sırada, kaybolacağı endişesiyle Şeyhülharem Zîver Bey tarafından İstanbul'a gönderilen altmış altı eser ile kaybolan on altı eserden başka eksik bulunmamaktadır. Daha sonra kütüphaneye hediye olarak gönderilen kitaplarla bu eserlerin sayısı

artmıştır. Yazmaların Ârif Hikmet Bey tarafından dikkatle seçildiği ve genellikle müellif nüshası veya meşhur hattatlar tarafından yazılmış kıymetli nüshalar olduğu görülmektedir. İhtiva ettiği yazmalar bakımından ülkenin en kıymetli kütüphanesi olan müesseseyi İslâm âleminin önde gelen araştırmacılarından Ömer Rızâ Kehhâle, Emîr Şekib Arslan, Abdullah Muhlis, Muhammed Kürd Ali ve Mahmûd Şükrî el-Âlûsî gibi âlimler ziyaret ederek yazmalarından faydalanmış ve ilmî değerleri olan nüshaları tanıtmışlardır. Kütüphanede bulunan yazmalar Arapça, Farsça ve Türkçe olup müstakil eserler veya çeşitli risâlelerden meydana gelen mecmualar şeklindedir. Tefsir, hadis, fıkıh ve siyer gibi dinî eserler yanında tarih, coğrafya ve edebiyata dair eserler de bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ârif Hikmet Kütüphanesi Vakfiyesi, VGMA, kasa nr. 14; Mir‘âtü’l-Haremeyn, II, 888-890; Fatma Aliye, Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı, İstanbul 1332, s. 31-33, 43 vd., 50-55, 104; Abdurrahman Şeref, Târih Musâhabeleri, İstanbul 1340, s. 302; Mustafa Bilge, Arif Hikmet Kütüphanesindeki Hadise Dair Yazma Eserler (mezuniyet tezi, 1967), İÜ Ed.Fak., Şarkiyat Araştırma Merkezi, nr. 123; a.mlf., “Medine’de Bir Türk Kütüphanesi”, İsl.Med., sy. 15 (1968), s. 16-19; Şehâbeddin el-Âlûsî, Şehiyyünnagam fî tercemeti Şeyhülislâm ‘ Ârifi’l-Hikem (nşr. Muhammed el-Hatrâvî), Dımaşk 1403/1983; Muhammed Kürd Ali, “Rihle ile’l-Medîneti’l-Münevvere”, Mecelletü’l-Muktebes, sy. 7, Dımaşk 1330, s. 763; Muhammed Behcet el-Eserî, “Mektebetü Ârif Hikmet Bey bi’l-Medîne”, Mecelletü’z-Zehrâ, Kahire 1344, s. 474-479; Abdullah Muhlis, “Mektebetü ‘ Ârif Hikmet”, a.e., s. 636-638; Otto Spies, “Die Bibliotheken des Hidschas”, ZDMG, sy. 90 (1936), s. 94-96; Emîr Şekib Arslan, “Mektebetü Medîneti’l-Münevvere”, MMİADm., XXV (1950-51), s. 494-498; Ömer Rızâ Kehhâle, “el-Müntehab min mahtûtâti’l-Medîneti’l-Münevvere”, MMLADm., XLVIII (1972-73), sy. 1, s. 66-98; a.e., sy. 2, s. 323-358; a.e., sy. 3, s. 597-611; a.e., sy. 4, s. 893-908; İsmail Cerrahoğlu, “Şeyhulislâm

Arif Hikmet ve Medine-i Münevverede Kurduğu Kütüphane", AÜİFD, XXX (1988), s. 111-129.

Mustafa L. Bilge

ÂRİF HİKMET TEZKİRESİ

Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey tarafından hazırlanan şuarâ tezkiresi.

Ârif Hikmet Bey'in kendi adıyla anılan bu eserde 1000-1252 (1592-1837) yılları arasında yetişen 203 şairin hayatı anlatılmış ve şiirlerinden örnekler verilmiştir. Alfabe sırasıyla düzenlenen tezkirede yer alan şairlerin bir kısmının hayatı, eserleri ve sanatları hakkında oldukça geniş bilgiler bulunurken bazılarından ancak bir iki satırla söz edilmesi eserin tamamlanamadığını göstermektedir. Nitekim bugün Ali Emîrî Efendi'nin yazısıyla elde mevcut tek nüshasında (Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 789), bazı şairlerin hayatları anlatıldıktan sonra şiirlerinden örnek verilmeyip yerlerinin boş bırakılmış olmasından eserin müsvedde halinde kaldığı açıkça anlaşılmaktadır. Yazmanın baş tarafında Ali Emîrî, tezkirenin müellif nüshasının Bağdatlı İsmâil Paşa'da bulunduğunu ve eseri ondan istinsah ettiğini fakat müellifin tezkiresini tamamlayamadığını belirtmiş, bazı şairler hakkında "tezyîl" notuyla esere ilâvelerde bulunmuştur. Ayrıca tezkirenin fihristinde yer alan şairlerden yedi kadarına da içeride yer verilmediği görülmektedir.

Ârif Hikmet Bey konağını devrin bilgin, şair ve diğer sanatçılarının toplandığı bir merkez haline getirdiğinden birçok sanatçı, ilim adamı ve şairle tanışıp yakın dostluklar kurmuş ve bunlarla ilgili bilgileri eserlerine aktarmıştır. Tezkiresi gibi Keşfü'z-zunûn'a yaptığı, kaynaklarda zikredilen yarım kalmış zeyli de bu çevrede bulunmanın bir ürünü sayılabilir. Başta tamamlanamamış olması, bazı şairlerden çok kısa söz etmesi, eserinde yer alan bazı kişilerin Rızâ, Safâyî, Sâlim ve Râmiz gibi diğer tezkirelerde de bulunması, Ârif Hikmet Tezkiresi'nin önemini azaltmaktadır. Ancak bütün bunlara rağmen eserin önemli bir özelliği, Ahdî'den başka Anadolu ve Rumeli dışına pek çıkmayan diğer Osmanlı tezkirecilerinden farklı olarak Ârif Hikmet Bey'in tezkiresinde bu bölgeler dışında kalan şairlere de yer vermiş olmasıdır. Buhara, Besni, Dağıstan, Dehlev, Hârizm, Kâbil, Kerkük, Senandec gibi geniş bir coğrafyada yetişen 132 Âzerî, İranlı ve Buharalı şair onun sayesinde unutulmaktan kurtularak kültür tarihindeki yerini

almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ârif Hikmet, Dîvân-ı Ârif Hikmet Beyefendi (nşr. Mehmed Zîver), İstanbul 1283, s. 1-8; Fatîn, Tezkire, s. 70-71; Muallim Nâci, Esâmî, İstanbul 1308, s. 395; Sicill-i Osmânî, III, 274; Osmanlı Müellifleri, II, 327; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 620-631; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, I, 335; TCYK, VII, 578; Halûk İpekten, Türk Edebiyatının Kaynaklarından Türkçe Şuara Tezkireleri, Erzurum 1986, s. 136; Fevziye Abdullah Tansel, "Ârif Hikmet Bey", İA, I, 566; Abdülkadir Karahan, "Tezkire", İA, XII/1, s. 230.

Mustafa İsen

ÂRİF-i KAZVÎNÎ

عارف قزويني

Mîrzâ Ebü'l-Kasım Ârif-i Kazvînî (ö. 1882-1934)

İran Meşrutiyet İnkılabı'nın millî şairi, bestekâr ve icracı.

Kazvin'de doğdu. Çocukluğunda hat ve mûsiki dersleri aldı. Tahran'a giderek kısa zamanda geniş bir çevre edindi (1898). Okuduğu gazel ve şarkılarla dikkati çekti. Kaçarlar'dan Muzafferüddin Şah tarafından saraya çağrılarak ödüllendirildi. Meşrutiyetçi hareketler başlayınca karşı olduğu ve uygulamalarını beğenmediği sarayı terkederek bu hareketlere katıldı. Rusya ve İngiltere'nin İran'a müdahalesi üzerine 1915'te İstanbul'a gitti. I.Dünya Savaşı yıllarında bir müddet Türkler'in yanında bir tavır almasına ve İslâm birliğini savunmasına rağmen Azerbaycan'ın bağımsızlık mücadelesi başlayınca bu düşüncelerinden vazgeçti. 1919'da İran'a döndü. Tahran'da düzenlediği konserlerde okuduğu vatan sevgisiyle dolu şiir ve şarkılarıyla bütün İran halkını etkiledi. Albay Muhammed Takı Han 1921'de Pisyan cumhuriyet isteğiyle ayaklanınca Meşhed'e giderek bu harekete katıldı. Adı geçen liderin aynı tarihte öldürülmesi üzerine Tahran'a döndü. Sonradan şah olan başkumandan Rızâ Han başbakan olunca (1923) onu ve gerçekleşmesini istediği cumhuriyet rejimini savundu ve yıkılmak üzere olan Kaçar hânedanını şiddetle tenkit etti. Bu sıralarda okuduğu cumhuriyeti savunan gazel ve marşlar halk üzerinde çok etkili oldu. Ancak bütün bu gayretlerine rağmen yeni iktidar tarafından Hemedan'a sürüldü ve orada öldü (21 Ocak 1934).

Ârif-i Kazvînî, Rızâ Şah Pehlevî idaresinin bazı kötü tarafları olduğunu kabul etmekle birlikte, İran'ın eski ihtişamlı günlerini hatırlattığı için Pehlevî adına saygı duyulmasını ve bu ailenin temsil ettiği devlete sahip çıkılmasını istiyordu. Sürgünde bulunduğu yıllarda milliyetçi duygulardan hareketle Zerdüşt'ü ve Zerdüştîliği de övmüştür.

İran edebiyatında "tasnif" denilen ve mûsiki ile söylenen şiirde en başarılı

şair olarak kabul edilen Ârif-i Kazvînî, gazellerinde özellikle Sa‘dî ve Hâfız’ı taklit etmiş, şiiri halkı aydınlatmak için bir vasıta olarak gördüğünden sade bir dil kullanmıştır. Şiirleri, birkaç manzumesi dışında keder ve ıstırap doludur. Şairliği yanında aynı zamanda iyi bir bestekâr ve güçlü bir icracıdır.

Gazel, kıta, kaside, mesnevi ve tasniflerden ibaret yaklaşık 150 manzume ihtiva eden divanı ilk olarak 1924’te Berlin’de Rızâzâde Şafak’ın önsözü ve bizzat şairin kaleme aldığı hayat hikâyesiyle birlikte Seyf-i Âzâd tarafından yayımlanmıştır. Ârif-i Kazvînî, Nisan 1923’te tamamladığı bu otobiyografisini J. J. Rousseau’nun İtiraflar’ına benzer bir şekilde kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Rızâzâde Şafak, Külliyyât-ı Dîvân-ı Mîrzâ Ebü’l-Kasım [Ârif-i Kazvînî, nşr. Seyf-i Âzâd], Tahran 1347 hş., s. 62-167; Rypka, HIL, s. 372-373; Muhammed İshak, Sühenverân-ı Îrân der ʿ Asr-ı Hâzır, Dehli 1351, I, 191-193; N. Bedîî, Edebiyyât-ı Âhengîn-i Îrân, Tahran 1354 hş., I, 95-101; R. Hakkı, “Ârif-i Şâ ʾir ve nagmeperdâz”, Mecelle-i Mûsikı, III/70, Tahran 1354 hş., s. 4-12; Yahyâ Âryanpûr, Ez Sabâ tâ Nîmâ, Tahran 1357 hş., II, 146-168, 349-361; Meliha Anbarcıoğlu, “Çağdaş İran Nazmında Konu”, DDl., I/2 (1966), s. 126-150; a.mlf., “Çağdaş İran Nazmında Surûd, Tasnif ve Tarâna Türleri”, a.e., II/1 (1971), s. 3-4; L. P. Elwell # Sutton, “Arif Mırza”, EI² Suppl. (İng.), s. 83-84; J. Matını # M. Caton, “Aref Qazvını”, EIr., II, 391-392.

Adnan Karaismailoğlu

ÂRİF MEHMED PAŞA

(ö. 1808-1865)

Devlet adamı ve ilk Türk ressamlarından.

Türkiye’de Batı tarzı resim sanatının öncülerinden biri olan Ârif Mehmed Paşa, 9 Zilhicce 1222’de (7 Şubat 1808) İstanbul’da doğdu. Babası, kapı çuhadarı İrfanzâde İsmâil Rifat Efendi’dir. On dört yaşında Maliye Kalemi’ne, on sekiz yaşında da kendi isteğiyle yeni kurulan Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye’ye kâtip oldu. 1242 (1826-27) yılında Rumeli’de Eğriboz ve Atina taraflarında iki yıl hizmet gördü. İstanbul’a döndükten sonra 1829’da nefer olarak “tüfenkçi” sınıfına geçti. Nefer ve başçavuş olarak dört yıl hizmetten sonra Sadr-ı Esbak Mehmed Reşid Paşa maiyetinde yüzbaşı rütbesiyle Üsküp ve Kosova’ya, Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa ile de Humus’a gitti. İstanbul’a döndükten sonra kolağalığa terfi etti; 1845’te mirlivâlığa, üç sene sonra ferikliğe yükseldi. 1853’te Zaptiye müşiri kaymakamı, ardından Arabistan müşiri oldu. 1856’da Harput, 1857’de Erzurum, 1861’de Silistre, 1865’te Edirne valiliği yaptı. Askerî vazifesi sırasında resimle de uğraştı. Ordudaki görevinin yanı sıra Türk kültürü ve Türk tarihine araştırmacı ressam olarak hizmet etti. 9 Şâban 1282’de (28 Aralık 1865) vefat etti.

Sultan II. Mahmud devriyle başlayan Türk resminin ilk ünlü simalarından olan Ârif Mehmed Paşa, klasik şekil ve renkleriyle, bilhassa Türk kıyafetinin zengin konuları üzerinde Türk tarihî kaynaklarına inerek kırk yıllık bir çalışma sonunda Osmanlı devlet adamlarının ve çeşitli şahsiyetlerin kıyafetlerini resimle tesbit etmiştir. Resimlere ilâve olarak üç ciltlik de açıklamalı bir metin hazırlamıştır. Mecmûa-i Tesâvîr-i Osmâniyye adındaki bu önemli eserin I. cildi Türkçe ve Fransızca olarak yayımlanmıştır. “Türkiye’de ilk resimli kitap” olarak takdim edilen eserin renkli figür ve on altı parça resim levhaları Fransızca metniyle Paris’te (1279/1863), Türkçe metni ise İstanbul’da (1279) basılmıştır. Aslında on iki cilt olarak hazırlanan eserin sadece I. cildi yayımlanabilmiş, diğer ciltleri kaybolmuştur.

Türk medeniyeti tarihi bakımından önemli bir kaynak niteliğinde olan Mecmûa-i Tesâvîr-i Osmâniyye, Türk ressamlığında örnek bir çığır açmıştır. Bu eserde yer alan resimlerdeki desenler büyük bir maharetle çizilmiştir. Renk ve tonları zevkli bir uyum içindedir. Portrelerin duruşlarında olgunluk, detaylarında ince bir ifade vardır. Ayrıca karakalem figürlerin üzerinden sulu boya ile geçilmiştir. Kitabın başında yazarın kendi portresi ve biyografisi vardır.

Türk müzelerinin kurulmasında hizmeti geçen vezir Fethi Ahmed Paşa, yeniçeri devrinin devlet adamları ve askerlerinin kıyafetlerini gösterir mankenlerden bir kıyafet galerisi kurmak istediği zaman Ârif Mehmed Paşa'nın bilgisinden istifade etmiş, tarihî kıyafetleri onun çizdiği resimlere göre hazırlatmıştır. Viyana'da bizzat Ârif Paşa'ya yaptırılan bu mankenler Sultanahmet'te müstakil bir bina içinde Yeniçeri Kıyafethanesi adıyla sergilenmiştir. Bu galeri II. Meşrutiyet devrinde Aya İrini'deki Askerî Müze'ye nakledilmiş, fakat daha sonra burada bakımsızlıktan yıpranmış ve bozulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Sicill-i Osmânî, III, 277; Osmanlı Müellifleri, III, 43; Özege, Katalog, III, 1057; Şehâbeddîn, "Ârif Paşa", Millî Mecmûa, sy. 25, İstanbul 1340, s. 403-405; TA, III, 311; Burhan Olker, "Ârif Paşa", İst.A, II, 1009.

Muhittin Serin

ÂRİF-i RÎVEGÎRÎ

عارف ريوكيري

(ö. 715/1315)

Hâcegân* silsilesine mensup mutasavvıf.

Gucdüvân ve Buhara yakınlarında bulunan Rîvegîr'de doğdu ve burada öldü. Abdülhâlik-ı Gucdüvânî'nin dört büyük halifesinden biri, Mahmud İncir Fağnevî'nin de şeyhidir. Nakşibendiyye tarikatının kurucusu Bahâeddin Nakşibend'in tarikat silsilesi Rîvegîrî vasıtası ile Gucdüvânî'ye ulaşır. Bu açıdan Ârif-i Rîvegîrî'nin Nakşibendiyye tarikatı tarihinde önemli bir yeri vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Reşehât Tercümesi, s. 51; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 413; Abdülmecîd el-Hânî, el-Hadâʾiku'l-verdiyye, Kahire 1308, s. 119; Hüseyin Vassâf, Sefîne, II, 7.

Süleyman Uludağ

ÂRİF SÜLEYMAN

(ö. 1183/1769)

Divan şairi ve hattat.

Tuhfe'nin Mîr Süleyman Ârif b. Hasan b. İbrâhim ismiyle kaydettiği Ârif Efendi İstanbul'da doğdu. Asıl adı Süleyman olup şiirlerinde Ârif mahlasını kullandığından daha çok Ârif Süleyman adıyla tanınmıştır. Babası, III. Ahmed devri (1703-1730) sadrazamlarından Mehmed Paşa'nın kethüdâsı ve sonraları mîrâhûr-ı şehriyârîlik de yapan Hasan Ağa'dır. Hâcegân-ı Dîvân-ı Hümâyun'dan olan Ârif Efendi divan kâtipliği, silâhtar kâtipliği (1177/1763), bir yıl sonra süvari mukabeleciliği ve defter eminliği (1182/1768) gibi vazifelerde bulundu. Bu son görevdeyken, Rumeli'de sefere çıkan orduyla İsakça veya Babadağ'da bulunduğu sırada "Ârif-i arş-ı berîn" ibaresinin gösterdiği 1183 (1769) tarihinde vefat etti.

Müstakimzâde ve Suyolcuzâde üç dilde şiirleri olduğunu, bunların birer divan halinde toplandığını belirtmektedirler. Hatta Suyolcuzâde, çağdaşı diğer şairler gibi kendisinin de Ârif Süleyman'ın divanlarına takriz ve şiirlerine nazîre yazdığını kaydediyorsa da bunlardan sadece Türkçe olanı elde bulunmakta ve eserde ayrıca bir kısım Farsça manzumeleri de yer almaktadır.

Tezkirecilerin değerlendirmelerine bakılırsa XVIII. yüzyılın dikkate değer şairlerinden biri olan Ârif Süleyman, aynı zamanda çağının tanınmış hattat ve müzehhipleri arasında da yer almaktadır. Sülüs ve nesih yanında bilhassa ta'lik ve divanî yazıda üstat kabul edilmiştir. Hat hocaları arasında Eyüp türbedarı Memiş Efendi ile amcası kapı ağası muhasibi Noktacızâde İsmâil Efendi başta gelir.

Eserleri. 1. Divan. Türkçe ve bir kısım Farsça şiirleriyle tahmis ve nazîrelerinin yer aldığı eserin İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 494) ve Süleymaniye kütüphanelerinde (Esad Efendi, nr. 2656; Hacı Mahmud Efendi, nr. 5297) nüshaları vardır. 2. Hilye. Hâkanî'nin eserine nazîre olarak

kaleme alınan ve bu yolda başarılı sayılan eser 241 beyittir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcut (Hacı Mahmud Efendi, nr. 4487/1; Damad İbrâhim Paşa, nr. 411/1) birkaç nüshası arasında en iyisi, müellifin çağdaşı ve Hoca Mehmed Râsim Efendi'nin talebelerinden hattat ve şair Abdülbâkı b. Ahmed tarafından güzel bir nesihle yazılmış olan 1190 (1776) tarihli nüshadır (Esad Efendi, nr. 3585/2). 3. Mi'râciyye. Kaynaklarda mi'râciye yazdığı belirtilen Ârif Efendi'nin bu eseri, çoğu zaman, şiirlerinde Ârif mahlasını kullanan şair, bestekâr ve hattat Abdülbâki Ârif Efendi'nin mi'râciyesiyle karıştırılmaktadır. Mi'râciyeler üzerinde bir doktora çalışması yapan Metin Akar kitabında bu karışıklığı belirtmiş ve bu arada Süleymaniye Kütüphanesi'nde Ârif Süleyman adına kayıtlı nüshaların (Hâlet Efendi, nr. 355/12; Nâfiz Paşa, nr. 1514/4; Hamidiye, nr. 387/2) Abdülbâki Ârif'e ait olduğunu ileri sürmüştür. Ancak 1168 (1754) tarihinde Yesârîzâde İsmâil (ö. 1765) eliyle istinsah edilmiş çok güzel bir nüsha olan Hâlet Efendi yazmasının Ârif Süleyman'ın eseri olduğu anlaşılmaktadır. 4. Regāʾibiyye. Farsça bir manzume olan bu eser divandaki manzumeler arasında yer almakta, ayrıca müstakil bir nüshası da Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Damad İbrâhim Paşa, nr. 411/2). Bunlardan başka şairin Süleymaniye Kütüphanesi yazmaları arasında Sâniha adlı Farsça bir eseri daha görülmektedir (Esad Efendi, nr. 3585).

Ârif Efendi'nin şiirlerinden bir kısmı yanlışlıkla Reîsülküttâb Ârif Efendi divanına (Bulak 1258) alınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Râmiz, Âdâb-ı Zurefâ, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 762, vr. 173ª; Şefkat, Tezkire, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 780, vr. 45b-46ª; Suyolcuzâde, Devhatü'l-küttâb, s. 96; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 211; Fatîn, Tezkire, s. 257-258; Sicill-i Osmânî, III, 266; Osmanlı Müellifleri, II, 317-318; Ergun, Türk Şairleri, I, 77-79; TYDK, s. 819-820; Metin Akar, Türk Edebiyatında Manzum Mi'râc-nâmeler, Ankara 1987, s. 184-185.

Mustafa Uzun

ARİFE

(bk. AREFE)

ÂRİFÎ AHMED PAŞA

(ö. 1830-1895)

Osmanlı başvekili.

Eski Hariciye Nâzırı ve Meclisi Vâlâ Reisi Mehmed Şekib Paşa'nın oğludur. İstanbul'da doğdu. Özel hocalardan Arapça, Farsça, Fransızca, coğrafya, tarih, ekonomi-politik, devletler hukuku ve jeoloji dersleri aldı.

1845'te Dîvân-ı Hümâyun Kalemi'nde memuriyete başladı. Babası Viyana sefiri iken sefaret birinci kâtipliğine tayin edildi (1841). İki yıl sonra İstanbul'a dönerek Bâbıâli Tercüme Odası'na girdi. Âlî Paşa'nın maiyetinde, Kırım Harbi'ni sona erdiren Viyana (1855) ve Paris (1856) konferanslarına katıldı. Bâbıâli I. mütercimliğinde, Dîvân-ı Hümâyun tercümanlığında, buna ilâve olarak Dîvân-ı Hümâyun beylikçiliğinde bulundu. 1871'de Hariciye Nezâreti müsteşarlığına, ikinci defa Dîvân-ı Hümâyun tercümanlığına getirildi; kısa sürelerle Tophane müşirliği müsteşarlığı, Adliye Nezâreti icra cemiyeti başkanlığı ve hukuk dairesi ikinci başkanlığı yaptı.

Midhat Paşa'nın sadâreti sırasında 1872'de büyükelçi unvanıyla Viyana sefaretine tayin edildi. Tercümanlıktaki kabiliyeti ve edebî kültürünün Sultan Abdülaziz tarafından takdir edilmesinden dolayı 1873'te üçüncü defa Dîvân-ı Hümâyun tercümanlığına getirildi. Buna ilâve olarak kendisine Matbuat müdiriyeti (1873) ve ikinci defa Hariciye müsteşarlığı görevi verildi (1874). Padişah tarafından gösterilen teveccühün bir delili olmak üzere 1874'te vezâret rütbesi ve 7500 kuruş maaşla Hariciye nâzırlığına getirildi. Murassa‘ Osmanî ve birinci rütbe Mecîdî nişanlarıyla taltif edildi. Bu sırada Sadrazam Hüseyin Avni Paşa, padişahın teveccühünü kazanmış olan Ârifî Paşa'nın sadârete gelmesi ihtimalini göz önüne alarak onun aleyhinde faaliyete başladı. Diğer taraftan da ondan hoşlanmayan Rus elçisi İgnatiyef'in entrikaları sonunda, Hariciye nâzırlığından alınarak Maarif nâzırlığına getirildi (1875). Aynı yıl içinde kısa bir süre Adliye nâzırlığında da bulunan Ârifî Paşa azledildikten sonra ikinci defa Viyana sefaretine tayin

edildi.

Viyana’da bulunduğu sırada, tahttan indirilen Sultan Abdülaziz lehinde gazetelere beyanat vermek cesaretini gösteren Ârifî Paşa, “Vekil müvekkili azledemez. Binaenaleyh vükelânın kendilerini nasbeden bir padişahı hal‘ etmeleri doğru değildir” diyordu (bk. İbnülemin, s. 963). Bu medenî cesareti sefaretten azline sebep oldu (1876); ancak bu davranışı II. Abdülhamid’in teveccühünü kazanmasında rol oynadı. 1877’de âyan âzalığına, dört gün sonra âyan reis vekilliğine ve hemen arkasından ikinci defa Hariciye nâzırlığına getirildi. Bu sırada devam etmekte olan Osmanlı-Rus savaşının Osmanlı Devleti aleyhine neticeleneceğini düşünerek, sadrazamın ve diğer kabine üyelerinin fikirlerini almadan, Alman elçisine başvurup ondan Başvekil Prens Bismarck’tan barışa aracı olmasını rica etmesini istedi. Sefir de hemen harekete geçti. Fakat Sadrazam Edhem Paşa’nın durumdan haberdar olup barış istemenin zamansızlığını ve Ruslar’ın mağlûp olduklarını ileri sürmesi üzerine, tayininden on beş gün sonra istifasını verdi.

1877 yılı içinde Paris sefaretine tayin edildi; burada en çok dış borçların ödenmesi konusu ile meşgul oldu. İki yıl kadar sürdürdüğü Paris elçiliğinden azledildikten sonra ise Sicill-i Ahval Komisyonu başkanlığına getirildi (1879). Bu sırada sadrazam bulunan Tunuslu Hayreddin Paşa vezirlerin yetki ve sorumluluklarına dair padişaha bir lâyiha sundu.

II. Abdülhamid, bazı devlet adamlarıyla birlikte Ârifî Paşa’ya da lâyiha hakkındaki görüşlerini sordu. O da lâyihayı tasvip etmediğini bildirdi. Bunun üzerine, Hayreddin Paşa azledildikten sonra, “başvekil” unvanıyla sadârete getirildi (9 Şâban 1296 / 29 Temmuz 1879). Aslında Hayreddin Paşa’nın azlinin en önemli sebebi İngiliz elçisinin baskıları idi. Tunuslu Hayreddin Paşa’yı liberal görüşlü ve kendi politikalarına yakın gören İngiliz elçisi Layard, kabinedeki İngiliz aleyhtarı kimseleri azlettirmek istiyordu; hatta tekrar Midhat Paşa’yı sadârete getirmenin yollarını arıyordu. II. Abdülhamid, İngiliz elçisinin 17 Temmuz 1879 tarihli mufassal lâyihasına, 23 Temmuz’da Hayreddin Paşa’yı azletmekle cevap verdi. 29 Temmuz’da başvekilliğe getirilen Ârifî Paşa’dan pek şikâyetçi olmayan Layard’ın asıl amacı İngiliz taraftarı bir hükümetin kurulmasını sağlamaktı. Bu yolla, daha sonra “Ermeni meselesi” haline dönüşecek olan “Anadolu

ıslahatı" konusunda istediklerini yaptırmayı ümit ediyordu. II. Abdülhamid ise bu durumu çok iyi bildiğinden, sık sık hükümet değişikliği yaparak hem İngilizler'e daha fazla taviz verilmesini önlüyor, hem de zaman kazanmaya çalışıyordu.

Ârifî Paşa başvekillikte bulunduğu süre içinde, başta Ermeni meselesi olmak üzere, Berlin Antlaşması'nın ortaya çıkardığı Yunan ve Karadağ sınırı konularıyla da meşgul oldu. İngiliz entrikalarının arttığı bir sırada Mahmud Nedim Paşa'nın Dahiliye Nezâreti'ne getirilmesine karşı çıkması bahane edilerek iki ay yirmi gün sonra 18 Ekim 1879'da azledildi. Yerine Adliye Nâzırı Küçük Said Paşa tayin edildi.

Ârifî Paşa'nın azline asıl sebep olarak reformlar konusunda bütçeden hiçbir fon ayırmamış olması gösteriliyordu. Diğer taraftan Maliye Nâzırı Zühdü Efendi hazineye gelir sağlamak için gümrük gelirleriyle vasıtalı vergilerin belli bir süre bütün bankaların katılacağı bir yönetime verilmesini veya yabancı bir kuruluşun idaresine bırakılmasını teklif etmişti. İngilizler'in tekliflerinden daha tehlikeli olan bu tezi savunanları hiyanetle itham eden padişah, Ârifî Paşa hükümetinin de ıslahat konusunda yetersiz olduğunu ileri sürerek bu hükümeti değiştirdi. Yeni kabinede Layard'ın hiç sevmediği Gazi Osman Paşa, Said Paşa, Münif Efendi gibi kimseler yer alırken Ârifî Paşa da Said Paşa kabinesinde Şûrâ-yı Devlet reisliğine tayin edildi. Said Paşa'nın ikinci defa başvekâlete tayininde ise bu görevinden istifa etti (1880), kendisine 15.000 kuruş mâzuliyet maaşı bağlandı. Bir süre sonra üçüncü defa Viyana sefaretine tayin edildiyse de (1882) gitmesi ertelendi. Ahmed Vefik Paşa'nın ikinci başvekilliği sırasında tekrar Şûrâ-yı Devlet reisliğine ve Said Paşa'nın sadârete tayini üzerine de üçüncü defa Hariciye Nezâreti'ne tayin edildi (1882). 1883'te gümüş imtiyaz madalyası verilen ve 1884'te 30.000 kuruş mâzuliyet maaşı tahsis edilen Ârifî Paşa, devlet ve II. Abdülhamid'in politikası aleyhine yazı yazan Fransız Gabriel Charme'a cevap vermek istemesi sebebiyle hakkında çıkarılan dedikodular yüzünden Hariciye Nezâreti'nden azledildi. Ancak Kâmil Paşa'nın sadâretinde üçüncü defa Şûrâ-yı Devlet reisliğine getirildi (1885). Bu sırada kendisine altın imtiyaz (1886) ve altın Girit madalyaları verildi (1890). Kâmil Paşa'nın sadâretten ayrılmasıyla o da görevinden istifa etti (1891).

Ermeni meselesi yüzünden Kâmil Paşa'nın azledilmesinden sonra tekrar

sadârete tayin edilmek üzere padişah tarafından saraya davet edildi. Ancak ileri derecede rahatsızlığı sebebiyle padişahın teklifini kabul etmeyen Ârifî Paşa, vükelâ arasında bulundurulup görüşlerinden istifade edilmek üzere Meclisi Vükelâ âzalığına tayin edildi (1895). Fakat çok kısa bir süre sonra 5 Ocak 1895 günü müptelâ olduğu veremden kurtulamayarak öldü. Eyüp'te Bostan İskelesi yakınında bulunan babasının kabri yanına defnedildi.

Ârifî Paşa Arapça, Farsça ve Fransızca bildiği gibi hukuk ve tarihe de âşina, güzel yazı yazan bir kimse idi. Bilhassa diplomatik terimlerin Türkçe'ye çevrilmesinde büyük hizmeti görüldü. Aydın fikirli ve dürüst bir devlet adamı olduğunda birçokları müttefiktir. Herkese karşı iyilik ve insaniyet gösterirdi. Şeref ve haysiyetini daima korumasını bilen Ârifî Paşa, yarım asırlık memuriyet hayatında hiçbir leke almamıştır. Dostlarının hatırı veya ikbali istikametinde herhangi bir söz söylemez, fikrinde sebat ederdi. Siyasî konularda önemli ölçüde bilgi sahibi olmakla birlikte diplomaside fazla bir maharet gösterememiştir. Tahsili zamanına göre mükemmel ve edebî kültürü iyi idi. Nitekim yanında yetiştiği ve büyük desteklerini gördüğü Âlî ve Kâmil paşaların kanaatleri, Ârifî Paşa'nın tercümanlıktan öteye geçemediği yönündedir (bk. İbnülemin, s. 977). Sultan II. Abdülhamid, alafranga piyano çalmakta usta olan Ârifî Paşa'yı sık sık huzuruna çağırarak onunla mûsiki konularında sohbet ederdi.

Ârifî Paşa yerli nişanlardan başka Avusturya, Fransa, Rusya, İran, Belçika, Prusya gibi pek çok yabancı devlet nişanına da sahipti. Ali Fuat Bey ve Ethem Pertev Paşa ile birlikte Michaud'nun Histoire des Croisades adlı eserinin bir kısmını Emrü'l-acîb fî târîhi Ehli's-salîb adıyla tercüme ederek yayımlamıştır (İstanbul, ts.).

BİBLİYOGRAFYA

Sicill-i Osmânî, III, 279-280; Ed. Engelhardt, Türkiye ve Tanzimat (trc. Ali Reşâd), İstanbul 1328, s. 393; Said Paşa, Hâtırat, İstanbul 1328, I, 32; Kâmil Paşa, Hâtırat, İstanbul 1329, I, 7; Abdurrahman Şeref, Târih

Musâhabeleri, İstanbul 1340, s. 298; Pakalın, Son Sadrazamlar ve Başvekiller, İstanbul 1940, I, 46, 166; a.mlf., “Ârifî Paşa”, İTA, I, 512-514; İbnülemin, Son Sadrazamlar, İstanbul 1965, s. 961-988; Danişmend, Kronoloji, IV, 513; Cevdet Küçük, Osmanlı Diplomasisinde Ermeni Meselesinin Ortaya Çıkışı, İstanbul 1986, s. 43-44, 49-50; M. Tayyib Gökbilgin, “Ârifî Paşa”, İA, I, 568-570.

ÂRİFÎ FETHULLAH ÇELEBİ

(ö. 969/1561-62 [?])

Osmanlı hânedanı hakkında Farsça olarak kaleme aldığı Şehnâme-i Âl-i Osmân adlı eseriyle tanınan müellif.

Asıl adı Fethullah olup şiirlerinde Ârif ve Ârifî mahlasını kullanmıştır. Çağdaş kaynaklarda babası Derviş Mehmed Çelebi Acem, annesi ise Arap olarak gösterilir. Ancak "Acem'den geldim", "Arap'tan geldim" ifadelerinde olduğu gibi buradaki Acem ve Arap kelimeleri kavim olarak değil birer ülke anlamında kullanılmıştır. Ayrıca, Arapça konuşulduğu için Mısır da Arabistan'a dahil edilmiş olmalıdır. Kendisini Oğuz Ata'nın soyundan getirecek kadar Türklüğünü göstermeye çalışan şeyh İbrâhim Gülşenî'nin kızı olan annesinin de Arap olması mümkün değildir. Kaynaklarda "Elkas Mirza'nın nişancısı olmuştur" (Âlî, vr. 403ª) veya "oldu" (Âşık Çelebi, vr. 165ª) ifadelerine bakılarak Ârifî'nin Elkas Mirza ile birlikte İstanbul'a geldiği ileri sürülürse de bu da doğru değildir. Zira onun, Elkas Mirza'nın geldiği 1547 tarihinden önce İstanbul'da bulunduğunu gösteren kayıtlar vardır. Nitekim Muhyî-i Gülşenî (Menâkıb-ı İbrâhim-i Gülşenî, s. 413) 1546 yılında, davetli bulunduğu, sonradan vezir de olan kapı ağası Haydar Ağa'nın evinde Ârif Çelebi'yi gördüğünü kaydetmektedir. Aynı şekilde 24 Şâban 952 (31 Ekim 1545) tarihli bir arşiv vesikasında da (BA, MAD, nr. 1788) kendilerine para ödenenler arasında Ârifî'nin adı geçmektedir. Babasının da yine devlet hizmetinde çalışan bir kişi olduğu, elçi olarak Elkas Mirza'ya gönderilmiş olmasından anlaşılmaktadır (Ârifî Fethullah Çelebi, vr. 504ª). Babası Derviş Mehmed Çelebi'nin İbrâhim Gülşenî'nin kızı ile Tebriz veya Mısır'da evlendiğine dair kesin bir kayıt bulunmamakla birlikte, baba ve oğulun Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethinden hemen sonra İstanbul'a gelmedikleri söylenebilir. Çünkü Muhyî-i Gülşenî (Menâkıb-ı İbrâhim-i Gülşenî, s. 345-348), I. Selim'in arkasından Mısır'dan İstanbul'a gönderilenler arasında Ârifî Çelebi'nin bulunduğuna dair bir açıklamada bulunmaz. İstanbul'a gönderilmemeleri konusunda şefaatte bulunması için İbrâhim Gülşenî'ye başvuranlardan söz edilirken de Ârifî Çelebi'nin adı geçmez. Bütün

bunlardan, Ârifî Çelebi'nin babası ile birlikte sonradan İstanbul'a geldiği, yazdığı kasideler sayesinde Kanûnî Sultan Süleyman'la tanışma fırsatı bulduğu ve onun tarafından Osmanlı hânedanı hakkında şehnâme yazmakla görevlendirildikten başka, bir süre de İstanbul'a gelen Elkas Mirza'nın nişancılığına tayin edildiği anlaşılmaktadır.

25 akçe ile şehnâme yazma görevine başlayan Ârifî Çelebi'nin günlüğü, eserinin 20 veya 30.000 beyti tamamlanınca 70 akçeye çıkarıldı ve yazılanları resimlendirmek için de evinde bir minyatür atölyesi (nakkaşhane) kuruldu; burada çalışmak üzere nakkaşlar tayin edildi.

Ârifî Çelebi, şimdilik, Osmanlılar hakkında tam bir Farsça şehnâme yazan şair olarak gözükmektedir. Daha önce Fâtih Sultan Mehmed tarafından bu işi yapmakla görevlendirilen Şehdî, ömrü vefa etmediği için Farsça şehnâmesinden ancak 4000 beyitlik bir bölümü tamamlayabilmişti.

Ârifî'nin, beş cilt olarak planlanan ve hepsi de son derecede güzel minyatürlerle süslenen Şehnâme-i Âl-i ʿOsmân'ının I. cildi peygamberlere, II. cildi İslâmiyet'in doğuşuna, III. cildi eski Türk devletleri ve Selçuklular'a, IV. cildi Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna, V. cildi ise Kanûnî döneminin bir kısmına (1520-1555) ayrılmıştır. Bunlardan günümüze I ve V. ciltlerin tamamı, diğerlerinden sadece son bölümü eksik IV. ile II. ciltten birkaç minyatür gelebilmiş, III. cilt ise bütünüyle kaybolmuştur. 60.000 beyit tuttuğundan söz edilen Şehnâme'nin en büyük bölümünü (yaklaşık 36.000 beyit) "Süleymânnâme" adını taşıyan V. cilt oluşturmaktadır. On beşer satırlık dört sütun halinde güzel bir nestaʻlikle yazılmış ve altmış dokuz minyatürle süslenmiş olan bu eser Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Hazine, nr. 1517).

Bölüm bölüm yazarak hükümdara gönderdiğinde bol ihsana da kavuşan Ârifî, başta, sonradan halefi olacak Eflâtûn-i Şirvânî olmak üzere Nakkaşbaşı Şahkulu tarafından kıskanıldı ve hükümdara kötü bir şair olarak tanıtılmaya çalışıldı ise de bir sonuç elde edilemedi. Çünkü Âşık Çelebi'nin de dediği gibi, bu 60.000 beytin 10.000 hatta 20.000 beyti kötü de olsa geri kalan 50.000 veya 40.000 beyit Ârifî'nin iyi bir sanatkâr olduğunu göstermeye kâfidir. Ârifî'nin, şehnâmesini yazarken özellikle Arapça kelimeler kullanmamaya dikkat ettiği de görülmektedir. Nitekim Âşık

Çelebi’ye okuduğu 2000 beyitlik bir kısımda sadece birkaç Arapça kelimenin bulunması da bunu göstermektedir.

Ârifî’nin Şehnâme-i Âl-i ʿOsmân dışında, aynı vezin ve dilde yazılmış, biri 20 Şâban 966’da (28 Mayıs 1559) II. Selim ile kardeşi Bayezid arasındaki savaştan, diğeri vezir Sokullu Mehmed ve Ahmed paşaların 1543’te Peç, 1551’de Lipva, 1552’de Tımışvar ve Eğri kalelerinin fetih ve kuşatmalarından bahseden iki eseri daha vardır. Bunlardan ilki Vekayiʿ-i Sultân Bâyezîd maʿa Selîm Hân adını taşıdığı halde ikincisinin adı (Fütûhât-ı Cemîle), bundan bahseden müellifler tarafından cümle içinde (vr. 1[a]) geçen “fütûhât-ı cemîle” terkibinden alınmıştır. Bu ikinci eserde Ârifî’nin adı herhangi bir şekilde geçmemektedir. Ancak kitabın konusunun “Süleymânnâme”nin ilgili bölümü ile benzerliği ve bunun da “Süleymânnâme”yi süsleyen Ebû Türâb el-Hasan el-Hüseynî tarafından resimlenmiş olması, Fütûhât-ı Cemîle’nin de Ârifî’ye ait olduğu hususunda herhangi bir şüpheye yer bırakmamaktadır. Vekayiʿ-i Sultân Bâyezîd maʿa Selîm Hân’ın bir nüshası Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi’nde (Muzaffer Ozak koleksiyonu, nr. 84), bir diğeri Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’ndedir (Revan, nr. 1540), Fütûhât-ı Cemîle’nin şimdilik bilinen tek nüshası ise aynı kütüphanede bulunmaktadır (Hazine, nr. 1592).

Ârifî’nin destanî nitelikteki bu eserleri dışında, daha çok edebiyatla ilgili, Âşık Çelebi’ye göre Hâkanî’ye, Âlî’ye göre ise İmam Râzî’nin bir kasidesine naziresi; insanın organları ile ilgili Sanemü’l-hayâl, atın organları ile ilgili Feresü’l-hayâl adlarında iki manzumesi ve muamma sanatına dair Risâle fi’l-muʿammâ adlı bir eseri daha vardır. Ancak hepsinin de Farsça olması muhtemel olan bu eserlerin hiçbiri günümüze kadar ulaşmamıştır. Farsça kadar Türkçe ile de kolay şiir yazan Ârifî’nin, Kanûnî dönemi kumandanlarından Hadım Süleyman Paşa’nın Hint seferini anlatan 2000 beyitlik bir eser daha kaleme aldığı rivayet edilmekteyse de bu eser günümüze kadar gelmemiştir.

Muhtemelen II. Selim’den babası Kanûnî’den gördüğü ilgiyi görmeyen Ârifî’nin 966’da (1558-59) sıla için Mısır’a gittiği ve üç yıl sonra orada öldüğü anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ârifî Fethullah Çelebi, Şehnâme-i Âl-i ʿOsmân, TSMK, Hazine, nr. 1517, vr. 504ª; BA, MAD, nr. 1788; Âlî, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 403ª; Muhyî-yi Gülşenî, Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşenî (nşr. Tahsin Yazıcı), Ankara 1982, s. 345-348, 413; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 165ª-166b; Ahdî, Gülşen-i Şuarâ, İÜ Ktp., TY, nr. 2604, vr. 84ª-85b; Kınalızâde, Tezkire, II, 596-598; Keşfü'z-zunûn, II, 1026; Cemâleddin, Osmanlı Târih ve Müverrihleri (Âyîne-i Zurefâ), İstanbul 1314, s. 40; Sicill-i Osmânî, IV, 8; Osmanlı Müellifleri, III, 116-117; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 815; Agâh Sırrı Levend, Gazavat-nameler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavat-namesi, Ankara 1956, s 31-32; a.mlf., Türk Edebiyatı Tarihi, s. 112; Karatay, Farsça Yazmalar, s. 60-61, 62; Babinger (Üçok), s. 97-98; Esin Atıl, Süleymannâme (The Illustrated History of Süleyman the Magnificent), Washington 1986, s. 47, 55 vd.; Cornell H. Fleischer, Bureaucrat and Intellectual in Ottoman Empire the Historian Mustafa Âli (1541-1600), Princeton 1986, s. 30, not 46; Necib Âsım, "Osmanlı Tarihnüvisleri ve Müverrihleri", TOEM, II/7 (1327), s. 428-429; Von Hanna Sohrweide, "Dichter und Gelehrte aus dem Osten im Osmanischen Reich (1453-1600)", Isl., sy. 46 (1970), s. 269.

Tahsin Yazıcı

ÂRİFÎ HÜSEYİN ÇELEBİ

(ö. 959/1552)

Divan şairi ve hattat.

İstanbul'da doğdu. Asıl adı Hüseyin olmakla beraber şiirlerinde Ârifî mahlasını kullandığından kaynakların pek çoğunda Ârifî Hüseyin şeklinde geçmektedir. Müstakimzâde mahlasının Ârif olduğunu, "Doğrusu budur" diyerek kaydederse de şiirlerinde Ârifî şeklinde geçmektedir. Babası saray hizmetlilerinden olduğu için kendisi de aynı mesleğe girerek "kul taifesi" arasına katıldı. Medrese tahsili yanında şiirle uğraştığı gibi hattatlığa da çalıştı. Sülüs, nesih, rik'a ve divanî yazılarını öğrenerek icâzet aldı. Kapı kullarından iken, Mısır'dan dönen Maktul İbrâhim Paşa'ya sunduğu "Lâmiyye" kasidesinin beğenilmesi üzerine, Anadolu defterdarı Mahmud Çelebi'nin yanında ahkâm tezkireciliğine tayin edildi. Fakat defterdarla geçinemediği için bir müddet sonra azledildi. Bu muameleye kırılan şair bütün malını mülkünü satıp yol parasından arta kalanını da fakir fukaraya dağıtarak, o sıralarda şöhreti İstanbul'a kadar yayılmış olan Halvetî şeyhi İbrâhim Gülşenî'ye intisap etmek üzere Mısır'a gitti. Uzun süre Gülşenî'nin hizmetinde bulundu. Şeyhinin ölümü üzerine (942/1535) İstanbul'a döndü. On yıl kadar münzevi bir hayat sürdükten sonra Kanûnî Sultan Süleyman tarafından 15 akçe yevmiye ile silâhtar* tayin edildi. Padişaha sunduğu "gül" redifli kasidesi üzerine yevmiyesi arttırıldığı gibi şâhinciler kâtipliği ile de mükâfatlandırıldı. Van seferi sırasında beytülmâl kâtibi oldu. Bir süre sonra İstanbul'da vefat etti. Yakın arkadaşı Edirneli Nazmi vefatına bir mersiye söylemiş ve tarih düşürmüştür.

Bilhassa İbrâhim Gülşenî'ye intisap ettikten sonra tasavvufî şiirler yazan Ârifî, kaynakların belirttiğine göre tarih düşürmede ve kıta* söylemede oldukça başarılı bir şairdir. Şeyhinin vefatına düşürdüğü ve tarih mısraı "mâte kutbü'z-zamân İbrâhîm" olan Farsça kıtası Gülşenî'nin Kahire'deki türbesinin kapısında yazılıdır. Eyüp'teki Defterdar (Mahmud Çelebi) Camii'nin Farsça tarih manzumesi de ona aittir. Aynı zamanda hattat olduğu düşünülürse bu kitâbenin hattının da ona ait olması muhtemeldir.

On iki gazeli ile bir terciibend ve bir müseddesini neşreden S. Nüzhet Ergun, yeteri kadar şiiri olmasına rağmen bunların bir divan halinde toplanmadığını, manzumelerinin bazı şuarâ tezkireleriyle nazîre mecmualarında kaldığını belirtmektedir. Türkçe ve Farsça şiirleri arasında devrinde en meşhur olanları, Ahmed Paşa'nın ünlü "kasr" ve "güneş" redifli kasidelerine söylediği nazîrelerle "Deryâ-yı ebrâr" nazîresine yazdığı Farsça nazîredir.

Şairi yakından tanıyan ve meclislerinde bulunan Âşık Çelebi onun olgun, hoşsohbet ve iyi ahlâklı bir kimse olduğunu belirterek hakkında ayrıntılı bilgi vermektedir.

Devhatü'l-küttâb müellifi Suyolcuzâde, Hüseyin Efendi (Ârifî) maddesinde Çorum'da doğmuş ve I. Mahmud zamanında divan kaleminde çalışmış olan bir hattattan bahsederse de bu aynı isim ve mahlası taşıyan başka bir hattat olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Sehî, Tezkire (G. Kut), s. 295-296; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 166b-168a; Latîfî, Tezkire, s. 235-237; Beyânî, Tezkire, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. T 757, vr. 55b-56a; Kınalızâde, Tezkire, II, 598-599; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 179; Suyolcuzâde, Devhatü'l-küttâb, s. 40-41; Osmanlı Müellifleri, II, 306; Ergun, Türk Şairleri, I, 82-87; Muhyî-yi Gülşenî, Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşenî (nşr. Tahsin Yazıcı), Ankara 1982, s. 451; Mustafa İsen, Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı (doktora tezi, 1978), Atatürk Ünv. Ed. Fak., s. 140-141.

Mustafa İsen

ARÎFİYYE

العريفيّة

İbnü’l-Arîf Ahmed b. Muhammed es-Sanhâcî’ye (ö. 536/1141) nisbet edilen bir tarikat.

(bk. İBNÜ’l-ARÎF)

ARİM

العرم

Kur'ân-ı Kerîm'de Sebe halkının cezalandırıldığı bildirilen büyük sel baskını sırasında yıkılan set, baraj.

Arim "set, baraj; büyük sel ve şiddetli yağmur" demektir (Lisânü'l-ʿArab, "ʿarm" md.). Arimin Sebe vadisinin adı olduğu, tarla faresine arim dendiği, fareler tarafından delinip yıkıldığı için sete bu adın verildiği de nakledilmektedir (Kurtubî, XIV, 285-286). Arm kelimesi eski Yemenliler'de bir yerin özel adı olmaksızın "set" mânasında kullanılmıştır (Cevâd Ali, VII, 201; EI² [Fr.], VI, 549). Kur'ân-ı Kerîm'de "seylü'l-arim" diye zikredilen (Sebe' 34/16) sel baskını Sebe diyarı ve oranın halkıyla ilgili olduğuna göre burada sözü edilen set, Sebe Devleti'nin eski merkezi olan Me'rib şehri yakınındaki Me'rib su seddi olmalıdır. Bu sedde Sebe Seddi, Arim Seddi de denilmiştir (İA, VII, 330).

İlkçağ'larda Arap yarımadasının güney batısında kurulan Sebe Krallığı'nın başşehri Me'rib ve çevresi kurak bir bölge olduğu için bütün ziraî faaliyetler sunî sulamaya bağlı idi. Bu sebeple eski Güney Arapları birçok sulama tesisi yapmışlardı; bunların en önemlisi ise Me'rib Seddi idi.

İlkbaharda yaklaşık on beş gün, yaz sonunda üç hafta olmak üzere yılda iki defa yağış alan bölgede su Ezene (أذنة) vadisinden akmaktadır. Ezene vadisi ise Me'rib ovasına gelmeden önce Belak (بلق) adı verilen iki dağ arasında dar bir geçitten geçmektedir. Buraya yapılacak bir baraj sayesinde ise ova tamamıyla sulanabilecektir. Ancak bu büyük barajdan önce de bölgede çeşitli setler ve su tesisleri inşa edilmiştir. San'a Alman Arkeoloji Enstitüsü tarafından yakın zamanlarda yapılan araştırmalar, sulama neticesi meydana gelen alüvyonun bazı yerlerde 30 metreye ulaştığını göstermektedir ki bu da bölgede 2700 yıllık bir sulama tarihini ortaya koymaktadır (EI² [Fr.], VI, 544).

En eski Sebe kitâbelerinden birinde Yadail Yenûf'un kayaya oyulmuş

bazı havuzları bir ilâheye ithaf ettiği belirtilmektedir ki bu kitâbenin milâttan önce 775’lerde yazıldığı tahmin edilmektedir (EI^2 [Fr.], VI, 544). Me’rib ovası sulama tesislerinin inşası ile ilgili en eski yazılı belge muhtemelen milâttan önce 685 tarihine aittir ve bu konuda yapılan faaliyetlerden bahsetmektedir (EI^2 [Fr.], VI, 547). Alman Arkeoloji Enstitüsü tarafından yapılan araştırmalarda Ezene vadisinin aşağı kısmında, ortasında ve güney yakasında eski su sistemine ait kalıntılar tesbit edilmiştir.

Me’rib su seddi diye de bilinen baraj ise daha sonra yapılmıştır. İslâmî kaynaklarda seddin yapılışına dair verilen bilgiler farklılık arzetmektedir. Ancak araştırmalar neticesinde bulunan çeşitli kitâbelerde, söz konusu iki dağ arasındaki dar geçit üzerine yapılan bu baraj ile tesviye havuzlarının inşasına, milâttan önce 528’lerde yaşayan Sumhuali Yenûf’un (سمهعلي ينوف) idaresinde başlandığı belirtilmektedir. Eski Me’rib şehrinin yaklaşık 8 km. kadar batı-güneybatısındaki bu barajın yapımına, Sumhuali Yenûf’un oğlu Yisaemer Beyyin (يثعمر بين - يثع أمر بين) tarafından da devam edilmiştir. Barajın yüksekliği yaklaşık 16 m., genişliği 60 m. ve uzunluğu ise 620 m. idi. U. Brunner’in hesabına göre baraj vasıtasıyla sulanabilen toplam alan 9600 hektar idi ki bunun 5300 hektarı güney, geri kalanı ise kuzey ovasına aitti. Me’rib ovasının vadinin güneyinde bulunan kısmına Yesran, kuzeyindeki kısmına ise Abyan denilmekteydi. Bu iki ova Sebe kitâbelerinde bazan “Me’rib ve iki vadi” diye zikredilmektedir ki Kur’ân-ı Kerîm’deki “sağda ve soldaki iki bahçe” ifadesi (Sebe’ 34/15) buna işaret etmektedir. Bu baraj ve sulama tesisleri sayesinde bölge Yemen’in en iyi sulanan ve en verimli kesimi olarak şöhret bulmuştur (Mes‘ûdî, II, 180-181); Kur’ân-ı Kerîm de oradan “beldetün tayyibetün” diye bahsetmektedir (Sebe’ 34/15).

Bölgeye can veren baraj ve sulama tesisleri çeşitli dönemlerde yıkılmış veya hasar görmüş, her defasında da yeniden tamir edilmiştir. Milâttan önce 2524’te bir Roma ordusu Güney Arabistan’ı işgal etmiş, vahayı sulayan tesisleri yıkmıştır. Romalılar’ın geri çekilmesinden sonra halk baraj ile birlikte tesviye havuzlarını ve su dağıtma tesislerini yeniden inşa etmiştir. Sebe Devleti’nin daha sonraki dönemlerinde, barajın hasar görmesi veya yıkılmasıyla ilgili bilgiler ihtiva eden kitâbeler mevcuttur. Bu kitâbelere göre milâttan sonra IV. asrın başlarında bazı havuzlar yıkılmış, bu asrın

ikinci yarısında baraj hasar görmüş ve üç ayda tamir edilebilmiştir. Milâttan sonra 449'da Şurahbil Ya'fur zamanında, yaz sonu yağmurlarının sebep olduğu taşkınlar neticesinde baraj hasar görmüş ve tamir edilmiş, ertesi yıl barajda yeniden büyük hasarlar meydana gelmiştir. Bir kitâbede ise aynı kralın 457'de sette onarımlar yaptırdığı ifade edilmektedir. Glasser'in bulup neşrettiği ve Ebrehe tarafından yazdırılmış olan bir kitâbede 542 yılında bendde yeni bir çatlak meydana geldiği ve tamir edildiği ifade edilmektedir. Barajla ilgili son kitâbe milâttan sonra 553'ten sonraya aittir ve baraj alanındaki çamur birikintisinin temizlenmesinden bahsetmektedir. U. Brunner'in baraj alanında yaptığı araştırmalar, Ebrehe tarafından 542'de yaptırılan tamirattan yaklaşık otuz beş yıl sonra barajda yeni bir çatlak meydana geldiğini ve tamir edildiğini ortaya koymuştur.

Kur'ân-ı Kerîm'de Me'rib Seddi'nin yıkılışına sebep olan sel baskınlarının birinden şu ifadelerle söz edilmektedir: "Gerçekten Sebe kavminin oturduğu yerde büyük bir ibret vardır. Orada biri sağda diğeri solda iki bahçe bulunmaktadır. Onlara, 'Rabbinizin verdiği rızıktan yiyiniz, ona şükrediniz. Güzel bir beldeniz, çok bağışlayıcı bir rabbiniz var' denildi. Fakat onlar yüz çevirdiler. Bu sebeple üzerlerine Arim selini gönderdik ve o iki bahçelerini buruk yemişli, acı ılgınlı, içinde biraz da sedir ağacı bulunan iki (verimsiz) bahçe haline getirdik" (Sebe' 34/15-16).

Barajın yıkılmasına yol açan su baskınlarından birinin bu suretle çok kısa ve kapalı olarak Kur'an'da da yer alması dolayısıyla müslüman tarihçiler bu olayın vuku bulduğu zamanı ve sonuçlarını tesbit etmeye çalışmışlar ve halen kesinlik kazanmamış olan bazı görüşler ileri sürmüşlerdir. İslâmî kaynaklar genellikle Güney Arabistan'daki kabilelerin kuzeye göçmelerini, barajın yıkılması yüzünden arazinin verimsiz hale gelmesine bağlarlar. Nitekim bu kaynaklara göre Benî Gassân ve Ezd kabileleri bu hadise üzerine kuzeye göç etmişlerdir. Hatta Benî Gassân kendi takvimlerini barajın yıkıldığı yıla (âmü's-seyl) göre tesbit etmişlerdir. Bu ise "seylü'l-arim"in çok daha gerilere (m.s. I-III. asırlara) götürülmesi demektir ki sonraki dönem Sebe kitâbelerine ters düşmektedir. Eğer Kur'an'da sözü edilen Arim seli, güneyden kuzeye göçün sebebi olan sel ise bu, Me'rib Seddi'nin son yıkılışıyla ilgili olmayıp daha önceki yıkılışlarından birine sebep olan baskın olmalıdır. Nitekim İsfahânî seddin yıkılışını İslâm'dan dört asır önceye götürürken İbn Hişâm ve Mes'ûdî'ye göre hadise,

Kehlanlılar'ın Ezd kolundan Amr b. Âmir'in hükümdarlığı zamanında vuku bulmuştur. Yâkut ise sel felâketinin Yemen'deki Habeş hâkimiyeti döneminde meydana geldiğini söylemektedir (Muᶜcem, V, 35). Eğer Kur'an'da belirtilen sel barajın son yıkılışına yol açan su baskını ise yukarıdaki görüşler içinde gerçeğe en uygun olanı Yâkut'un görüşüdür. Çağdaş yazarlar arasında da bu görüşü benimseyenler vardır (bk. EI² [Fr.], VI, 548). Ancak bu durumda Kur'an'da belirtilen "seylü'l-arim" göçlerin sebebi olarak gösterilemez. Çünkü göçler son baskından en az iki yüzyıl önce vuku bulmuştur.

Barajın tabii sebeplerle yıkıldığını belirtenlerin yanında (bk. Mes'ûdî, III, 370-371), bunu tabiat üstü başka sebeplere bağlayanlar da vardır. Doğruluğu kabul edilmese de genel olarak İslâmî kaynaklarda yer alan bir rivayet şöyledir: Ezd kabilesinden, kendisine Muzaykıyâ da denilen hükümdar Amr b. Âmir, Zarîfe adlı bir kâhine ile evlenir. Zarîfe birtakım kehanetler göstermekte ve bunları yorumlamaktadır. Nitekim ona ileride vuku bulacak korkunç olaylar bildirilince o da Amr'ı uyarır ve barajı kontrol etmesini eğer barajda taşları yuvarlayan bir fare görülürse felâketin mutlaka ve yakın bir zamanda vuku bulacağını söyler. Amr baraja gider ve orada "huld" adı verilen demir dişli, büyük pençeli dev bir farenin büyük kayaları yuvarlayıp barajı yıkmaya çalıştığını görür. Bunun üzerine malını mülkünü satarak akrabaları ile birlikte bölgeyi terkeder.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ᶜArab, "ᶜarm" md.; Vehb b. Münebbih, Kitâbü't-Tîcân fî mülûki'l-Himyer (nşr. Merkezü'd-Dirâsât), San'a 1347, s. 273-297; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 13-14; Hamza el-İsfahânî, Târîhu sinî mülûki'l-arz ve'l-enbiyâ˒, Beyrut, ts. (Menşûrâtü Dâri Mektebeti'l-Hayât), s. 74, 90; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Meynard), II, 180-191; III, 370-371; Hemdânî, el-İklîl, Kahire 1383/1963, I, 120; Yâkut, Muᶜcemü'l-büldân, V, 34-37; Kurtubî, Tefsîr, XIV, 285-286; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûgu'l-ereb, I, 207; Cevad Ali, el-Mufassal, VII, 201-202, 209-212; Hitti, İslâm Tarihi, I, 86-87, 100-

101; Neşet Çağatay, İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, Ankara 1982, s. 16-62; Adolf Grohmann, “Mârib”, İA, VII, 330, 335, 337; J. Tkatsch, “Seba”, İA, X, 267-288; W. W. Müller, “Marib”, EI² [Fr.], VI, 543-552.

Ömer Faruk Harman

ÂRİM el-BASRÎ

عارم البصري

Ebü’n-Nu‘mân Muhammed b. el-Fazl es-Sedûsî el-Basrî (ö. 224/839)

Meşhur hadis hâfızı.

140’lı (757) yıllarda doğdu. Büyük bir Arap kabilesi olan Sedûs b. Şeybân neslinden geldiği için es-Sedûsî nisbesini alan Ârim, devrinin ünlü muhaddislerinden Hammâd b. Zeyd, Hammâd b. Seleme, Cerîr b. Hâzim, Abdullah b. Mübârek gibi âlimlerden hadis tahsil etmiştir. Kendisinden de Buhârî, Ahmed b. Hanbel, Abd b. Humeyd, İbn Vâre Ebû Müslim el-Keccî gibi âlimler hadis rivayet etmiştir.

“Kötü huylu, yaramaz çocuk” gibi mânalara gelen Ârim lakabının çocukken babası tarafından kullanıldığı anlaşılmakta ise de (bk. İbn Hacer, IX, 404) o bu vasıflardan tamamen uzak bir yapı ve ahlâka sahip olarak yaşamış, ancak bu lakapla şöhret bulmuştur. Hadis münekkitlerince sadûk*, me’mûn* ve sika* olarak tanıtılmıştır. Hadis münekkidi Ebû Hâtim er-Râzî, bir hadise sahih diyebilmek için onun Ârim tarafından rivayet edilmiş olmasını yeterli görmüştür.

İleri yaşlarda hâfızası karıştığı için hadislerine ne derece güvenileceği tartışma konusu olmuş, neticede Ârim’den hâfızası zayıflamadan önce alınan bütün hadislerin sahih olduğu kabul edilmiştir. Hatta Dârekutnî, onun hâfızasının zayıfladığı dönemde bile hiçbir münker* hadis rivayet etmediği görüşündedir. İbn Hibbân ise ömrünün sonlarında ne dediğini bilemeyecek derecede aklı karıştığını ileri sürerek bu döneme ait rivayetlerinin öncekilerden ayırt edilmesi gerektiğini, aksi halde Ârim’in bütün hadislerinin terkedilmesi ve hiçbirinin delil olarak kullanılmaması lâzım geldiğini söylemektedir. Ancak Zehebî, İbn Hibbân’ın bu iddiasını ispat edebilecek bir tek münker hadis gösteremediğini belirterek ona karşı çıkmıştır. Nitekim Buhârî de kendisinden doksan iki hadis rivayet etmiş,

rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakat, VII, 305; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, I, 208; Ukaylî, ed-Duʿafâʾü’l-kebîr (nşr. Abdülmu‘tî Emîn Kal‘acî), Beyrut 1404/1984, IV, 121-123; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, X, 265-270; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, IV, 7-8; a.mlf., Tezkiretü’l-huffâz, I, 410; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, IX, 402-405; Süyûtî, Tabakatü’l-huffâz, (Ömer), s. 170; Sezgin, Buhârî’nin Kaynakları, İstanbul 1956, s. 264.

Mehmet Ali Sönmez

ARİSTO

(m. ö. 384-322)

İslâm felsefesi üzerinde önemli etkileri olan İlkçağ Yunan filozofu.

Trakya'daki Stageira'da doğdu. Bir hekim ailesinden gelen babası Nikomakhos, Makedonya Kralı II. Filip'in babası II. Amyntas'ın özel hekimi ve yakın dostu idi. Aristo'nun gerek ailesi gerekse bulunduğu kültür çevresi kendisini tecrübî araştırmaya ve müsbet ilimlere önceden hazırlamıştı. 367 yılında Atina'ya tahsile giderek Eflâtun'un Akademi'sine (Akademos) girdi. Burada yirmi yıl kadar süren tahsili sırasında önceleri Eflâtun'un en seçkin talebesi, sonra da onun felsefî sistemini eleştiren başarılı bir rakibi oldu. 347'de hocasının ölümü üzerine Aterneus tiranı prens Hermias'ın yanına Assos'a (Edremit körfezinde bugünkü Behramköy'ün bulunduğu yer) gitti. Buradaki Akademi'de özellikle hocasının idealar teorisini eleştirdiği derslerini sürdürürken ahlâk ve siyaset alanındaki düşüncelerini de kaleme aldı. Bir yıl kadar Lesbos (Midilli) adasındaki Mytilene'de kalan Aristo'yu Makedonya Kralı Filip, oğlu İskender'i yetiştirmek üzere 343-342 yılında Pella Sarayı'na davet etti. Sekiz yıl süren bu eğitim, daha sonra Aristo'yu "cihan imparatorunu yetiştiren üstat" unvanıyla büyük bir şöhrete kavuşturmuştur. Babasının ölümünden sonra tahta çıkan Kral İskender, 335-334'te Asya seferine çıkınca Aristo Atina'ya gidip kendi okulunu kurdu. Bu okul Apollon Lykeion Tapınağı'nın yanında kurulduğu için Lykeion (lise) adını almıştı. Derslerini öğrencileri arasında gezinerek verdiğinden onun kurmuş olduğu felsefe ekolüne de Perioatos (el-meşşâî: yürüyen) adı verildi. On iki yıl süren bu dönem Aristo için her bakımdan en verimli dönemdir. O, bir yandan Lykeion'da dersler veriyor, bir yandan da felsefî düşüncesini temellendiriyor, ayrıca çağının bilinen bütün ilimlerini sistematize ediyordu. 323'te İskender ölünce Atina'da Makedonya aleyhtarlığı başlamıştı. Aristo hem Makedonya taraftarı olmakla hem de dinsizlikle suçlanıyordu. Nihayet Sokrat örneğinde olduğu gibi, Atinalılar'a felsefeye karşı ikinci bir cinayet işleme fırsatı vermemek için Kuzey Yunanistan'da annesinin şehri olan Khalsis'e gitmek zorunda kaldı. Yakalandığı mide hastalığından

kurtulamayarak 322’de altmış iki yaşında iken orada öldü.

Eskiçağ Yunan ilmi ve felsefesi ulaşabileceği en yüksek noktaya Aristo ile ulaşmıştır. Aristo keskin zekâsı, tecrübeci ve eleştirici karakteriyle çağının bilinen bütün ilimlerini sistematize etti. Başta mantık olmak üzere birçok ilmin kurucusu sayılan Aristo felsefenin bütün disiplinleriyle ilgilendi ve geriye yüze yakın eser bıraktı. Eserleri Eflâtun’unkiler gibi diyalog şeklinde olmayıp sistematik ve didaktiktir.

İslâm Dünyasında Aristoculuk (Meşşâiyye). İslâm dünyasında halifelerin desteğiyle VIII. yüzyılda başlayıp X. yüzyılın sonlarına kadar üç asır devam eden tercüme hareketleri sayesinde, Antik ve Helenistik çağlarda yaşamış olan seksene yakın bilgin ve filozofun çeşitli eserleri Arapça’ya çevrilmiş oldu. Bunlar arasında Aristo, İslâm dünyasındaki etkileri bakımından üzerinde en çok durulan filozoftur. İslâm filozofları içinde terminolojik, metodik ve problematik açıdan Aristo’yu takip edenlere Meşşâiyyûn ve temsil ettikleri okula da Meşşâî okulu adı verilmiştir. Fonetik zaruretler sonucu müslümanlar, filozofun orijinal şekliyle Aristoteles olan ismini Aristûtâlîs, Aristâtâlîs, Aristâlîs ve kısaltılmış olarak Aristû gibi farklı imlâlarla yazıp okumuşlardır. Ayrıca yaygın olan şöhretinden dolayı “el-hakîm” ve “el-feylesûf” unvanları mutlak olarak zikredilince kastedilen yine Aristo’dur. Bunlardan başka Aristo mantık disiplininin kurucusu sayıldığı için “sâhibü’l-mantık”, ilimleri sistematize eden bir üstat olduğu için “elmuallimü’l-evvel” unvanlarıyla da anılmıştır.

Hemen hemen her ünlü kişi hakkında olduğu gibi Aristo hakkında da Helenistik çağda birtakım menkıbeler uydurulmuş ve İslâm dünyasındaki tercümeler döneminde bu efsanevî unsurlara da yer verilmiştir. Ayrıca felsefeyi İslâm toplumuna benimsetmek amacıyla Aristo’nun ismi etrafında özel olarak bazı menkıbelerin meydana getirildiği de bilinmektedir. Meselâ İbnü’n-Nedîm’in verdiği bilgiye göre, Halife Me’mûn rüyasında Aristo’yu görür ve ona estetikle ilgili sorular sorar. Müellif bu rüya olayını İslâm dünyasında tercüme ve felsefe hareketlerinin başlamasında en önemli sebep olarak gösterir (bk. el-Fihrist, s. 239). Bazı kaynaklarda Aristo’nun fizyonomisiyle ilgili olarak yer alan tasvir ve minyatürler de Me’mûn tarafından görüldüğü rivayet edilen bu rüya olayına dayanılarak yapılmış yakıştırmalardan ibarettir. Bu menkıbe ve rivayetler bir yana bırakılacak

olursa, iddia edilenin aksine müslümanlar VIII. yüzyıldan itibaren Aristo'nun hayatı, eserleri ve felsefe sistemi hakkında doğru ve ayrıntılı bilgiye sahip olmuşlardır. İslâm kaynaklarında Batlamyus el-Garîb olarak anılan Ptolomaios Khennos'un Aristo'nun hayatını, vasiyetini ve eserlerinin listesini ihtiva eden kitabı Fihristü kütübi Aristo ve sîretüh adıyla Arapça'ya tercüme edilmiş (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4833) ve İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist'inden itibaren konuyla ilgili kaynaklar genellikle bu eserdeki sağlam bilgilere dayandırılmıştır. Hatta kelâmdan felsefeye geçişi sağlayan ve ilk İslâm filozofu olarak bilinen Kindî, Aristo'ya ait eserlerin sayısını, konu ve muhtevasını tanıtmak amacıyla Kemmiyyetü kütübi Aristotâlîs ve mâ yuhtâcü ileyhi fî tahsîli'l-felsefe adlı bir eser kaleme almıştı. Bu eserleri konuları itibariyle mantık, fizik, metafizik ve ahlâk olmak üzere dört bölümde inceleyen Kindî, Aristo'nun bugün bilinen bütün eserlerini tanıtmış ve hiçbir sahte esere yer vermemiştir. Meşşâî okulunun ikinci müslüman filozofu olan Fârâbî ise birçok eserinde çeşitli vesilelerle Aristo'nun kitapları üzerinde durmuş ve özellikle Felsefetü Aristotâlîs adlı eserinde her birinin geniş şekilde kritiğini yapmıştır. Bu da gösteriyor ki müslümanların, Aristo'yu ona mal edilen sahte eserler yoluyla tanımış olmalarından dolayı felsefesini doğru anlayamadıkları yolunda bazı Batılı araştırmacılar tarafından ileri sürülen iddialar (bk. De Boer, İslâm'da Felsefe Tarihi, s. 22) yanlış ve mesnetsizdir. Bununla beraber Yeni Eflâtunculuğun ortaya çıkışından sonra Aristo'ya ait olmayan bazı eserlerin ona nisbet edildiği ve bunların İslâmiyet'ten önce İskenderiye okulu kanalıyla Ortadoğu'ya yayıldığı bilinmektedir. Daha sonra Arapça'ya da çevrilen bu eserlerin tesirinde kalan bazı Meşşâî filozofların zaman zaman peripatetik çizgiden uzaklaştıkları görülmektedir. İslâm kültür ve düşüncesi üzerinde iz bırakan ve sayısı yediyi bulan bu eserlerin en önemlisi Esulucia (Theologia) veya Arapça adıyla Kitâbü'r-Rubûbiyye'dir. Geçen yüzyılın sonlarına kadar Aristo'ya ait olduğu sanılan bu eserin, yapılan ilmî araştırmalar sonunda Yeni Eflâtunculuğun kurucusu Plotinus'a ait Enneades adlı kitabın IV-VI. bölümlerinin özetlerinden ve buna yer yer eklenen bazı açıklamalardan ibaret olduğu anlaşılmıştır; eserin yazarı yine Yeni Eflâtuncu bir filozof olan Proklus Diadikus'tur (ö. 485). Böylece Yeni Eflâtuncu fikirler, özellikle bu felsefedeki sudûr* teorisi İslâm düşünürleri arasında yayılma imkânı bulmuştur. Gerçi bazı Meşşâî filozoflar bu eserin Aristo'ya ait olduğu konusunda kuvvetli şüpheler taşımışlarsa da (bk. Fârâbî, el-Cemʿ, s. 28) bu filozoflar, Aristo'nun dinî dogmalarla

bağdaşmayan ve âlemin kıdemini gerektiren madde ve sûret teorisine karşı, din ile felsefeyi uzlaştırmak ve kozmik varlığı bir hiyerarşi içinde izah etmek için sudûr teorisine daha çok temayül göstermişlerdir. Bazı Meşşâî filozofların Aristocu gelenekten uzaklaşmasının bir başka sebebi de bunların, İskender Afrodisi, Porphyrius, Themistius, Simplikus ve Yahyâ en-Nahvî (J. Philoponus) gibi Aristo'nun Yeni Eflâtuncu şârihlerini ve bunların yorumlarını tanımış olmalarıdır. Bu sebeple bazı problemlerde yanlış anlama ve yorumlamalar varsa bunun sorumluluğunu müslüman düşünürlerden ziyade sözü edilen eski yorumcularla Süryânî mütercimlerde aramak lâzımdır. Şunu da belirtmek gerekir ki Meşşâîler için Aristo felsefesini olduğu gibi takip veya taklit etmek söz konusu değildir. Aynı ekole bağlı oldukları halde, meselâ Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün felsefeleri az veya çok birbirinden farklı özellikler taşır.

Eserleri.

Mantık. Aristo'nun Organon adıyla bilinen ve altı kitaptan oluşan mantık külliyatı ilk tercüme edilen eserlerdendir. İranlı bir mühtedi olan Abdullah İbnü'l-Mukaffâ (ö. 142/759), Kategoriler'i (Categorias: Kitâbü'l-Makulât), Peri Hermeneias'ı (Kitâbü'l-ʿİbâre), I. Analitikler'in (Analytica Priora: Kitâbü'l-Kıyâs) yüklemli kıyaslara kadar olan bölümüyle Porphyrius'un Eisagoge'sini (Îsâgucî) Pehlevî dilinden Arapça'ya çevirmişti. Daha sonra Organon'un diğer bölümlerini teşkil eden II. Analitikler (Analytica Posteriora: Kitâbü'l-Burhân), Topikler (Topica: Kitâbü Mevâzıʿi'l-cedel) ve De Sophisticis Elenchis (Kitâbü Tebkîti's-sûfistâʾiyyîn) gibi eserlerin yanında, Yeni Eflâtunculuk'tan intikal eden bir geleneğe göre, Aristo'nun Rhetorica (Kitâbü'l-Hatâbe) ve De Poetica (Kitâbü'ş-Şiʿr) adlı kitapları da Organon'a ilâve edilmek suretiyle Arapça'ya çevrilmiş ve böylece mantık kitaplarının sayısı sekize yükselmiştir. Porphyrius'un Kategoriler'e giriş olarak ve onları izah maksadıyla kaleme aldığı Eisagoge (Îsâgucî) adlı eserinin de ilâvesiyle mantık külliyatı dokuza tamamlanmış oluyordu. Böylece İslâm dünyasında İbnü'l-Mukaffâ ile başlayan ilk mantık çalışmaları giderek gelişmiş ve Organon'un her kitabı muhtelif mantıkçılar tarafından şerhedilmiş, yahut da özet ve şema haline getirilmiştir. Organon'un Arapça'ya tercümesiyle birlikte mantığa karşı reddiyeler de yazılmaya başlanmış ve Gazzâlî'ye gelinceye kadar mantık İslâm toplumunda felsefe okulları dışında genel kabul görmemiştir.

Tabiat İlimleri. Aristo'nun tabiat ilimleri alanında irili ufaklı yirmiye yakın eser kaleme aldığı bilinmektedir. Bunların hemen hepsi Arapça'ya çevrilmiş ve daha sonra üzerlerinde şerh ve ihtisar etme yahut hâşiye veya reddiye yazma şeklinde gelişen çalışmalar yapılmıştır. Bu konuda dikkati çeken bir husus, İslâm mütefekkir ve müelliflerinin mantık külliyatında olduğu gibi Aristo'nun tabiat ilimleri alanına giren eserlerinde de sayıyı sekizle sınırlamaları ve bu sınırı aşmamak için bazan birkaç eseri tek başlık altında göstermiş bulunmalarıdır. Meselâ zooloji alanındaki Historia Animalium (on bölüm), De Generatione Animalium (beş bölüm), De Partibus Animalium (dört bölüm) adlı eserler bir tek kitap olarak ve Kitâbü'l-Hayevân (on dokuz bölüm) adıyla anılagelmiştir. Ayrıca tabiata dair yazdığı dokuz risâle, Helenistik dönemde Parva Naturalia adı altında toplandığı gibi sonraları bu eser De Sensu et Sensato adıyla ün yapmış, İslâm literatürüne ise tam Arapça karşılığı olan el-His ve'l-mahsûs adıyla girmiştir. İslâm dünyasında Kindî ve Fârâbî ile başlayan ilimlerin tasnifinde tabiat ilimleri bölümü konu, muhteva ve isim olarak Aristo'nun bu alandaki eserleriyle benzerlik arzeder. Fakat Aristo'dan itibaren bütün müellifler psikolojiyi (De Anima adlı eseri) tabiat ilimlerinden saydıkları halde sadece Kindî psikolojiye fizikle metafizik arasında ayrı bir yer vermiştir.

Metafizik. Aristo birçok ilmin olduğu gibi metafiziğin de kurucusudur. Varlığı varlık olarak ele alıp ilk ve son sebepler bakımından inceleyen, onu duyulur maddî cevherler ve duyular üstü mânevî cevherler olarak en ince ve en derin yönleriyle araştıran Aristo'dur. O kendi eserine Prote Philosophia (İlk Felsefe) adını verdiği halde, sonraları onun eserlerini tertip eden Rodoslu Andronikos İlk Felsefe ile alâkalı bulduğu yazıları Fizika'dan sonraya koyduğu için bu eserin Metafizika (Metaphysica: Fizikten Sonra) adını almasına sebep olmuştur. Tercüme döneminde Mâ baʿde't-tabîʿa adıyla Arapça'ya çevrilen ve on dört bölümden meydana gelen bu kitabın bölümleri Grek alfabesindeki harflerle ayrıldığı için bazı İslâm kaynakları eseri Kitâbü'l-Hurûf adıyla da anarlar. Ne var ki Metafizika'nın tamamı Arapça'ya çevrilmiş değildir. Fârâbî bu eserin mahiyet ve muhtevasını anlatmak için kaleme aldığı Risâle fî agrâzı'l-hakîm fî külli makale mine'l-kitâbi'l-mevsûm bi'l-Hurûf adlı risâlesinde bölüm sayısını on iki olarak tesbit etmiştir (s. 34). İbn Rüşd ise X ve XII. bölümleri bir arada mütalaa

ettiği için bölüm sayısını on bire indirmiştir. Metafizika’nın (K) ve (N) bölümleri Arapça’ya tercüme edilmemiştir. Müslümanlar bu kitabın daha ziyade XII. bölümü (L) ile ilgilenmişler, onun birçok defa Arapça’ya tercüme edilmesini sağlamışlardır. İskender Afrodisi ile Themistius’un bu bölüme yazdıkları şerhler üzerinde de çok durulmuştur. Çünkü bu bölüm, metafiziğin en girift problemlerinden biri olan “Tanrı” ve “Tanrı’nın sıfatları” gibi konuları ihtiva etmektedir. Bu sebepledir ki sonradan metafizik disiplininin adı literatürde “el-ilmü’l-ilâhî” olarak da anılmıştır.

Mâ baʿ de’t-tabîʿ a’nın Meşşâî filozoflar üzerinde büyük bir tesir meydana getirdiği şüphesizdir. Fakat metafiziğin temel problemleriyle ilgili ayrıntılara inildiğinde görüleceği üzere, Aristo ile İslâm Meşşâîleri’nin meselelere bakış açıları ve ulaştıkları sonuçlar birbirinden farklıdır. İslâm filozoflarının Aristo’dan ayrıldıkları ve kendi orijinal görüşlerini sergiledikleri problemlerin başlıcaları şunlardır: Tanrı-kâinat münasebeti, varlığın ilkeleri yani madde ve sûret teorisi, âlemin ezelî oluşu veya yaratılmışlığı ve bununla bağlantılı olarak zaman ve hareket problemleri, eskatoloji ve ölümden sonra ruhun bekası meselesi.

Ahlâk. Aristo, Antikçağ’da sistematik ahlâk ilminin ilk kurucusu sayılır. Bu alanda üç ayrı eser kaleme almışsa da muhteva itibariyle bunların arasında önemli bir fark yoktur. Onun İslâm ahlâk felsefesini ilgilendiren ve Arapça’ya çevrilen eseri Ethica Nicomachea (Nikomakhos Ahlâkı) adlı kitabıdır. Klasik İslâm kaynaklarında bazan on bir, bazan da on iki bölüm olarak gösterilen bu eser gerçekte on bölümden ibarettir. Aristo’nun ahlâk felsefesinin temel ilkesine göre her türlü davranış, ifrat ve tefrit denen iki aşırı uçtan uzak, “doğru olan orta”ya (itidal) uygun olmalıdır. Bu sebeple Aristo ahlâk konusunda genel ve katı kurallar üzerinde durmamış, sadece “ne zaman, neye göre, kime karşı, ne sebeple, ne ölçüde ve nasıl hareket etmek gerektiğini” araştırmış; insanı fazilete, mutluluğa ve olgunluğa götürecek “orta yol”un da bu olduğunu söylemiştir. Mantık ve diğer felsefe disiplinleriyle kıyaslandığı takdirde Aristo’nun ahlâk felsefesinin İslâm kültür dünyasına sınırlı bir şekilde tesir ettiğini söylemek lâzımdır. Her ne kadar İbn Miskeveyh’in Tehzîbü’l-ahlâḳ’ından Kınalızâde’nin Ahlâk-ı Alâî’sine kadar devam eden tarihî gelişim içinde Nikomakhos Ahlâkı’nın bâriz bir şekilde etkisi görülmekte ise de bunlar pratikte çoğu zaman İslâm toplumuna inememiş ve teoride kalmış birtakım fantezi fikirlerdir. İslâm’ın

ortaya koyduğu ahlâk ilkeleriyle Aristo'nun bu konudaki düşünceleri arasında bir benzerlik kurmak mümkünse de gaye bakımından her iki ahlâk anlayışı birbirinden çok farklıdır. Nitekim Aristo'nun tarif ettiği anlamdaki mutluluk sadece aristokrat bir zümreye hastır. Ona göre fakirler, soylu aileden gelmeyenler, köleler, siyasî nüfûzu bulunmayanlar, kadınlar ve cahiller hiçbir zaman mutluluktan tam olarak nasiplerini alamazlar. Oysa İslâmiyet zengin-fakir, kadın-erkek, âlim-cahil ve soy sop farkı gözetmeksizin, "iman edip iyi işler yapan" herkesin hem dünyada hem de âhirette mutlu olacağını bildirmektedir. Ayrıca Aristo'nun anlayışına göre faziletli davranışın amacı şeref kazanmaktır. İslâm'a göre ise davranışlar Allah rızasını kazanma gayesiyle yapılırsa değer ifade eder. Şan ve şeref duygusuna dayanan ve başkasının takdirini kazanma arzusuyla yapılan hareketler ahlâkî değildir. Temeldeki bu görüş ayrılıklarının yanı sıra İslâm dünyasında Aristo'nun ahlâk felsefesine fazlaca önem verilmeyişinin başlıca sebeplerinden biri de şudur: Müslümanlar yüksek ahlâk prensiplerini Kur'an ve Sünnet'te buldukları için bu konuda yabancı kültürlere iltifat etmemişlerdir. Kur'an'da Hz. Peygamber'in ahlâkı "en üstün ahlâk" olarak vasıflandırılmakta (bk. el-Kalem 67/4) ve Resûlullah'ın "en güzel örnek" olduğu ifade edilerek (bk. el-Ahzâb 33/21) müslümanların onu örnek almaları tavsiye edilmektedir. Bu sebeple her çeşit fazileti Kur'an ve Sünnet'te arayan müslümanlar sistematik ahlâk nazariyelerinden ziyade, ahlâk ile ilgili âyet ve hadisleri "Kitâbü'l-âdâb", "Kitâbü'l-ahlâk" veya "Mekârimü'l-ahlâk" gibi isimler altında toplamayı ve bu ilkeleri hayatın her safhasında uygulamayı tercih etmişlerdir.

Siyaset. Aristo'nun sekiz bölümden oluşan Politika (Politica) adlı eserinin Arapça'ya çevrildiği konusunda klasik kaynaklarda hiçbir bilgi mevcut değildir. İslâm müellifleri bu eseri Kitâbü's-Siyâse adıyla anıyor ve az da olsa muhtevası hakkında bazı bilgiler veriyorlarsa da bugüne kadar İslâm dünyasında söz konusu eserin izine rastlamak mümkün olmamıştır. Bir mecmuada (Köprülü Ktp., nr. 1608, vr. 70ª) Aristo'nun devlet şekilleri hakkındaki fikirlerinin yer aldığı görülmektedir; ancak bu konuya Politika'dan başka Retorika (Rhetorica) adlı kitabında da yer verdiği için belirtilen mecmuadaki bu parçanın hangi eserinden alındığı tesbit edilememektedir. Ortaçağ İslâm ve hıristiyan dünyasında Aristo'nun siyaset kitabı olarak ün yapan ve İbnü'l-Bıtrîk'in kaleminden çıktığı anlaşılan Kitâbü's-Siyâse fî tedbîri'r-riyâse veya diğer adıyla Sırrü'l-esrâr'ın Aristo

ile ilgisi yoktur ve zaten Meşşâî filozoflar bu uydurma eseri hiçbir zaman ciddiye almamışlardır. Bununla beraber söz konusu eser tıp, firâset* ve astroloji gibi konuları da kapsadığı için sonraları İslâm kültür dünyasını hayli meşgul etmiştir.

Klasik kaynaklarda Aristo'ya izâfe edilen birçok mektup yer almaktadır. Bunlar mahiyet itibariyle siyaset ve ahlâk konularında İskender'e hitaben yazıldığı iddia edilen öğütlerdir. Şu var ki Allah'a hamdü senâ ile başlayan, dünyayı ve dünya nimetlerini küçümseyen, alçak gönüllülüğü ve tevekkülü tavsiye eden dinî motifli bu yazıların Aristo'nun düşünce tarzıyla bağdaşması mümkün değildir.

Aristo'nun eserlerinin İlk ve Ortaçağ'daki listeleri, bunların mahiyet ve muhtevaları, Arapça'ya yapılan tercümeleri, şerh, tefsir veya ihtisarları, ilmî neşirlerinin nerede ve ne zaman yapıldığı gibi hususlar için Mahmut Kaya'nın İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi (İstanbul 1983) adlı eserine bakılabilir (s. 73-347).

BİBLİYOGRAFYA

Aristoteles [Aristo], Mantıku Aristo (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1948-52, I-III; a.mlf., Organon (trc. H. Ragıb Atademir), İstanbul 1963-67, I-V; a.mlf., Kitâbü'l-Hatâbe: Rhetorica (trc. İ. Selâme), Kahire 1953; a.mlf., Kitâbü'ş-Şi'ir: Poetica (trc. İsmail Tunalı), İstanbul 1963; a.mlf., es-Semâ ͗üt-tabî ͑î: Physica (trc. A. Lütfi es-Seyyid), Kahire 1935, I-II; a.mlf., Kitâbü'n-Nefs: De Anima (trc. A. Fuâd el-Ahvânî), Kahire 1949; a.mlf., Mâ Ba ͑de't-tabî ͑a: Metaphysica (Tefsîru Mâ Ba ͑de't-tabî ͑a içinde, nşr. Maurice Bouyges), Beyrut 1938-48, I-IV; a.mlf., Kitâbü'l-Ahlâk: Ethika Nikomakhya (trc. A. Lütfi es-Seyyid), Kahire 1924; Batlamyus el-Garîb, Fihristü kütübi Aristotâlîs ve sîretüh, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4833, vr. 11b-14b; Fârâbî, es-Semeretü'l-marziyye fî ba ͑zı risâlâti'l-Fârâbiyye (nşr. Dieterici), Leiden 1890; a.mlf., el-Cem ͑ beyne reyeyi'l-hakîmeyn (es-Semere içinde); a.mlf., Fî Agrâzi'l-hakîm fî külli mâkale mine'l-kitâbi'l-

mevsûm bi'l-Hurûf (nşr. Dieterici), Leiden 1890; a.mlf., İhsâ˒ü'l-˓ulûm (nşr. A. Gonzales Palancia), Madrit 1953; a.mlf., Felsefetü Aristotâlîs (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1961, I-IV; a.mlf., Fî Ârâ˒i ehli'l-medîneti'l-fâzıla (nşr. Dieterici), Leiden 1985; Mes'ûdî, et-Tenbîh; Kindî, Resâ˒il; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Beyrut 1398/1978, s. 239, 345-352; İbn Sînâ, el-İşârât; a.mlf., en-Necât (nşr. Muhyiddin Sabri), Kahire 1331; Saîd el-Endelüsî, Tabakatü'l-ümem, Kahire, ts., s. 26, 29; İbn Fâtik, Muhtârü'l-hikem ve mehâsinü'l-kelim (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980, s. 178-184; İbn Rüşd, Resâ˒il, Haydarâbâd 1947; a.mlf., Telhîsu Kitâbi'n-Nefs (nşr. A. Fuâd el-Ahvânî), Kahire 1950; İbnü'l-Kıftî, İhbârü'l-˓ulemâ˒, Kahire 1326, s. 21-40; İbn Ebû Usaybia, Uyûnü'l-enbâ˒, Kahire 1882, I, 54-69; Abdurrahman Bedevî, Aristo ˓inde'l-˓Arab, Kahire 1947; a.mlf., el-Eflatûniyye el-Muhdese ˓inde'l-˓Arab, Kahire 1955; a.mlf., Eflâtûn ˓inde'l-˓Arab, Kahire 1955; a.mlf., Greek into Arabic, London 1962; T. J. De Boer, İslamda Felsefe Tarihi (trc. Yaşar Kutluay), Ankara 1963; a.mlf., "Aristo", İA, I, 570-572; D. Laertius, Lives of Eminent Philosophers (nşr. R. O. Hicks # M. A.), London 1965-66, I-II; F. E. Peters, Aristotle and Arabs, London 1968; De Lacy O'Leary, İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri (trc. Hüseyin Yurdaydın # Yaşar Kutluay), Ankara 1971; Anton # H. Chroust, Aristotle, I-II, London 1973; Mahmut Kaya, İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983; R. Walzer, "Aristutalıs or Aristu", EI² (İng.), I, 630-633.

Mahmut Kaya

ARÎŞ

العريش

Mısır’da Kuzey Sînâ bölgesinin idarî merkezi.

Sînâ yarımadasının kuzeyinde Akdeniz sahilinde kurulan şehir, eski Mısır’da Rhinokorura adıyla biliniyordu. Bugün Kuzey Sînâ bölgesinin (muhâfaza) merkezi olup çok verimli topraklara sahip bulunan Arîş vadisinin batı yakasında yer almaktadır. Şehrin 1986 sayımına göre nüfusu 67.638, bölgenin nüfusu ise 136.663’tür.

Arîş, Mısır’ın fethi sırasında Amr b. As tarafından alınarak İslâm topraklarına katılmıştır (18/639). İbn Battûtâ ve Yâkut el-Hamevî Arîş’i anlatırken “han” adı verilen misafirhanelerden ve alışveriş merkezlerinden bahsederler. Stratejik bir mevkiye sahip olan şehir, Mısır’ı fetheden Arap ve Osmanlı ordularının geçtiği önemli bir yerdi. Nitekim Yavuz Sultan Selim Mısır fethine giderken deniz yolunu takip ederek Arîş’ten geçmiş ve orada bugün de mevcut olan bir cami inşa ettirmiştir (1516). I. Dünya Savaşı’na kadar ayakta duran Arîş’teki Osmanlı kalesi 1560’ta Kanûnî Süleyman tarafından yaptırılmıştır. 18 Şubat 1799’da Napolyon tarafından işgal edilen Arîş’i aynı yılın 17 Kasımında Osmanlılar özel bir anlaşmayla geri aldılar. 24 Ocak 1800 tarihinde Napolyon ile Osmanlılar arasındaki anlaşma burada yapılmış ve Fransızlar hiçbir kayıt ve şart ileri sürmeden Mısır’ı terketmişlerdir. 1882’de İngilizler’in Mısır’ı işgalinden sonra Londra Muahedesi ile Mısır Mehmed Ali Paşa’ya bırakılırken bu ülke ile Osmanlı Devleti arasındaki sınır Arîş civarından Akabe’ye uzanan bir hat boyunca tesbit edilmişti. 1906’da Osmanlı Devleti’nin Hicaz demiryolu üzerinde önemli bir mevki olan Akabe ve yakınlarındaki Tâbe’yi işgali ve ardından İngiltere’nin ültimatomu ile burayı tahliye etmesi üzerine, Mısır topraklarında kalan Arîş civarından Akabe körfezine uzayan sınır iki ülke heyetleri arasında yeniden belirlendi. Şehir, 20 Aralık 1916’da Filistin’e doğru yola çıkan İtilâf kuvvetlerinin eline geçti. I. Dünya Savaşı’nda Osmanlı ordusu Süveyş Kanalı istikametinde hareket ettiği sırada Arîş’ten geçmemiş, fakat oraya bir sahil muhafaza müfrezesi gönderilmiştir. Arîş

1917’de Osmanlı kuvvetlerinin bölgeyi tahliyesi üzerine İngiliz işgali altına girmişse de savaştan sonra Mısır’a terkedilmiştir. 1967 yılında Sînâ’nın İsrail tarafından işgal edilmesinden sonra bir süre İsrail idaresinde kalan Arîş daha sonra Eylül 1978’de yapılan Camp David Antlaşması’yla Mısır’a iade edildi. Osmanlılar devrinde yetişen ve sonradan Ezher şeyhi olan meşhur fıkıh âlimi Abdurrahman b. Ömer el-Arîşî (ö. 1179/1765) ile muhaddis Ahmed b. İbrâhim b. Feth el-Arîşî buradan yetişen tanınmış ilim adamlarındandır.

BİBLİYOGRAFYA

Kamûsü’l-a‘lâm, IV, 3145; Yâkut, Muʿcemü’l-büldân, IV, 113-114; Kazvînî, Âsârü’l-bilâd, Beyrut 1969, s. 221; İbn Battûta, Tuhfetü’n-nüzzâr, I, 70; Makrîzî, el-Hıtât, I, 210-211; Himyerî, er-Ravdü’l-miʿtâr (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1975, s. 410; C. Bouchard, La Chute del-Arich (nşr. G. Wiet), Kahire 1945; el-Kamûsü’l-İslâmî, V, 359 vd.; Danişmend, Kronoloji, IV, 78; Hasan İbrâhim, İslâm Tarihi, I, 301-302; Mustafa Murad ed-Debbâğ, Bilâdünâ Filistîn, Amman 1405/1985, I, 135, 138, 139, 406, 416, 421; The Middle East and North Africa 1984-1985, London 1985, s. 73; F. Buhl, “el-ʿArîş”, İA, IV, 221; a.mlf., “al-ʿArīsh”, EI² (İng.), I, 630.

Mustafa L. Bilge

ÂRİYET

العارية

Bir kimseye bir süre kullanmak üzere karşılıksız verilen mal.

Arapça'da daha çok âriyyet şeklinde kullanılan kelimenin kökünde "nöbetleşme" mânası bulunmaktadır. Bazı dilciler âriyetin âr (utanma, hayâ) ve ariyye (bağış) kelimeleri ile münasebeti üzerinde de durmuşlardır. Arapça'da âriyet karşılığında âre, muâr, müsteâr kelimeleri de kullanıldığı gibi âriyet vermeye iâre, verene muîr, âriyet almaya istiâre, alana da müsteîr denmektedir (Mecelle, md., 766-767).

Bir fıkıh terimi olarak âriyet, Hanefî ve Mâlikîler'e göre, dönülmesi kabil olmak üzere menfaati karşılıksız olarak başkasına temlik edilen (devredilen) maldır. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise menfaat mülkiyeti değil, intifâ hakkı devredilen maldır. Hanefî âlimlerden Kerhî de ikinci tarifi kabul etmektedir. İkisi arasındaki fark, birinci tarife göre âriyet alan kimsenin bunu başkasına iâre hakkının bulunması, ikinciye göre ise böyle bir hakkının bulunmayıp sadece kullanım hakkının mevcut olmasıdır.

Kur'ân-ı Kerîm'de geçen "mâûn" kelimesini (bk. el-Mâûn 107/7) müfessirler, karşılıklı yardımlaşmanın birer örneği olan zekât ve âriyetle açıklarlar. Buna göre Kur'an âriyeti teşvik etmiş, buna engel olanları ise kınamıştır. Hz. Peygamber'in âriyetin meşrûluğu ile ilgili sözleri yanında bizzat kendisinin de âriyet aldığına dair hadisler vardır (bk. Wensinck, Muʿcem, "eʿâre", "istiʿâre", "âriyye" md.leri). Bunlara dayanarak İslâm hukukçuları meşrû kullanımlar için âriyet vermenin müstehap olduğunu belirtmişlerdir. Gayri meşrû bir yolda kullanmak söz konusu olduğunda ise âriyet, yerine göre mekruh ve haram sayılmıştır.

Âriyetin Unsurları. Hanefîler'e göre âriyet vermenin unsurları (rükünleri) icap ve kabul veya onun yerini tutan teâtidir; yani sarih bir irade beyanı ile veya iâreye delâlet edecek bir karînenin bulunması halinde irade beyanı olmaksızın bir malı âriyet olarak alıp kullanmadır. Diğer mezhepler ise

iârenin unsurlarını muîr, müstaîr, âriyete konu olan mal, irade beyanı olarak dörde ayırırlar. İki görüş arasındaki fark öze değil şekle yöneliktir. İrade beyanı zaruri olarak bu beyanın taraflarını ve konusunu da içine aldığından Hanefîler bunların ayrıca belirtilmesine gerek görmemişlerdir.

Şartları. Unsurlarından ayrı olarak iârede taraflarla ve âriyet alınan malla ilgili şu şartların da bulunması icap eder: 1. Âriyet verenin ve alanın akıllı olması gerekir; Hanefîler'e göre bulûğ ve reşîd olma şart değildir (Mecelle, md. 809). Buna göre eksik ehliyetli mümeyyiz küçükler kanunî temsilcilerinin rızasıyla âriyet alıp verebilirler. Diğer mezheplere göre ise âriyet verenin tam ehliyetli, alanın da tamamen lehte olan akidleri yapmaya ehil olması gerekir. Bu mezheplere göre âriyet verme tamamen aleyhte bir muamele olduğundan eksik ehliyetlilerin (mümeyyiz küçük, sefih, köle) âriyet vermesi kabul edilmemiş, alan bakımından ise, tamamen lehte bir tasarruf olduğundan, teberruu kabule ehil olmaları yeterli görülmüştür. Hanefîler iârede malın kendisinin (aynının) değil menfaatinin temlik edildiğini ve her zaman dönülebilir (gayri lâzım) bir akid olduğunu göz önüne alarak bunu muîr bakımından tamamen aleyhte bir muamele kabul etmemişler ve alım satım gibi eksik ehliyetlilerin izinle yapabilecekleri akidler arasında saymışlardır. 2. Âriyet olarak verilen malın tüketilen değil kullanılan bir mal olması gerekir. Tüketilerek faydalanılan mallar âriyet akdinin değil karz* akdinin konusu olurlar. Bu tür malların aynının değil mislinin iadesi mümkündür. Halbuki âriyette kural olarak malın misli değil aynı iade edilir. Para da bu anlamda tüketilen bir mal kabul edilir ve âriyete değil karza konu olur. Bunun bir istisnası tabii semerelerde (zevâid-i munfasıla) görülmektedir. Süt, yün, meyve gibi tabii semerelerinden faydalanılan hayvanların vb. malların âriyetinde bu tür malların aslının değil semerelerin tüketilmesi söz konusu olmaktadır. 3. Akdin tamam olması ve âriyet alanın malın menfaatine mâlik olması için teslim şarttır (Mecelle, md. 810). İâre, alan bakımından karşılıksız kazanma anlamına gelen bir hukukî muameledir. Hibede de olduğu gibi bu tür bir muamelenin tamam olabilmesi teslime bağlıdır. 4. Âriyet verenin rakabeye (çıplak mülkiyet) sahip olması şart değildir; menfaate mâlik olması yeterlidir. Bunun sonucu olarak Hanefî ve Mâlikîler'e göre sadece mal sahipleri değil, âriyet alanlar ve kiracılar da menfaatine mâlik oldukları malları âriyet olarak verebilirler.

Hükmü. Âriyetin hükmü, bu maksatla alınan malın karşılıksız olarak kullanımıdır. Kullanımın karşılığı olarak bir bedelin tesbit edildiği durumlarda bu bir âriyet değil kira*dır.

Kullanım şekli, âriyetin mutlak veya mukayyet olmasına göre değişmektedir. Mutlak âriyette müsteîr, örf ve âdetin çizmiş olduğu sınırlar içerisinde, aldığı malı dilediği yer, zaman ve şekilde kullanabilir (Mecelle, md. 816). Bizzat kendisi kullanabileceği gibi başkasına da kullandırabilir (Mecelle, md. 819). Fakat izinsiz olarak başkasına kiralayamaz, rehin olarak veremez.

Âriyet zaman ve mekânla sınırlandırılmışsa bu sınırlar içerisinde kullanılması zorunludur. Buna aykırı kullanım, âriyet alan için bir teaddî (hukuka aykırılık) teşkil eder ve âriyet alınan malda bir zarar ve ziyanın meydana gelmesi durumunda bunun sebebi ne olursa olsun, âriyet alan için bir tazmin yükümlülüğü doğar. Mukayyet âriyet, kullanım şekli ve kullanacak kimse bakımından da sınırlandırılabilir. Yalnız binilmek üzere âriyet alınan bir hayvanla yük taşınmaz. Başkasının kullanması açıkça yasaklanan bir âriyeti ancak müsteîr kullanabilir.

Âriyet verme, âriyet için ister bir süre belirtilmiş olsun ister olmasın, taraflar açısından her zaman dönülmesi kabil (gayri lâzım, câiz) bir hukukî muameledir. Buna göre âriyet veren dilediği zaman malını geri isteyebilir. Alan da istediği zaman aldığını iade edebilir. Yalnız belirli bir süre için verilen âriyette bu sürenin dolmasından önce geri isteme mekruh kabul edilmiştir. Fakat yine de istendiğinde iade edilmek mecburiyeti vardır. Ancak ağaç dikmek veya bina yapmak üzere belirli bir süre için âriyet verilen arazinin bu sürenin dolmasından önce geri istenmesi durumunda âriyet alanın belirli şartlarla tazminat talep etme hakkı vardır (Mecelle, md. 831). Bu konudaki genel kuraldan ziraat için âriyet verilen arazi müstesnadır. İster belirli bir süre için ister böyle bir süre sınırı olmaksızın âriyet verilmiş olsun, bu tür arazi hasat zamanından önce geri istenmez (Mecelle, md. 832). Âriyet alan, geri istenmiş de olsa hasat anına kadar araziyi elinde tutabilir. Ancak bunun için talep anından itibaren arazinin değer kirasını (ecr-i misil) ödemek zorundadır. Mâlikîler bu konuda mutlak ve belirli bir zamanla sınırlı âriyeti birbirinden ayırırlar. Mutlak âriyet her zaman geri istenebilirse de belirli bir süre ile sınırlı âriyet bu sürenin

dolmasından önce istenemez. Bu tür âriyet Mâlikîler'e göre süresi içerisinde lâzım (dönülmesi kabil olmayan) bir akid olmaktadır.

Âriyet alınan mal için yapılan masraflar Hanefîler'e göre âriyet alan üzerinedir (Mecelle, md. 815). Burada masraftan maksat, daha ziyade âriyet alınan hayvan vb. için yapılan yiyecek masraflarıdır. Şâfiî ve Hanbelî hukukçulara göre bu masraflar âriyet verene aittir. Mâlikî mezhebinde farklı görüşler olmakla birlikte hâkim görüş, âriyet verene ait olduğu noktasında toplanmaktadır.

Âriyet Alanın Sorumluluğu. Âriyet alınan mal Hanefî mezhebine göre emanet hükmündedir; müsteîrin kullanım veya muhafazada bir haksız fiili veya kusuru olmaksızın kısmen veya tamamen hasara uğraması durumunda bir tazmin mükellefiyeti doğmaz (Mecelle, md. 813). Âriyet alınan malın çalınması veya âriyeten oturulan evin bir zelzelede yıkılması örneklerinde müsteîr için kusur veya haksız bir fiil söz konusu değildir. Mutlak âriyette kusurun sınırını örf ve âdet, mukayyet âriyette ise tesbit edilen kayıtlar belirlemektedir.

Hanbelî mezhebine göre ise âriyet alınan mala gelen her türlü zarar ve ziyanı müsteîr ödemek zorundadır. Mâlikîler ve Şâfiîler bu iki görüş arasında yer almaktadırlar. Mâlikîler, âriyet alınan malın kapalı bir yerde muhafaza altına alınabilir veya alınamaz oluşuna göre iki türlü sorumluluk kabul etmektedirler. Elbise, ziynet eşyası gibi kapalı bir yerde saklanan mallar zayi olduklarında âriyet alan tarafından her durumda tazmin edilirler. Bu tür eşyada Mâlikîler müsteîr için farazî bir kusur kabul etmektedirler. Ancak bu farazî kusurun aksi her zaman ispat edilip sorumluluktan kurtulma imkânı vardır. Böyle kapalı bir yerde saklanmayan ve muhafaza altına alınamayan mallarda ise Hanefîler'in görüşüne paralel olarak ancak âriyet alana isnadı mümkün bir fiil veya kusur durumunda tazmin yükümlülüğü söz konusu olmaktadır. Şâfiîler de hasarın âriyet alınan malın kullanımı anında veya başka zamanlarda meydana gelişine göre sorumluluğu farklı tesbit etmektedirler. Mûtat kullanım sırasında meydana gelen hasardan âriyet alan sorumlu değildir; kullanım dışındaki zamanlarda meydana gelen her türlü zarar ve ziyandan ise sorumludur.

İârenin Sona Erişi. Muvakkat âriyet sürenin dolmasıyla iade edilir. Süre

bittikten sonra âriyeti mazeretsiz olarak elde tutmak bir tazmin sebebidir. Süre belirlenmeyen âriyet ise âriyet verenin geri istemesi veya alanın iade etmesiyle sona erer. Bunun dışında taraflardan birinin ölümüyle de âriyet akdi son bulur (Mecelle, md. 807). Mâlikî ve Hanbelî hukukçulara göre ölüm âriyetin sona ermesi için bir sebep değildir. Ayrıca iâre bir masrafı gerektirirse bu âriyet alana aittir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "avr" md.; et-Taʿrîfât, "ʿâriye" md.; Tehânevî, Keşşâf, "âriye" md.; Kamus Tercümesi, "ʿavr" md.; Wensinck, Muʿcem, "iʿâre", "istiʿâre", "ʿâriyye" md.leri; Serahsî, el-Mebsût, XI, 133-150; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VI, 214-218; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, II, 262-263; İbn Kudâme, el-Mugnî, Kahire, ts. (Mektebetü İbn Teymiyye), V, 220-237; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kadîr, Kahire 1389/1970, IX, 318; Remlî, Nihâyetü'l-muhtâc, Kahire 1386/1967, V, 115-129; Harâşî, Şerhu Muhtasarı Halîl, Bulak 1317, VI, 120-126; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, V, 676-686; Mecelle, md. 766-767, 807, 809, 810, 813, 815, 816, 819, 831, 832; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, metinde geçen maddelerin şerhleri; Bilmen, Kamus, IV, 193-222; "İʿâre", Mv.Fİ, XVI, 5-86; Th. W. Juynboll, "Âriye", İA, I, 572-573; "Āriyya", EI² (İng.), I, 633.

Beşir Gözübenli

ARİYYE

(bk. ARÂYÂ).

ARÎZA

(bk. ARZUHAL).

ÂRİZATÜ'l-AHVEZÎ

عارضة الأحوذي

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî tarafından Tirmizî'nin el-Câmiʿu's-sahîh'ine yazılmış olan şerh.

(bk. el-CÂMİU's-SAHÎH).

ARKEOLOJİ KÜTÜPHANESİ

İstanbul Arkeoloji Müzeleri Müdürlüğü'ne bağlı araştırma kütüphanesi.

Topkapı Sarayı ile Gülhane Parkı arasındaki Osman Hamdi Bey Yokuşu üzerinde bulunan İstanbul Arkeoloji Müzeleri merkez binasının ikinci kat kuzey kanadında, II. Daire denilen kısımda yer almaktadır. İnşaatı 1903 yılında bitirilerek aynı yılın 7 Kasımında II. Daire'nin açılışı ile birlikte faaliyete geçen kütüphanenin daha önce I. Daire'deki altı salondan birinde bulunduğu ve kitapların tanzimi için Maarif Nezâreti'nden ilk memur isteğinin 1893 yılında yapılmış olduğu bilinmektedir. Bugün kitap mevcudu 60.000 civarında olan kütüphanede 2000 civarında yazma eser olup bunlardan 1304'ü Türkçe, 633'ü Arapça, 179'u Farsça'dır. Yirmi üçü minyatürlü olan yazma eserlerin Bursalı Mehmed Tâhir ve Kilisli Rifat beyler tarafından fihristli bir kayıt defteri tutulmuştur. Târîh-i Cevdet ile Târîh-i Lutfî'nin müsveddeleri de bu koleksiyonda yer almaktadır.

Başlangıçta satın alma, değiştirme ve bağış yollarıyla birçok değerli eser sağlanmıştır. Bu ilk yıllarda yapılan toplu bağışlar da kütüphanede önemli bir yer tutmaktadır. 1. Sadrazam Ahmed Cevad Paşa koleksiyonu. Vârisleri tarafından 1900 yılında bağışlanmış arkeoloji, askerlik, edebiyat, fotoğrafçılık, güzel sanatlar, kimya, matematik, seyahat, tarih, tıp gibi konularda 5000 ciltten oluşmaktadır. 1898 yılında basılmış bir de kataloğu bulunmaktadır. 2. Mehmed Şâkir Paşa koleksiyonu. 1914 yılında Şâkir Paşa'nın eşi tarafından bağışlanmış askerlik, istatistik, kimya, seyahat, siyaset, takvim, tâlim ve terbiye, tarih, ticaret konularında 510 ciltten meydana gelmektedir. 3. Sultan Mehmed Reşad koleksiyonu. Alman Dostluk Yurdu (Deutsch Türkische Vereinigung) üyelerinden bir komisyonun padişaha armağan ettiği Osmanlı İmparatorluğu ve Şark dünyasıyla ilgili eski Avrupa baskılarının da içinde bulunduğu 686 ciltlik bir koleksiyon olup 1917 yılında müzeye intikal etmiştir. İç kapağında, komisyonun Almanca ve Osmanlıca ithaf yazısı bulunan iki ciltlik alfabetik bir katalogu mevcuttur. 4. Diyarbekirli Said Paşa koleksiyonu. 1910 yılında hediye edilen edebiyat, felsefe, akaid, fetva, fıkıh, hadis, hikmet, kelâm, kıraat, Kur'an, mantık ve ahlâk, siyer, tâbirnâme, tarih, tasavvuf, tıp

konularında 602 ciltlik bir koleksiyondur. İçinde birçok mecmûa-i resâil de bulunan yazma kitaplar 184 adettir. 5. Recâizâde Ekrem Bey koleksiyonu. Çeşitli konularda 395 ciltlik bir koleksiyon olup bunların elli beş adedi yazmadır. 1914 yılında oğlu Ercümend Ekrem (Talu) tarafından armağan edilmiştir. 6. Hattat Mektebi koleksiyonu. Medresetü'l-hattâtîn'in yerine kurulan ve 1928 yılında kapatılan Hattat Mektebi'nin müzeye gönderilen bir kısım kitabından oluşur. 135 ciltlik bu koleksiyon çeşitli matbu eserlerle devrin ders kitaplarını ve birçok kütüphane defterini ihtiva etmektedir. 7. Kirmasti nâibi Kâzım Tevfikî Efendi'nin annesi Murtaza Hocazâde Hatice Hanım koleksiyonu. Elli dört ciltten oluşan bu küçük grupta her kitabın iç kapağında bir bağış ibâresi ve Hatice Hanım'ın mührü bulunmaktadır. 8. Zeki Mugamiz koleksiyonu. İslâm medeniyeti üzerine yazılmış eserlerden yaptığı tercümelerle Pierre Loti'nin kendisine hediye ettiği toplam yirmi beş kitaptan ibarettir. Bazılarının iç kapaklarında küçük notlar, bazılarında da Zeki Mugamiz'in sonradan yapıştırılmış fotoğrafları yer almaktadır. Bu bağışlara, 1979 yılında çoğu arkeoloji ve tarih konulu 250 ciltlik kitapla Kâmran Büyükkayra'nın, 1981 yılında da 784 cilt kitapla Hikmet Turhan Dağlıoğlu'nun eski ve yeni yazı basma eserlerden ibaret koleksiyonları eklenmiştir.

Toplu halde muhafaza edilen bu bağışların dışında mevcudun içine dağıtılmış bulunan, kurum ve kişilerle hükümetlerin yaptıkları bağışlar da önemli bir yer tutmaktadır. Bunların başlıcaları şunlardır: 1. Kurumlar. British Museum, Berlin, Viyana, Kensington, Smithsonian müzeleri, Société de Palestine, Chemin de Fer de Salonique Dedeağaç, Institut des Langues Orientales de St. Petersbourg, University of Pennsylvania gibi kuruluşların bağışları bunlar arasındadır. 2. Kişiler. Müze araştırıcılarından Baltacızâde, Macridy, Mistakidis beylerle Osman Hamdi Bey, Halil Edhem Bey, Edhem Paşa, Mylonas, Kaula, Th. Homolle, Mordtmann, Schlieman, Huart gibi kişilerin bağışları. 3. Hükümetler. Fransa, Avusturya, İspanya, Almanya'nın yaptığı bağışlar.

Satın almalar 1930 yılından sonra yavaşlamış olup bugün ise yok denecek kadar azdır. Kütüphane zaman zaman yapılan bağışlarla varlığını sürdürmektedir. Kütüphanenin tasnifi, numaralı dolap sistemine göre yapılmış tamamen özel bir uygulamadır. Yazar ve kitap adlarıyla kabaca konulara göre düzenlenmiş alfabetik fiş katalogları kullanılır. Sadrazam

Ahmed Cevad Paşa ve V. Mehmed Reşad koleksiyonları dışındaki kitaplar için herhangi bir matbu katalog bulunmamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye, sene: 3, Dârülhilâfetilaliyye 1318/1900, s. 565, 569-570; Collection des guides-Joanne (De Paris à Constantinople), Paris 1902, s. 337; Türkei, Rumänien, Serbien, Bulgarien (Meyers Reisebücher), Leipzig-Wien 1902, s. 216-217; Ahmed Tevhid, Meskûkât-ı Kadîme-i İslâmiyye Kataloğu, İstanbul 1321, IV, s. VIII; Der-i Saâdet Vilâyetinde Kâin Mekâtib-i Resmiyye ve Husûsiyye ve Der-i Saâdette Bulunan Medâris-i İslâmiyye ile Kütüphanelere Dâir İstatistik Mecmuası, Dârülhilâfetilaliyye 1327/1909, I, s. 15, 19; Vâhid, "Osmanlı Müzesi ve Tarihçesi, Bir Senelik Şuûn ve Hâdisât-ı Medeniyye", Salnâme-i Serveti Fünûn, sene: 2, İstanbul 1327/1909, s. 123; İ. Alâeddin Gövsa, Süleyman Nazif, İstanbul 1933, s. 6; a.mlf., Meşhur Adamlar, İstanbul 1933, II, 670; Osman Nuri Ergin, Muallim M. Cevdet'in Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi, İstanbul 1937, s. 254-255, 431-432, 443; Arif Müfid Mansel, "Halil Edhem ve İstanbul Müzeleri", Halil Edhem Hâtıra Kitabı, Ankara 1948, II, 16, 17, 23, 26; a.mlf., "Osman Hamdi Bey", TTK Belleten, XXIV/94 (1960), s. 296-298; Türkiye Kütüphaneleri Rehberi, Ankara 1957, s. 71-72; Mustafa Cezar, San'atta Batı'ya Açılış ve Osman Hamdi, İstanbul 1975, s. 202-206, 208, 260, 262, 275, 278-280, 282, 553; Müze Arşivi Karton 4 (Sıra numarasız belge); Müze Arşivi Karton 11, nr. 1105; Halil Edhem, "Das osmanische Antikenmuseum in Konstantinopel", Hilprecht Anniversary, Leipzig 1909, s. 372-373; "Sultan Mehmed Hâmis Kütüphanesi", TY, sy. 2 (1917), s. 3373; Tahsin Öz, "Ahmet Fethi Paşa ve Müzeler", Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi, V, Ankara 1949, s. 10; Vefik Tura, "Müze Kütüphanesine Vakfedilen Kitaplar ve Vakıfları", a.e., s. 227-231.

Havva Koç

ARKİTEKT

Mimarlık ve sanat tarihi dergisi.

Batı ülkelerinde aynı konuda çıkan dergilerin Türkçe bir benzeri olarak Abidin Mortaş, Abdullah Ziya Kozanoğlu, S. Akkaynak, Sedat Hakkı Eldem, Faruk Çeçen, Ş. Balmumcu ve Zeki Sayar adlı genç mimarlar tarafından hazırlanarak 1931 yılında yayımlanmaya başladı. Başlangıçta Mimar adını taşıyan derginin idaresini Zeki Sayar üstlenmişti. Ayda bir sayı çıkması planlanan dergi, bazan da iki ayda tek sayı halinde basılıyordu. Yayımı yalnız II. Dünya Savaşı yıllarında (1941-1942) duraklamış, bir ara iki ayda bir sayı olarak yayımlanmış, 1950'den sonra ise üç ayda bir çıkmak suretiyle yaşamaya devam etmiştir. Derginin adı 1935'te Arkitekt olarak değiştirilmiştir. Önceleri başlığının altında yer alan "Yapı sanatı, şehircilik ve dekoratif sanatlar dergisi" ibaresi ile tanıtılan dergi, daha sonra "Mimarlık, şehircilik ve belediyecilik dergisi" olarak takdim edilmiştir. Sonraki yıllarda benzeri bazı dergilerin çıkmasına rağmen Türkiye'nin en eski ve belirli prensipleri olan bir mimarlık, sanat, sanat tarihi ve hatta arkeoloji dergisi mahiyetinde olan Arkitekt, 1979 yılında 48. cildini tamamladıktan sonra yayın hayatına son vermiştir.

1930'dan itibaren Türkiye'de yapılan şehir planlamaları ile kamu ve özel mülkiyetlere ait bazı yapıların plan, proje ve resimlerini yayımlayan dergi, mimarlıkla ilgili yabancı kitap ve dergilerden bazı tercümelere de sayfalarını açmakla kalmamış, aynı zamanda çeşitli sanat hareketlerine dair haberlere ve özellikle Türk sanat tarihine büyük ölçüde yer ayırmıştır. Bunların arasında, ilk defa Arkitekt'te yayımlanan pek çok tarihi belge ile bilhassa bazı Türk eserlerinin plan ve rölöveleri bulunmaktadır. Türk sanat tarihi ve arkeoloji hakkındaki araştırma makaleleri Tahsin Öz, A. Süheyl Ünver, Necmettin Emre, Kemal Altan, Zarif Orgun, Halim Baki Kunter, A. Saim Ülgen, İzzet Kumbaracılar, Rüstem Duyuran, Mahmut Akok ve daha birçok araştırıcının imzalarını taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Zeki Sayar, “Yirmibeşinci yıl”, Arkitekt, sy. 282, İstanbul 1955, s. 147, 163;
R. Ekrem Koçu, “Arkitekt”, İst.A, II, 1033-1034.

Semavi Eyice

ARMA

Bir otoriteyi veya bir sosyal statüyü ifade eden ve üzerinde yer aldığı nesneyi, taşıdığı fikir ve otoriteye bağımlı veya mensup kılan tanıtıcı şekil.

Avrupa şövalyelerinin savaş sırasında tanınmak için, seçtikleri bazı şekilleri özellikle kalkanlarına ve diğer silâhlarına işletmelerinden dolayı, Latince'de "kalkan" ve "silâh, zırh, ordu" anlamlarını taşıyan arma, armorum kelimesi, Ortaçağ'dan itibaren bu tür alâmetlerin de adı haline gelmiştir. Daha sonraları kalkanlardaki bu şekiller şövalyelerin ahfadı tarafından asâletlerinin belirtisi olarak benimsenmiş ve ortaya çok çeşitli armalar çıkmıştır. Bugün bunları incelemek üzere heraldry adı verilen başlı başına bir araştırma dalı mevcuttur. Arma, bazan tek şekil bazan da birkaç şeklin kompoze edilmesiyle ortaya çıkar ve her figür veya motifin ayrı ayrı, meydana getirdikleri bütünün de genel bir anlamı bulunur. Bütün dünyada görülebilen armaların kompozisyonlarında genellikle hayvan, hayalî hayvan, silâh, yıldız ve çiçek gibi motifler yer almaktadır.

Eski Türkler arma mahiyetindeki hayvan şekillerine ongun adını vermişlerdir. Attilâ'nın bayrağında bir kuş resminin bulunduğu, Göktürk bayrağında ise bir kurt başının yer aldığı bilinmektedir. Türkler'de yırtıcı hayvanlar eskiden beri boyların sembolü olarak saygı görmüştür. Anadolu Selçukluları sikkeler, seramik ve çini eserlerle taş ve madenî süslemeler üzerinde arma olarak çift başlı kartal motifini kullanmışlardır. Bazan "es-sultân" ibaresiyle birlikte kullanılan, kanatları ve pençeleri iki yana açılmış çift başlı kartalın bir hâkimiyet sembolü olduğu anlaşılmaktadır. Osmanlılar'ın figürlü tasvirlere rağbet etmedikleri ilk dönemlerde devlet arması olarak sultanın tuğrası kullanılmıştır. Ancak orduda, özellikle Yeniçeri ortalarında armalı flamaların yer aldığı ve her biri bir başka ortayı ifade etmek üzere kılıç, hilâl, fil ve ejder gibi figürlerin kullanıldığı bilinmektedir. Daha geç devirlerde ortaya çıkan devlet arması, Batılı bir anlayışla düzenlenmiş çok unsurlu ve simetrik bir kompozisyondur. Detaydaki bazı farklılıklarla uzun süre kullanılan bu armanın ana hatlarını, üstte bir daire içinde padişahın tuğrası ve onu alttan kavrayan içi kitâbeli bir hilâl, ortada bir rozet motifini çeviren on altı yıldızlı bir madalyon ve bunun

iki yanında merkezden yanlara doğru açılan ayyıldızlı iki sancak ile arkalarından çıkarak yine yanlara doğru yayılan silâh, terazi ve kitap gibi sembolik değere sahip çeşitli eşya figürü oluşturmaktadır. Resmî devlet arması ve bir süs unsuru olarak bol miktarda kullanılan bu kompozisyon II. Mahmud devrinde bozulmaya başlamış ve II. Abdülhamid devrinde de orijinalliğini tamamen kaybetmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Pakalın, I, 80-84; D. A. Kidd, Latin Dictionary, London-Glasgow 1985, s. 27; L. G. Pine, “Heraldry”, EAm., XIV, 111-115; M. Fuad Köprülü, “Bayrak”, İA, II, 401-420; SA, I, 103-105; R. Gayre, “Heraldry”, EBr., XI, 387-406.

Selçuk Mülâyim

ARNAVUTLUK

Balkan yarımadasının batısında ve Adriyatik kıyısında bir Avrupa ülkesi.

I. COĞRAFYA

Resmî adı Arnavutluk Halk Cumhuriyeti (Republika Popullore e Shqipërisë) olan ülkenin başşehri Tiran (Tirana, nüfusu 254.000, 1985 tahmini), yüzölçümü 28.748 km², nüfusu 3.000.000'dur (1985 tahmini). 1982 bilgilerine göre 1.810.000'i Yugoslavya, 250.000'i Türkiye, kalanı da Amerika, Avustralya, Yunanistan, İtalya, Belçika, Kanada, Yeni Zelanda ve muhtelif Arap ülkelerinde olmak üzere toplam 2.340.000 Arnavut da ülke dışında yaşamaktadır. 1980 istatistikleri nüfusun % 93.1'inin Arnavut, % 2.5'inin Çingene, % 2.4'ünün Yunan, % 2'sinin diğer unsurlardan meydana geldiğini göstermektedir. Resmen bütün dinlerin yasak olduğu ülkede dinlerin nüfusa oranı: Müslümanlar % 70-75, Ortodokslar % 18-20, Katolikler de % 10-12'dir. Yasaklamadan önce müslümanların % 75-80'inin Sünnî, geriye kalanların da Bektaşî oldukları ve Bektaşîler'in Ehl-i sünnet dışındaki inanış mensupları tarafından temsil edildikleri bilinmektedir (aş. bk.). Başlıca şehirleri Draç (Durrës, 72.600), İşkodra (Shkodër, İskenderiye, 70.000), İlbasan (Elbasan, 68.000) ve Avlonya (Vlorë, 60.000)'dır.

Balkan ülkelerinin en küçüğü olan Arnavutluk yüzey şekilleri çeşitli olan

bir ülkedir. Kuzeybatı-güneydoğu istikametinde ve birbirine paralel birkaç sıra halinde uzanan dağlar ülke yüzeyinin büyük bir kesimini kaplar. Bu dağlar, Yugoslavya'nın batısında Adriyatik denizine paralel olan Dinar Alpleri'nin Kuzey Arnavutluk'taki uzantılarıdır ve Arnavutluk Alpleri adıyla anılır. Derin vadilerle yarılmış ve buzullar tarafından yer yer kemirilmiş olan bu dağlık kesim Yezertsa zirvesinde 2694 metreye ulaşır. Bu kesimin güneydoğusunda Yugoslavya sınırında yer alan Korab kütlesi 2751 m. ile Arnavutluk'un en yüksek noktasını teşkil eder. Ülkenin güneyinde yükseklikler azalır ve 2100-2500 m. arasında değişiklik gösteren bu bölgedeki dağlar üç sıra halinde devam eder. Kıyı boyunca kuzeyden güneye doğru uzanan ve Orta Arnavutluk'ta içeriye doğru genişlik kazanan kıyı ovaları, dağlık kesimler dışında farklı bir coğrafî ünite meydana getirirler ve akarsu vadileri boyunca dağlık kesimin içine körfez gibi sokulurlar. Doğudaki dağlık bölgeden batıdaki ovalık bölgelere birden bire geçilmez, aralarına alçak tepelerden oluşan bir alan girer.

Arnavutluk'un kıyı kesiminde ılık, içerdeki dağlık kesimlerinde ise sert ve soğuk bir iklim hüküm sürer. Akdeniz ikliminin tipik şekli görülen kıyıda ocak ayı ortalamaları 8˚, temmuz ayı ortalamaları ise 24˚.7'dir. Doğuya doğru ocak ayı ortalamaları 5˚'nin altına düşer, temmuz ayı ise ortalama 23˚.5 sıcaklık gösterir. Yıllık ortalama yağışlar kıyıda 1000 mm. civarında iken doğuya doğru gittikçe 1400 ve bazı yüksek kesimlerde de 1800 milimetreyi bulur. Kıyıda yazlar kurak geçer ve yağışların ancak onda biri bu mevsime isabet eder. Ülke yüzeyinin üçte biri ormanlarla kaplıdır ve maki alanları da katılacak olursa bu oran beşte ikiyi aşar. Kıyıdan itibaren 400 metreye kadar olan yüksekliklerde Akdeniz ikliminin tanıtıcı bitki örtüsü olan makiler, 900 metreye kadar meşe ormanları, daha yüksek kesimlerde de kayın ve çam türleri görülür.

Arnavutluk'un kuzeyinde bulunan çok küçük bir bölge sularını Lim ırmağıyla Tuna'ya, onun vasıtasıyla da Karadeniz'e gönderir; bu küçük istisna dışında ülkenin bütün akarsuları Akdeniz'e ulaşırlar. En önemli ırmaklar, Arnavutluk Alpleri'ni derin vadilerle yararak Adriyatik denizine ulaşan Drin (Drina), Mat, Erzen, İşkumbi (Shkumbi), Semen ve Viyosa'dır (Vjosa). Bunlar arasında en önemlileri 285 km. uzunluğundaki Drin'dir. Ohri (Ohrid) gölünden çıkan Kara Drin (Drin Izi) ile Ak Drin (Drin Ibradi) adlı iki önemli kolun birleşmesiyle meydana gelen bu ırmağın aşağı

kesimlerine Boyana adı verilir ve ırmak bu isimle denize ulaşır. Akarsularda yazın su seviyesi çok düşer ve bazıları tamamen kurur; en yüksek su seviyesi kasım-nisan arasındaki dönemde görülür. Ülkede irili ufaklı bazı göller varsa da bunlar arasında yalnız İşkodra, Ohri ve Prespa gölleri önemlidir. Kuzeybatıdaki İşkodra gölü ile doğudaki Ohri gölü Yugoslavya sınırı üzerinde bulunur ve her ikisinin de büyük kısmı bu ülke topraklarında kalır. Ohri gölünün güneydoğusunda yer alan Prespa gölü ise Arnavutluk-Yugoslavya-Yunanistan sınırı üzerinde bulunmakta ve büyük kısmı yine Yugoslavya'da kalmaktadır.

Arnavutluk topraklarının ancak % 17'sinde ziraat yapılabilmektedir. Ziraatın en çok geliştiği bölgeler, ülke genelinde en fazla mahsul veren Draç ve Avlonya arasındaki ova başta olmak üzere orta kesimdeki kıyı ovalarıdır ve buralarda daha çok buğday, mısır, tütün ve patates yetiştirilir. Ülkenin orta kesiminde dağlar içine sokulmuş vadilerin çevresinde gelişen havzalar da önemli ziraat alanlarıdır ve bunlardan özellikle iç kesimdeki Görüce havzasında şeker pancarı yetiştirilmektedir. Güney kıyıları genellikle Akdeniz ürünlerinin yayılış alanı olup zeytinlikler ve turunçgil bahçeleri daha çok bu kesimde bulunur. Arnavutluk'ta turunçgiller dışında incir, elma, kiraz, şeftali, armut ve kestane yetiştirilir. Doğuda yer alan dağlık bölgeler hayvancılık alanlarıdır ve çiftlik hayvanı yetiştiriciliği ekonomide önemli bir yer tutar. Ülkede yeraltı zenginlikleri olarak, yatakları dağınık şekilde bulunan ve genellikle düşük kaliteli olan linyitten başka, kendi ihtiyacına yettiği gibi biraz da satabildiği petrol ve dünya ticaretinde söz sahibi olduğu krom bulunmaktadır. Ayrıca nikel, bakır, demir, kükürt, çinko, kurşun ve boksit çıkarılmakta olup yakın yıllarda bulunan doğal gaz da ümit verici görünmektedir.

Arnavutluk'ta sanayi faaliyetleri oldukça çeşitlenmiştir ve bunların başında, ülkeyi 1972 yılından beri elektrik ihraç edecek duruma getiren enerji üretimi gelir. Ulaşımda kullanılamayan nehirler enerji üretimine elverişlidir ve ülkede üretilen elektriğin beşte dördü hidroelektrik santrallarından elde edilir. Enerji, metalurji, demir çelik ve kimya gibi ağır sanayi yanında dokuma, ayakkabı yapımı, gıda, kereste, deri gibi hafif sanayi kolları da gelişme yolundadır.

Arnavutluk'un arızalı yapısı, uzun süre ulaşım şebekelerinin gelişmesini

engellemiş ve demiryolu ancak II. Dünya Savaşı'ndan sonra 1948'de ülkeye girmiştir. Maden bölgeleri ile sanayi bölgeleri ve ihraç limanları arasındaki irtibatı sağlamak amacıyla karayolları da geliştirilmiş durumdadır. Ülke deniz ticaretinin % 80'inin yapıldığı Draç en önemli limandır; özellikle krom, demir, nikel ve bakır ihracatı buradan yapılır. İç hat hava ulaşımının bulunmadığı ülkedeki tek havaalanı Tiran'dadır.

Arnavutluk ekonomisi diğer sosyalist blok ülkelerinde olduğu gibi merkezî bir planlama ile yürütülür ve daha çok krom ve nikel madenleri ile sanayie dayanır; ziraata dayalı çalışmalar da sürdürülmektedir. Millî gelirde ziraatın payı % 38, sanayi ve madenciliğin payı ise % 45'tir (1978). Bütçe gelirleri katma değer vergisinden ve kazanç vergisinden oluşur; fertlerin ticaretle uğraşamamaları ve mülkiyet haklarının olmaması sebepleriyle ticarî faaliyet sonucu doğacak kazanç vergisi bulunmamaktadır. Ülkenin gelişmesinde Sovyetler Birliği, Çin ve diğer sosyalist blok ülkelerinin yardımları önemli yer tutar. Bu ülkelere olan bağımlılık, siyasî bağların zayıflaması neticesinde ülke kalkınmasını menfi yönde etkilemekte, bazı projeler finansman kaynağının ortadan kalkması ile askıya alınmaktadır. Yönetim zirâî faaliyetlere önem vermekte ve ülke zirâî mahsuller bakımından kendi kendine yetme seviyesine çıkma çabası içinde bulunmaktadır. Ağır sanayi devletin elinde olup küçük zirâî faaliyetler kooperatifler yolu ile yürütülmektedir. Para birimi lektir ve 1985 paritesine göre 1 ABD doları 7.15 lek civarında idi.

II. TARİH

Arnavutluk halkının menşei, Hint-Avrupa asıllı olan İlliryalılar'a dayanmaktadır. Latince kaynaklarda Arbanenses veya Albanenses, Slav kaynaklarında Arbanaci, Yunan kaynaklarında yine çoğul haliyle Albanoi yahut Arbanitai olarak geçen bu halkın adını Osmanlılar önceleri Yunanca'sından b>v değişikliğiyle Arvanid şeklinde almışlar, daha sonra da Türkçe'nin fonolojisine uydurup Arnavud ve Arnavut şekillerinde kullanmışlardır; aynı şekilde Bulgarlar da Arnaut demektedirler. Arnavutluk'un yerlisi olan İllirya kabileleri, milâttan önce VII. yüzyılda sahillere yerleşen Yunan kolonileri vasıtasıyla Yunan kültürüyle karşılaşmışlar, ancak bundan fazla etkilenmeyerek dillerini ve etnik kimliklerini korumaya muvaffak olmuşlardır. Arnavutlar İşkombi nehrinin

kuzeyinde bulunan Gegalar ve güneyinde bulunan Toskalar’dan meydana gelen iki temel etnik gruba ayrılırlar ki Türkler bu iki bölgeyi Gegalık ve Toskalık olarak adlandırmışlardır. Gegalar sadece lehçelerinde değil görünüş ve sosyal davranışlarında da Toskalar’dan ayrılırlar ve millî karakterlerini korumakta onlardan daha muhafazakâr kabul edilirler.

Milâttan önce 167’de Balkan yarımadasını ele geçiren Romalılar, Drin nehrinin kuzey tarafında kalan toprakları İllirya eyaleti olarak teşkilâtlandırdılar. Roma İmparatorluğu’na bağlılık yanında otonom yapısını korumayı başaran İllirya, Roma ile Doğu Avrupa arasında önemli bir ticaret bölgesi haline geldi. Daha sonraki dönemlerde Arnavutluk çeşitli devletlerin işgali altında kalmış, VII. yüzyılda Slavlar ülkenin tamamını, IX-X. yüzyıllarda Bulgar İmparatorluğu güneyini, XII. yüzyılda ise Sırplar kuzeyini ele geçirmişlerdir. XI. yüzyıldan itibaren Arnavutluk, feodal Avrupa’nın Bizans İmparatorluğu’na karşı yaptığı hücumlarda köprübaşı vazifesi görmüştür. XIV. yüzyılın ortalarına doğru Arnavutlar tekrar Sırplar’ın baskısı altında kalmışlar ve birçokları Yunanistan’daki derebeylerin ücretli askerleri olarak Epir, Tesalya, Mora ve bazı Ege adalarına yerleşmişlerdir. Buralarda yerleşen Arnavutlar’ın çoğu tedricî şekilde Yunanlaştığı gibi bir kısmı da Güney İtalya’ya göç etmiştir.

Anadolu Türkleri, Arnavutlar’ı ilk defa 737’de (1337) Bizans İmparatorluğu ile yaptıkları ittifak neticesinde tanıdılar. Bizans’ta başlayan iç savaşlar sırasında Arnavutluk’taki dağlıların isyan etmesi ve pek çok yeri yağmalaması üzerine III. Andronikos Aydın beyi Umur Bey’den yardım istedi. Türk kuvvetlerinin desteğiyle harekete geçen Bizanslılar Draç’a kadar olan bölgede yeniden hâkimiyet sağladılar; daha sonra Türk kuvvetleri kendi ülkelerine geri döndüler. Çok geçmeden Sırp Kralı Stefan Duşan’ın Arnavutluk’u işgali (1343-1346) üzerine halkın Yunanistan’a göçü hızlandı. Stefan Duşan’ın Güney Arnavutluk’taki fetihleri sırasında bazı Arnavut beyleriyle askerleri ona yardımcı oldular. 1355’te Duşan’ın imparatorluğunun çökmesi üzerine Slav, Arnavut veya Bizans asıllı olan mahallî feodal beyler Arnavutluk’un her tarafına dağıldılar. Bu beyler arasında kuzeyde Balşalar, merkezde Topyalar en güçlü grubu oluşturuyorlardı. Avlonya, Berat ve Kanina’da hâkimiyetlerini kuran Balşalar, Draç’taki derebeyi Karlo Topya’yı tehdit ettiler.

Karlo Topya'nın Osmanlılar'dan yardım istemesi üzerine Viyosa nehri üzerindeki Savra'da vuku bulan savaşta II. Balşa'nın kuvvetleri yenildi ve kendisi de bu savaşta öldü (18 Eylül 1385). Topya ailesine mensup Arnavut beylerinin bu sefer sonunda Osmanlı hâkimiyetini kabul etmesinden endişeye düşen Venedik, Karlo Topya'yı himaye maksadıyla Daniel Cornaro'yu I. Murad'a elçi olarak gönderdi (1387). Böylece Arnavutluk üzerinde uzun süre devam edecek olan Osmanlı-Venedik rekabeti başlamış oldu. Kosova Meydan Savaşı'ndan (1389) sonra Osmanlılar, Paşa Yiğit idaresindeki Saruhanlılar'ı Üsküp civarında iskân ederek orada kuvvetli bir merkez kurdular (1391). Venedikliler de Leş (Alessio), Draç, Drivasto gibi yerleri yıllık bir maaş karşılığı yerli beylerden aldılar. Osmanlılar, arazileri timar* olarak vermek suretiyle yerli beyleri kendi taraflarında tuttular. Bu siyaset neticesinde Konstantin Balşa, Dimitri Yonima ve Gjergj Dukagin gibi beyler Venedikliler'e karşı Osmanlı tarafında yer aldılar.

Osmanlı idaresindeki Arnavutluk'la ilgili en eski kayıtlar I. Bayezid devrine kadar gider. Bu kayıtlar 1394 ve 1397 Arnavutluk seferlerinden yapılmış olan tahrir*lere aittir. Osmanlılar'ın Timur'a karşı Ankara Savaşı'nda (1402) mağlûp olmaları üzerine bu savaşa Osmanlılar'ın safında katılmış olan birçok Arnavut beyi Venedik hâkimiyetini tanıdı. Osmanlı taraftarı olan İşkodra beyi Georgj Stratsimiroviç öldüğünde (1403) İşkodra'yı ele geçirmiş olan Venedik, ayrıca Ölgün (Dulcigno), Bar (Antivari) ve Budua'yı da hâkimiyeti altına aldı. Fakat Stefan Lazareviç ve Sırbistanlı Vuk Brankoviç tarafından desteklenen Stratsimiroviç'in oğlu Balşa, Venedik'e karşı uzun bir mücadele başlattı. Nihayet duruma müdahale eden Osmanlılar'la Venedikliler arasında çıkan savaşta Osmanlılar galip gelmiş ve Arnavutluk'un tamamını ele geçirerek Arvanid-ili (Arnavut-ili) adıyla bilinen sancağı kurmuşlardır (1415-1417). Osmanlı fetihlerinin ülkeye getirdiği yeni durum, bölgeye ait tahrir defterinin ihtiva ettiği ayrıntılı kayıtlardan anlaşılmaktadır. 1416'lara ait kayıtlarda muhtelif bölgeler adı altında Osmanlılar'a bağlı olan feodal ailelerin reisleri zikredilmektedir. Bunlar arasında Yuvan-ili, Balşa-ili, Gionomaymo-ili, Pavlo Kurtikili, Kondo Miho-ili, Zenebiş-ili gibi bazı bölge adları geçmektedir. Timar verilen aileler genellikle hıristiyan olup timara sahip olmaları için İslâmiyet'i kabul etmeleri şart değildi. Bölgedeki Türk nüfus sadece askerî ve dinî personelden meydana geliyordu. Türkler'den timar sahibi olanlar adamları ile birlikte 800 kadardı. Arvanid sancak beyi, sancak merkezi olan

Ergiri Kasrı'nda yaşardı; ayrıca her vilâyet merkezinde bir de kadı ve subaşı bulunurdu. Osmanlı İmparatorluğu'nun bölgede yaptığı en önemli değişikliklerden biri, ziraat arazisini devlete mal ederek şahıslara timar şeklinde dağıtmasıdır. Böylece önceleri derebeylere bağımlı olan halk yeni idarede kendini devlete bağlı görmüştür.

II. Murad'ın Yanya'yı almasından (1430) sonra yeni bir arazi ve nüfus tahririnin yapılmış olması (1432), Arnavutluk'ta Osmanlı idaresindeki kontrolün arttırıldığını gösterir. Orta Arnavutluk'ta önemli nüfuzu olan Andrea Topya, 1432'de bir Osmanlı kuvvetini mağlûp edince Osmanlılar'a karşı mukavemet hareketi başlamış oldu. Arnavutluk beyi Evrenos oğlu Ali Bey kumandasında bir Osmanlı ordusu âsilere yenildi (1435). Zaman zaman Osmanlı kuvvetleri ile çarpışan Arnavutluk'taki isyancıların yeni bir Haçlı ruhu ile Macaristan'da toplanmakta olan ordulara ümit vermeleri üzerine bu işi bir sonuca bağlamak gayesiyle Rumeli kuvvetleri Sinan Bey idaresinde harekete geçtiyse de isyancıların başı Araniti, dağlara kaçmayı başardı. 1432 yılına ait Arnavid-ili Tahrir Defteri bu isyanların Osmanlı idaresini etkilemediğini, hıristiyan ve müslüman timar sahiplerinin aynen yerlerinde kaldıklarını göstermektedir. Bundan sonra Osmanlılar'a karşı sürdürülen isyanın liderliğini, sonradan Araniti'nin kızı ile evlenen İskender Bey (Skanderbeg, Georges Castriota) yürütmüş ve onun zamanla elde ettiği mevki, isyana milletlerarası bir mahiyet kazandırmıştır. İskender Bey Arnavutluk'un en önemli ailelerinden olan Kastriyotalar'dan gelmektedir. Kastriyotalar 1385 Savra yenilgisinden sonra diğer Arnavut beyleri gibi Osmanlı padişahına tâbi olmuş vaziyette görünüyorlardı. İskender Bey'in babası İvan (Yuvan) Kastriyota ise gerek Osmanlı gerek Bizans kaynaklarına göre Arnavutluk'un en önemli beylerinden biri idi ve Osmanlılar Ergiri Kasrı'nın kuzeyindeki bölgeye onun adından dolayı Yuvan-ili diyorlardı. Ergiri Kasrı, Ohri ve Berat'ta bulunan subaşı ve sancak beyleri mahallî kuvvetlerin yardımı ile İskender Bey'i idareleri altına almaya çalışmışlar, fakat onun hiçbir zaman 3000'i aşmayan kuvvetlerine karşı düzensiz çeteci taktiği uygulamasından dolayı başarı kazanamamışlardır. Ancak İskender Bey sadece Kuzey Arnavutluk'ta hüküm sürmüş, Güney Arnavutluk daima Osmanlı kontrolünde kalmıştır. İskender Bey 26 Mart 1451'de yaptığı bir anlaşma ile Napoli Kralı V. Alfonso'ya tâbi oldu ve kendi oturduğu Akçahisar'a (Kroya, Croia, Kruje) kralın bir adamı askerleriyle birlikte gelip yerleşti. Arkasından Araniti de

onun gibi yaparak diğer beylerden Napoli kralı adına bağlılık yemini aldı ve böylece bütün beyler Alfonso'nun maiyetine girdiler. Çocukluğunda rehine olarak Osmanlı sarayına gönderilen ve on beş yıl Türk terbiyesi alıp kendisine verilen İskender adıyla padişahın iç oğlanları arasında hizmet gören İskender Bey, isyanından ölümüne kadar II. Murad'ı ve iki defa Arnavutluk üzerine sefere çıkmak zorunda kalan (1466, 1467) Fâtih Sultan Mehmed'i devamlı surette meşgul etmiştir. Arnavutluk'un tamamen fethi, ancak onun 1468'de ölümü üzerine, 1463'te imzaladıkları bir antlaşmaya dayanarak mirasçısı olduklarını iddia eden Venedikliler'le yapılan savaşlar sonunda gerçekleştirilebilmiştir. 1463 yıllarında başlayan Osmanlı-Venedik harpleri sırasında Arnavutluk'un daha önce elden çıkmış olan birçok şehri geri alınmış, nihayet 1478'de Akçahisar, Drivasto, Leş ve Jabyak'ın, 1479'da İşkodra ve 1501'de de Draç'ın ele geçirilmesiyle fetih büyük ölçüde tamamlanmıştır; tam hâkimiyet ise 1571'de Bar (Antivari) ve Ülgüm'ün alınmasıyla kurulmuştur. Osmanlı hâkimiyetinin XVI. yüzyılın sonlarına kadar süren döneminde Arnavutluk barış ve refah içinde bulunmuştur. Bu dönem zarfında eski feodal aileler kendilerini Osmanlı rejimine uydurmuş, hatta Araniti ailesinden Ali Bey 1506'da Kanina, Ergiri Kasrı ve Berat arasında büyük timarlara sahip olmuştur.

1466 yılına kadar Arnavutluk, Osmanlı idare sisteminde Arvanid-ili adı altında bir sancak olarak görülmektedir. Bu sancağa bağlı vilâyetler arasında Ergiri Kasrı, Klisura, Kanina, Belgrad (Berat), Timorince, İskarapar, Pavlo-Kurtik, Kartalos ve Akçahisar bulunmaktaydı. Fâtih devrinde İlbasan Kalesi inşa edilerek (1466) o bölge yeni bir sancak haline getirildi; daha sonra da güneyde Avlonya sancağı, doğuda Ohri sancağı ve kuzeyde de İşkodra (İskenderiye) sancağı kuruldu. Bu dönemde Konya yöresinden ve Kocacık yörüklerinden yapılan nakillerle fethedilen bölgeler iskân edildi. Buna karşılık Arnavutluk'tan da kendilerine timar verilmiş olan (Mazeraki ve Heykel gibi) bazı eski derebeyi aileleri Trabzon'a nakledildiler. Arnavutlar'ın Rumeli'deki ikinci önemli iskânları XVII-XVIII. yüzyıllarda vuku bulmuştur. Sırplar'ın 1690'da İpek, Kalkandelen ve Kosova vadilerini terketmeleri üzerine Arnavutlar buralara yerleştirildiler. Bu dönemde Arnavutlar'ın bölgeye yerleşmeleri mukataa* sisteminin uygulanması sonucunda gerçekleşmiştir. Drin nehrinin kuzeyindeki Arnavut kabileleri Melc-i Sor (dağlılar) olarak adlandırıldılar. 1881'e doğru bu gruba bağlı müslüman ve hıristiyanlardan oluşan on dokuz

kabile bulunuyordu. Osmanlı Devleti kabilelere bayrak veya sancak vermek suretiyle onların otorite olduklarını kabul ediyordu. Bu devirde konulan sisteme göre her kabile bir bayraktarın idaresi altında bulunuyor ve bu kabileler Osmanlı ordusuna her aileden bir kişinin katılmasıyla oluşturulan yardımcı kuvvetler gönderiyorlardı. Osmanlılar, Bizanslılar ve Sırplar zamanında Arnavutluk'ta uygulanan vergi sisteminin esasını değiştirmemişlerdir. Muhtemelen bir Sırp vergisi olan ispenç, 25 akçe nisbetinde her hıristiyan erkek tarafından ödenmiş ve Bizans'taki aerikon ceza sistemi de bâd-i hevâ* adı altında devam ettirilmiştir. Yine Bizans döneminden kalma bazı vergiler de uygulanmıştır. Osmanlılar devrinde vergiler eskisinden daha az değildir; ancak önceleri yürürlükte olan mecburi işçilik sistemi kaldırılmış ve köylerin ödeyecekleri vergi miktarı belirli hale getirilmiştir.

Arnavutluk halkı, Osmanlı İmparatorluğu'nun hâkim sınıfı içinde çok belirgin bir yere sahipti. Aralarında Gedik Ahmed, Koca Dâvud, Dukakinzâde Ahmed, Lutfi, Kara Ahmed, Koca Sinan, Nasuh, Kara Murad ve Tarhuncu Ahmed paşaların da bulunduğu en az otuz iki sadrazamın Arnavut asıllı olduğu bilinmektedir. Kapıkulu askerleri arasında da Arnavutlar daima ekseriyeti teşkil etmişlerdir. Bunun başlıca sebebi, Bosna gibi Arnavutluk'ta da devşirme sisteminin uygulanmış olmasıdır. Osmanlı imparatorluk teşkilâtındaki timar sisteminin bozulması ve malî sistemin zayıflaması diğer bölgelerde olduğu gibi Arnavutluk'ta da menfi tesir yapmıştır. Timar sisteminin bozulması ve merkezî otoritenin zayıflaması XVI. yüzyılın sonlarında vilâyetlerde geniş mâlikâne*lerin ortaya çıkmasına sebep oldu. Maliyenin zayıflaması, yeni vergiler ihdasına ve cizyenin arttırılmasına yol açmış, bu da hıristiyan nüfusu olumsuz şekilde etkilemiştir. Bu hoşnutsuzluğun tepkileri XVII ve XVIII. yüzyıllarda Katolik dağlıların düşman kuvvetlerle iş birliği yapması şeklinde kendini gösterdi. Devlet arazisinin halka mîrî arazi* mukātaası şeklinde verilmesi ile Arnavutluk'ta âyan* sınıfı teşekkül etti. Bu sınıf sonradan her fırsatı kullanarak mîrî arazilerden daha fazla mukātaalar almayı ve mâlikânelerini genişletmeyi başardı. Nitekim, kuzeyde Buşetli ailesi, güneyde Toskalar bölgesinde Tepedelenli Ali Paşa yarı müstakil despotlar şeklinde ortaya çıktılar. Büyük mukātaalar elde eden Buşetli Mehmed Paşa dağlılarla iş birliği yaparak Bâbıâli'ye kafa tuttu ve İşkodra valiliğine yapılacak tayinlerde kendisine danışılmasını istedi (1779). 1796'da Buşetli Mehmed

Paşa'nın ölümünden sonra Bâbıâli'nin bu mukataaları geri almak istemesi üzerine oğlu Kara Mahmud Paşa isyan etti. Devleti uzun süre uğraştıran Buşetli ailesinin son temsilcisi Mustafa Paşa 1832'de II. Mahmud zamanında mağlûp edildi ve Medine'ye şeyhülharem* olarak gönderildi. Elinde 200 civarında çiftlik bulunan Tepedelenli Ali Paşa ise elli yıldan fazla devlete isyan halinde kalmış ve Yunanlılar'ı da isyana teşvik etmiştir. 1822'de öldürülmesine kadar Güney Arnavutluk'ta bir hükümdar gibi hareket eden Tepedelenli ile Buşetli ailesi arasında zaman zaman rekabet olmuş, hatta bu durum silâhlı mücadeleye dahi dönüşmüştür.

Berlin Kongresi (1878) kararları arasında bulunan Arnavutluk'un bazı bölgelerinin Karadağ'a verilmesi maddesine karşı çıkan Arnavutlar, Bâbıâli'nin desteğiyle Prizren'de Arnavut Milletinin Haklarını Müdafaa Cemiyeti'ni kurdular (13 Haziran 1878). Sonradan Arnavutluk Krallığı'nın kuruluşunda önemli rol oynayan bu cemiyet Yanya, İşkodra, Manastır ve Kosova vilâyetlerini elde tutabilmek için önceleri Osmanlı merkezî idaresinin desteğiyle dağlılara ve Yunanlılar'a karşı mücadele etti; fakat 1881'de otonom bir Arnavutluk fikrini geliştirmeye çalışması üzerine Bâbıâli tarafından gönderilen bir ordu ile dağıtıldı. Avusturya-Macaristan ve İtalya gibi güçlü Avrupa devletleri Arnavutluk üzerinde tesirlerini arttırmak gayesiyle bu otonom hareketleri teşvik ettiler; Rusya da dağlıların toprak iddialarını destekledi. Öte yandan Paris'te ve diğer Avrupa şehirlerinde bulunan Jön Türkler'le temas halindeki Arnavutluk aydınları da otonom bir Arnavutluk'un özlemini dile getiriyorlardı. Arnavutlar'a karşı özel bir siyaset takip eden II. Abdülhamid ise muhafızlarını da onlardan seçerek gönüllerini kazanmaya çalışıyordu. Fakat 1908'de Frizevik toplantısında Abdülhamid'e karşı alınan tavır ihtilâlcilerin başarısına yardımcı oldu. Meclisi Meb'ûsan'da İsmâil Kemal, Esad Toptani, Hasan Priştine gibi nüfuzlu Arnavutluk delegeleri İttihat ve Terakki Partisi'nin takip ettiği merkezî Osmanlıcılık hareketine karşı adem-i merkeziyetçilik fikrini benimseyen Hürriyet ve İtilâf Partisi'ne katıldılar. 1908'de Manastır Kongresi'nde Arnavutluk eğitim sistemi üzerinde hararetli müzakereler devam ederken silâhlarının toplanmasına karşı çıkan dağlılar arasında isyan patlak verdi. Nihayet 4 Eylül 1912'de başa gelen yeni Osmanlı hükümeti Arnavutluk'un otonom olma isteklerini kabul etmek zorunda kaldı; ancak Balkan Savaşı Balkanlar'daki durumu tamamen değiştirdi. Savaşın başlamasından az sonra 28 Kasım 1912'de İsmâil Kemal, Avlonya'da

Arnavutluk’un istiklâlini ilân etti. Londra Konferansı, Arnavutluk’un müstakil prenslik oluşunu altı devletin garantörlüğü altında benimsedi ise de (29 Temmuz 1913) yeni seçilmiş olan Prens Wilhelm von Wied 3 Eylül 1914’te ülkeyi terketmek zorunda kaldı. I. Dünya Savaşı’ndan sonra Sırbistan İşkodra ve Draç üzerinde hak iddia etti. Ülkelerinin parçalanmış olduğunu gören Arnavutluk liderleri 21 Ocak 1920’de Lushnje şehrinde bir kongre topladılar ve Arnavutluk’un istiklâlini talep ettiler. Tiran’da millî bir hükümet kuruldu ve hükümet taraftarı çeteler İtalyanlar’ı 24 Aralık 1914’ten beri işgal altında tuttukları Avlonya’dan çıkardılar. Nihayet İtalya, 3 Ağustos 1920’de imzalanan Tiran Antlaşması ile Arnavutluk’un istiklâlini kabul etti.

Küçük Arnavutluk Devleti istiklâlinin ilk yıllarında (1921-1924) mücadeleli bir parlamento devri yaşadı. Batıda ve merkezî bölgelerde toprak sahibi olan müslüman beyler Fan S. Noli başkanlığındaki Halk Partisi ile çatışma haline geldiler. Gelişen ihtilâl hareketi, Başbakan Ahmed Zogu’yu Yugoslavya’ya kaçmaya zorladı. Ancak Zogu 24 Aralık 1924’te Yugoslav desteği ile tekrar ülkesine döndü ve anayasa meclisinin cumhuriyet idaresini kabul etmesi üzerine cumhurbaşkanı seçildi (31 Ocak 1925); üç yıl sonra ise kral ilân edildi (Eylül 1928). İtalyanlar’ın 6 Nisan 1939’da ülkesini işgal etmelerinden bir gün önce yurt dışına kaçan Ahmed Zogu, on beş yıllık yönetimi süresince İtalya ile imzaladığı bir seri anlaşmalar sonucu ülkeyi genel hatlarıyla İtalya’nın himayesi altına sokmuştur.

1939-1944 yılları arasında Arnavutluk İtalyanlar ve Almanlar tarafından idare edildi. Bugünkü Arnavutluk’un resmî kuruluş tarihi, işgalden kurtulduğu gün olan 29 Kasım 1944’tür. 10 Kasım 1945’te İngiltere, Amerika ve Rusya, Arnavutluk’ta Enver Hoca’nın idaresinde seçimleri gerçekleştirmek şartıyla geçici bir hükümet kurulmasını kabul ettiler. 2 Aralık 1945 seçimleri neticesinde sosyalistlerin hâkim bulunduğu bir parlamento oluştu. Önceleri İngiltere ve Amerika’nın vetosu sonucunda Birleşmiş Milletler’e giremeyen Arnavutluk 15 Aralık 1955’te teşkilâta kabul edildi. 1961’de Arnavutluk’un siyasî faaliyetlerini kendi doğrultusu dışında bulan Rusya diplomatik ilişkilerini kesti; Arnavutluk da Sovyetler Birliği’nin Çekoslovakya’yı işgalinin ardından Varşova Paktı’ndan ayrılma kararı aldı (1968). Daha önce Çin ile başlamış olan yakınlaşma 1964 başında Chou En-Lai’ın Arnavutluk’u resmen ziyaret etmesiyle kuvvet

kazandı; ancak daha sonraları Çin ile Amerikan ilişkilerinin gelişmesine bir tepki olarak Arnavutluk-Çin münasebetleri zayıfladı ve Mao'nun ölümünden sonra da bütün ilişkiler tamamen kesildi (1978). 1976'da kabul edilen yeni anayasayla devletin adı Arnavutluk Halk Cumhuriyeti olarak belirlendi. 11 Nisan 1985'te ölen Enver Hoca'nın yerine parti genel sekreterliğine Ramiz Alia getirildi.

III. DİN

732'de İstanbul Fener Rum Ortodoks Patrikhanesi'ne bağlanan Arnavutluk 1054'te Roma ile Bizans arasında bölüşüldü. Kuzey Arnavutluk Roma'nın hukukî egemenliğinde kaldı ve Normanlar'la Angevinler ülkede Katolikliği kuvvetlendirdiler. Antivari, Arnavutluk Başpiskoposluğu'nun, Draç da Makedonya Başpiskoposluğu'nun merkezi idi. Ortodoks Arnavutluk ise Ohri Başpiskoposluğu'na bağlı bulunuyordu. Osmanlılar İstanbul'un fethinden sonra genel politika olarak Ortodoks Kilisesi'nin hâmisi sıfatıyla Katolikliğe karşı Ortodoksluğu desteklediler. Ancak yine politik sebeplerle Arnavutluk Katolik Kilisesi'ne müsamaha gösterdiler. Bu arada bazı Ortodoks Arnavutlar da Güney İtalya'ya göçerek papanın hâkimiyetinde kendi özel kiliselerini devam ettirdiler.

Arnavutlar'dan Müslümanlığı ilk kabul edenler, Osmanlılar'dan timar sahibi olan beylerdi. Genellikle sanıldığının aksine, arazilerini timar olarak elde tutabilmeleri için İslâm'a girmeleri şart koşulmuyordu, Osmanlı Devleti'ne bağlılıkları timar almaları için yeterliydi. XV. yüzyıl boyunca hıristiyanlara timar verilmiştir ve bu da Osmanlı Devleti'nin bölgede İslâmiyet'i yaymak için herhangi bir baskı kullanmadığını göstermektedir. Muhtemelen bu serbest siyaset sonucunda Arnavutluk ahalisi İslâm'a ısınmış, ihtidalar çoğalmış ve Fâtih Sultan Mehmed tarafından 1466'da kurulan İlbasan ve Tesalya Yenişehri gibi şehirler kısa sürede müslümanların merkezi haline gelmiştir. İslâmiyet'in genel olarak yüksek tabakadan aileler arasında kolayca benimsendiği ve bu yüzyılın sonlarında gönüllü ihtidalar neticesinde sadece birkaç hıristiyan timar sahibinin kaldığı bilinmektedir. Ancak XVII. yüzyılda gelişen bazı olaylar bir kısım hıristiyanın istemedikleri halde İslâmiyet'i kabul etmelerine yol açmıştır. Bu yüzyılın başlarında Venedikliler ve Avusturyalılar, Katolik Arnavutlar ile cizye miktarının arttırılması sebebiyle hükümete karşı

memnuniyetsizliklerini belli eden Ortodoks Sırplar'ı ayaklanmaya teşvik ettiler. 1614'te kilise yetkililerinin Kuçi'de yaptıkları toplantıda papadan yardım istenmesine karar verildi; 1622'ye doğru da Güney Sırbistan ve Arnavutluk'ta ilk Fransisken misyonerleri görülmeye başladı. Katolik Arnavutlar ve Sırplar 1649'da Venedikliler'le, 1689-1690'da da Avusturyalılar'la iş birliği yaptılar. Bu yeni durum, Osmanlı Devleti'ni orada mukabil tedbirler almaya zorladı. Bu tedbirlerden kurtulmak için Peç, Prizren, Yakova ve Kosova civarındaki kısmen Arnavut olan hıristiyan nüfusun bir kısmı kitle halinde göç etti; kalanlar ise İslâm dinine girdiler. Fakat bunların birçoğu içlerinden Hıristiyanlığa bağlı kalmışlardır ve bu sebeple kendilerine halk arasında "alaca inançlı" mânasına gelen Laramanë denilmiştir. İslâm'a giriş Buşetliler ve Tepedelenli Ali Paşa zamanında yeni bir hız kazanmıştır. Bektaşî olan Tepedelenli'nin pek çok köye İslâm'ı zorla benimsettiği kabul edilmekte ve onun zamanında Bektaşîliğin Arnavutluk'ta büyük bir gelişme kaydettiği bilinmektedir.

Bağımsızlığını Osmanlı Devleti'nden 1912 yılında alan Arnavutluk'ta müslümanların durumu ülkenin siyasî gelişmeleriyle yakından ilgilidir. Siyasî belirsizliklerin ve karışıklıkların yaşandığı 1921 öncesinde müslümanlar Millî İslâm İttifakı adı altında teşkilâtlanmışlardı. Bu teşkilât İstanbul'daki şeyhülislâmlığa bağlıydı ve hutbeler halife adına okunuyordu. 1921 yılında meşihat makamına olan bu bağlılık son buldu; 1923'te de Tiran'da toplanan Birinci İslâm Cemaati Kongresi'nde alınan bir kararla bu ülkedeki müslümanlar hilâfet makamından resmen ayrıldılar ve İslâm dünyasından bağımsız olarak örgütlendiler. Bağımsız örgütlenmenin arkasından bazı reform çabaları geldi. Peçe ve çarşafın kaldırılması, birden fazla kadınla evliliğin yasaklanması gibi kararlar İslâm dünyasında şiddetli tepki gördü. Bu dönemde 560.000 civarında müslümanı içine alan Arnavutluk İslâm Cemaati Tiran'daki başmüftüye bağlanmış ve dinî meselelerin halli için başmüftünün başkanlığında altı üyeli Yüksek Şeriat Konseyi teşkil edilmişti. Ahmed Zogu'nun yönetimi döneminde Tiran'da II. İslâm Cemaati Kongresi toplandı (1929) ve müslümanlarla ilgili önemli kararlar alınarak cemaat yeniden örgütlendi. Buna göre müslümanların dinî yönetimi için bir genel konsey, bir dâimî konsey ve vilâyet konseyleri oluşturuldu; genel konsey delegeleri tarafından seçilen Tiran'daki başmüftü cemaatin başkanı olarak belirlendi. Cemaat başkanı, dört il müftüsü ve müftülerin bulunmadığı şehirlerden gelen altı delege genel konseyi teşkil

ediyordu. Tiran'daki Berat Medresesi dışında kalan bütün medreseler kapatıldı ve bu medrese de iki yıl sonra Tiran İslâm Enstitüsü'ne dönüştürüldü. Bu kurumda 1935'lerde 100'den çok öğrenci okuyordu ve yedi yıllık öğrenimlerini bitiren başarılı öğrenciler yüksek öğrenim için Kahire ve Lahor'a gönderiliyorlardı. 1934'lerde ülkede 560 cami olduğu bilinmektedir. Bunların bakım ve korunması İslâm Cemaati ve müslüman halk tarafından sağlanıyor, burada çalışanların ücretleri de yine cemaat tarafından temin ediliyordu. İslâm Cemaati'nin bütçesini vakıf gelirleri, müslüman halkın ödediği dinî vergiler ve devlet yardımı meydana getirmekteydi. Kral Zogu zamanında İslâmiyet'in etkinlik alanının giderek daraldığı görülmektedir. Müslümanlar arasındaki bütün anlaşmazlıklara devlet mahkemeleri bakmaya başladı; evlenme ve benzeri akidler medenî hukuka göre düzenlendi. 1939'da İtalya Arnavutluk'u işgal edince buradaki müslümanlar için bir ulemâ konseyi oluşturuldu ise de önemli bir statü değişikliğine gidilmedi. İtalyan işgal yönetimi savaş sırasında İslâm'dan faydalanmaya çalıştı ve halka dağıtılan broşürlerle müslümanlar İngilizler'e karşı cihada davet edildi. Ayrıca İtalyanlar camileri de bazı sosyal faaliyetler için kullanmışlardır. 1943'te ülkenin Almanya tarafından işgal edilmesi ise müslümanların yönetimine herhangi bir değişiklik getirmedi.

Kasım 1944'te Enver Hoca'nın iktidara gelmesi ve komünist bir yönetim kurmasından önce müslümanlar, sahip oldukları çeşitli vakıfları, nisbeten özerk kurumları ve İslâmî yayınları ile toplum hayatında oldukça etkili bir yere sahiptiler. 1929 tarihli anayasanın bütün dinlere ve inançlara eşit derecede serbestlik ve ibadetlerin yerine getirilmesine kolaylık tanımış olması, nüfusun çoğunluğunu temsil eden müslümanlar için iyi bir imkân oluşturmuştu. Enver Hoca'nın iktidara geldikten sonra başlattığı şiddet politikasından ise en çok müslümanlar etkilendiler. Mart 1946'da ilân edilen yeni anayasada bütün vatandaşların dil, din ve ırk bakımından eşit olduğu, vatandaşların din ve inanç hürriyetinin devletçe garanti altına alındığı, dinî cemaatlerin ibadetlerini serbestçe yapabilecekleri, dinin çıkarlara alet edilmesinin ve dinî nitelikli siyasî teşkilâtların kurulmasının yasak olduğu belirtilmekle birlikte müslümanlar üzerindeki baskı giderek arttı. Mayıs 1945'te Tiran'da toplanan III. İslâm Cemaati Kongresi'nde müslümanlara yeni bir statü getirildi. Devlet müslümanların vakıflarına el koydu, sahip oldukları her türlü yayın organını kapattı; hacca gidiş yasaklandı, cuma namazı kılmak ve ramazan ayında oruç tutmak zorlaştı.

1945’ten sonra bu ülkeden hiç kimse hacca gidememiştir. Enver Hoca, Çin Halk Cumhuriyeti’ne yönelmesinden sonra çok daha katı bir dinsizlik politikası başlatıp dine karşı tam bir savaş açarak halkı mücadeleye çağırdı ve 1966’da ülkedeki bütün dinî yerleri kapattı. 28 Aralık 1976’da ise kabul edilen yeni anayasa ile din tamamen dışlanarak devletin hiçbir dini tanımadığı, ateizm propagandasını destekleyip geliştireceği, dinî kuruluşların ve dinî propagandanın her çeşidinin yasaklandığı belirtildi. Bu sebeplerle Enver Hoca’nın dine karşı politikasından müslümanlar çok zarar görmüşlerdir. Enver Hoca zamanında önce Yugoslavya (1945-1948), sonra Sovyetler Birliği (1948-1961), daha sonra da Çin Halk Cumhuriyeti’ne (1963-1978) yönelen Arnavutluk’un dışarıya iyice kapalı bir siyasî sistem uygulaması dolayısıyla ülkede 1945 sonrasındaki müslümanlar hakkında yeterli bilgi elde edilememektedir. 1967’de müslüman nüfusun 1.300.000 ile 1.400.000 arasında olduğu tahmin edilmektedir. Bugün resmî kayıtlarda Arnavutluk’ta müslüman görülmediğinden gerçek durumu tesbit etmek güçleşmektedir.

Arnavutluk’taki dinî hayatın gelişmesinde tasavvuf ve tarikatların etkisi büyük olmuştur. Özellikle Bektaşîlik ülkede çok yaygındı. Bektaşîler 1920 öncesinde Türkiye’deki Bektaşîler’e bağlı iken 1922’de Tiran’da toplanan ilk kongrede alınan kararla bu tarihten sonra bağımsız şekilde örgütlendiler. 1923’te toplanan ikinci kongreden sonra Bektaşî cemaati resmî bir statü kazandı. Bu yıllarda ülkenin çeşitli şehirlerinde kırk üç Bektaşî tekkesi olduğu bilinmektedir. 1929’da Tiran’da toplanan III. Bektaşîler Kongresi’nden sonra Bektaşîler yeniden örgütlendiler. Buna göre örgütün başında ikamet yeri Tiran olan bir büyük dede (kryegijsh), onun altında beş dede (gjyshe), onların altında çeşitli tekke babaları, ardından dervişler, muhibler ve âşıklar geliyordu. Ayrıca Gülşeniyye, Halvetiyye, Rifâiyye, Sa‘diyye ve Ticâniyye tekkeleri de vardı. 1933’lerde Bahâîlik de gelişme gösterdi. 1936’da ülkedeki bütün tarikat temsilcileri Tiran’da bir toplantı yaparak ortak bir kuruluş (Drita Hyjnore) ve bunun yayın organı Njeriu’nun tesisine karar verdiler. Bu yayın organının dışında 1945 öncesinde pek çok süreli yayın neşredilmiştir. Ancak 1946’dan sonra tasavvuf ve tarikatlarla ilgili yayınlar da son bulmuştur. Enver Hoca zamanında devletin baskısından etkilenen tarikatların 1945’ten sonraki durumları hakkında da sağlıklı hiçbir bilgi yoktur.

IV. DİL ve EDEBİYAT

İşkombi nehrinin kuzeyinde Gega, güneyinde Toska adlarıyla kabaca iki ana lehçeye ayrılan Arnavutça Hint-Avrupa dil ailesinden bir dildir ve Arnavutluk dışında başta İtalya, Yugoslavya, Yunanistan, Bulgaristan ve Ukrayna'nın bazı bölgeleri olmak üzere çeşitli yerlerde de konuşulur. Devletin bugünkü resmî dili Toska lehçesidir. XIX. yüzyılın sonlarına kadar kendine has bir alfabesi olmayan Arnavutça'nın en eski yazılı örnekleri XIV. yüzyılda Yunan, XV. yüzyılda da Latin harfleriyle yazılmış bazı dinî metinlerden ibarettir. XVI, XVII ve XVIII. yüzyıllarda, daha çok İtalya Arnavutları'nın yayımladıkları eserlerde Latin, XVIII. yüzyıldan itibaren Osmanlı eğitimi görmüş Arnavut aydınlarının yayımladıkları eserlerde de Osmanlı harfleri kullanılmıştır. 1879 tarihinde ise İstanbul'da II. Abdülhamid'in muvafakati ile kurulan Arnavut Cem'iyyet-i İlmiyyesi'nin kabul ettiği, ünlü lugatçı Şemseddin Sâmi'nin yirmi altısını Latin ve onunu Yunan harflerinden alarak hazırladığı ilk millî alfabe kullanılmaya başlanmıştır. Ancak bir süre sonra yasaklanan bu yazının yerine, Arnavut Dil Kongresi'nde (Manastır 1908) benimsenen tamamı Latin harflerinden oluşturulmuş bugünkü alfabe getirilmiştir.

Arnavutluk edebiyatında İslâmî etki XVIII. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bu tarihten önce ise Türk edebiyatında, Kanûnî döneminin güçlü şairlerinden Yahyâ Bey (ö. 1576) ve IV. Murad'a Osmanlı Devleti'nin gerileyiş sebepleriyle ilgili bir risâle sunan Koçi Bey gibi Arnavut kökenli kişilere rastlanmaktadır. Maçizâde'nin Arap alfabesiyle Arnavutça olarak yazdığı ilk kasidesi, Beratlı Nazîmî'nin (ö. 1760) ikisi Türkçe, biri Arnavutça üç divanı, Beratlı Süleyman Nâibî'nin (ö. 1771) bir kısmı bestelenmiş ve günümüzde bile söylenen lirik şiirlerden meydana gelen divanı İslâmî etkinin ilk işaretlerindendir. Ölgünlü Hâfız Ali Rızâ'nın Türkçe kelime ve deyimlerin Arnavutça tercümesi olan Bedîü'l-mukattar'ı, manzum olarak kaleme aldığı Acîbü'l-manzar adlı Türkçe-Arnavutça ve bunun karşılığı olan Garîbü'l-mebsar adlı Arnavutça-Türkçe lugatları ile Mevlid'i; Tâhir Efendi Popova'nın Arap harfleriyle 1835'te İstanbul'da basılan ve ilk Arnavutça şiir kitabı olan Vehbiyye'si (bu eser 1907'de Sofya'da ve 1960'da Priştine'de Latin harfleriyle neşredilmiştir); Molla Ramazan İşkodra'nın İlmihâl'i, manzum Risâle-i Sûfiyye'si ve Nasîhatü'd-dîn fî hıfzi'l-lisân'ı; Konsipollü Mehmet Çâmî'nin (ö. 1844) Yûsuf ile Züleyhâ'sı;

Bektaşî Dâlîb Fraşerî'nin Fuzûlî'nin Hadîkatü's-süadâ'sını geçmek için yazdığı ve 1842'de bitirdiği 56.000 beyitlik manzum el-Hadîka'sı; Şâhin Fraşerî'nin Muhtarnâme'si Arnavut dilinde Arap harfleriyle yazılmış eserlerdir. 1789'da Osmanlı-Avusturya savaşına katıldığı bilinen ve Târîhu İbrâhim maa Hâcer ve Sâre, Sîret ile Arnavutça yazılan ve 204 beyitten oluşan Mevlid'in yazarı Hasan Ziko Kanberî, el-İlâhiyyât ve nuktatü'l-beyân adlı eserlerin şairi Şeyh Yûnus (ö. 1909), Beratlı Süleyman Ramazan Türk edebiyatının tesiriyle eserlerinde Arapça, Farsça kelimelere çok fazla yer vermişlerdir. Arnavut dilinin en önemli eserleri Fraşerli Abdül Bey (Abdullah Hüsnü, ö. 1892), kardeşi Şemseddin Sâmi (ö. 1904) ve ağabeyi Mehmed Naîm (ö. 1900) ile İşkodralı Vasa Paşa'nın (Paşko Vaso, ö. 1892) İstanbul'da kurdukları Arnavut Cem'iyyet-i İlmiyyesi tarafından yayımlanmaya başladı. Bu cemiyetin amacı her iki lehçeyi ve bütün ağızları içine alan ortak bir Arnavut dili ortaya koymak ve benimsedikleri yeni alfabenin yardımıyla bu dilin yaygınlaşmasını temin etmekti. XIX. yüzyıl Arnavut edebiyatının en güzel eserleri bu cemiyet mensupları tarafından yazılmış ve yayımlanmıştır. Bunlardan Şemseddin Sâmi'nin Besa yâhud Ahde Vefâ (1292) adlı piyesi, Arnavutluk Ne İdi? Nedir? Ne Olacak? adlı tarihî kitabı ve Arnavutça grameri, Mehmed Naîm'in Davar ve Çiftlik (1886) ve Bahar Çiçekleri (1890) adlı şiir kitapları ile İskender Bey Târihi (1899) ve genellikle dinî konuları işlediği Dersler Arnavut edebiyatının en önemli eserleri arasında sayılmaktadır. XIX. yüzyıl Arnavut edebiyatı, Doğu edebiyatından yapılan tercümelerle de zenginleştirilmeye çalışılmıştır. Kasîde-i Bürde, Birgivî'nin et-Tarîkatü'l-Muhammediyye'si, Şeyh Sa'dî'nin Gülistân'ı, Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'sinin Arnavutluk'la ilgili bölümleri, Bin Bir Gece Masalları'ndan ve Nasreddin Hoca fıkralarından seçmeler bu tercümelerin başlıcalarıdır. Dönemin önemli dergilerini Koniçalı Fâik Bey (Thrang Spiro) Londra'da Albania, Brüksel'de Küçük Albania ve Boston'da Djell (güneş) adları altında çıkarmıştır.

XX. yüzyılın başlarında Arnavutça'nın ortak bir yapıya yöneltilmesi ve Arnavutluk'un Osmanlı Devleti'nden ayrılarak bağımsız bir devlet oluşu, edebiyatta ve yayın hayatında yeni bir çığır açtı. Ortak dil çalışmaları ve özellikle bu dönemde kurulan edebiyat komisyonunun çalışmaları sonucu sözlükler ve gramer kitapları çıkarılmaya başlandı. Tiran'da bulunan Şeriat Şûrası "Kur'an tefsiri", "dinî araştırmalar", "amelî, dinî mâlumat", "cuma

günü öğütleri” gibi konularda birçok kitap yayımladı. Murad Bey Toptani’nin Malli-i Afdheut (vatan hasreti) adlı ağıtı, Hâfız Ali İşkodra’nın Mevlid’i, İbrâhim Hâfız Dallı’nın Kur’an Shqip’i (Kur’an tefsiri) diğer önemli eserler arasındadır. Ayrıca 1920’de Tiran’da Zann-i Nalte (yüksek ses) adında İslâmî bir dergi yayımlanıyordu. Sultan Hamid adlı tarihî romanın yazarı Kadriye Hanım, kitabı neşredilen ilk Arnavut kadın yazar sıfatını kazandı. Arnavutluk halk edebiyatı masallar, halk şiirleri, bilmece ve atasözleri açısından çok zengindir.

1945 sonrası Arnavut edebiyatında ortaya konulan eserlerde, toplumda meydana gelen sosyal ve iktisadî değişmelerin büyük etkisi görülmeye başladı. Sosyalist düşüncenin hâkim olduğu devlet kendi sistemine ters düşen eserlerin yayımlanmasına izin vermeyince yazılan kitaplar bu sisteme uygunluk göstermek zorunda kaldı. Sistemin din ve dinî düşüncelere karşı sert tutumu da bu sahada eser çıkmasını engelledi; hatta elde bulunan dinî eserlerin okunması yasaklandı. Arnavut edebiyatı bu dönemde daha çok romancılık sahasında gelişme gösterdi; İsmail Kadere roman yazarlarının en önemlilerindendir.

V. MİMARİ ESERLER

Osmanlılar devrinde Arnavutluk diye bilinen yerlerin yerleşim merkezlerinden bir kısmı bugün Yugoslavya ve Yunanistan sınırları içinde kalmıştır. Halen Yugoslavya’da bulunan Ölgün, Manastır, Ohri gibi birçok şehirdeki cami, medrese, han, hamam, kervansaray, köprü vb. eserler eski kayıtlarda Arnavutluk sancağı içinde gösterilmektedir. Arnavutluk sınırları içinde kalmış Akçahisar, Avlonya, Berat, Draç, Ergiri Kasrı, Görice, İlbasan, İşkodra, Tepedelen gibi yerlerdeki 1000’e yakın tarihî eserden (bir listesi için bk. Ayverdi, IV, 420) ne kadarının bugün ayakta durduğu kesin olarak bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 104-130; VIII, 610-744; Une Confédération Orientale: Comme Solution de la Question d'Orient, Paris 1905, s. 113-129; M. E. Durham, High Albania, London 1909; a.mlf., "Albania Past and Present", As.Af., IV/1 (1917), s. 4-16; N. Jorga, Brève histoire de l'Albanie et du peuple Albanais, Bucarest 1919; A. Baldacci, Studi Speciali Albanesi, Rome 1932-33, 1938, I-III; J. G. Kersopoulos, Albanie, ouvrages et articles de revue parus de 1555 à 1934 (nşr. Flamme), Athens 1934; T. W. Arnold, The Preaching of Islam, London 1935; J. K. Birge, The Bektashi Order of Dervishes, London 1937; Bayur, Türk İnkılâbı Tarihi, İndeks; C. S. Coon, The Mountains of Giants: A Racial and Cultural Study of the North Albanian Mountain Ghegs, Cambridge, Mass. 1950; M. Hasluck, The Unwritten Law in Albania, Cambridge 1954; a.mlf., "The Nonconformist Moslems of Albania", MW, XV/4 (1966); Halil İnalcık, Sûret-i Defteri Sancak-i Arvanid, Ankara 1954; a.mlf., "İskender Bey", İA, V/2, s. 1079-1082; a.mlf., "Iskender Beg", EI² (İng.), IV, 138-140; a.mlf.—S. E. Mann, "Arnawutluk", EI² (İng.), I, 650-658; S. Skendi, Albania, New York 1956; a.mlf., "Religion in Albania During the Ottoman Rule", SOF, XV (1956), s. 311-327; Mehmet Shehu, On the Experience of the National Liberation War and on the Development of the National Army, Tirana 1963; Kristo Frasheri, The History of Albania, Tirana 1964; Zeynullah Özyaşar, Manzûmetü'l-mevlid fî fazli'l-mevcûd bi-lisâni'l-Arnaût, Dımaşk 1970; Ramazan Mafmullaku, Albania and the Albanians, London 1975; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri IV, s. 420; Muhammed Mofaku, es-Sekafetü'l-Albaniyye fi'l-ebcediyyeti'l-ʿArabiyye, Küveyt 1983; a.mlf., "el-Albâniyyûn", MMLADm., LXIII/4 (1988), s. 677-684; The Statesman's Year Book 1984-1985, London 1984, s. 63; A. Popovic, L'Islam balkanique, Berlin 1986, s. 11-65; a.mlf., "La Situation actuelle des communautés musulmanes des Balkans, de la Hongrie, de la Pologne et de la Finlande", L'Islam en Europe à l'époque moderne (Actes), Paris 1985, s. 108-110, 129-153; Hans Joachim Kissling, "Zur Frage der Enfange des Bektasitums in Albanien", Oriens, XV, Leiden 1962, s. 281-286; Hasan Kaleşi, "Arnavut Hikâyelerinde Türk Tesirleri", TDA, sy. 8 (1980), s. 145-203; George W. Gawrych, "Tolerant Dimension of Cultural Pluralism in the Ottoman Empire; The Albanian Community, 1800-1912", IJMES, XV (1983), s. 519-536; Stephen R. Bowers, "The Islamic Factor in Albanian Policy", JIMMA, V/1 (1984), s. 123-135; K. Süssheim,

“Arnavutluk”, İA, I, 573-592; EBr., I, 417-423; M. L. Chaumont, “Albania”, EIr., I, 806-810.

Mustafa L. Bilge

ARNOLD, Sir Thomas

(ö. 1864-1930)

İslâm medeniyeti ve sanat tarihi üzerine yayınları bulunan İngiliz müsteşrik.

19 Nisan 1864’te doğdu. Lise öğrenimini Cambridge’te Magdalene College’de gördü. 1888-1898 yılları arasında Hindistan’da Aligarh’ta Mohammedan Anglo-Oriental College’de felsefe öğretmenliği yaptı. 1898-1904 yıllarında Lahor’da Government College’de felsefe profesörü olarak ders verdi. 1904’te İngiltere’ye dönerek 1909’a kadar India Office’te yardımcı kütüphanecilik yaptı. 1909-1920 yılları arasında İngiltere’de Hindistan’dan gelen öğrencilere öğretim danışmanı olarak çalıştı. Encyclopaedia of Islam’ın birinci neşrinin ilk İngiliz editörü de olan Arnold, 1921’de Londra Üniversitesi’nde Arap ve İslâm araştırmaları profesörlüğüne getirildi ve ölümüne kadar bu görevde kaldı. Aynı yıl kendisine “Sir” unvanı verildi. 9 Haziran 1930’da öldü.

Eserleri. 1. The Preaching of Islam (London 1896). Başlangıçtan XX. yüzyıla kadar İslâm’ın yayılış tarihini müsbet bir bakışla ele alan Arnold, sağlam inanç esaslarına sahip bulunmasının İslâmiyet’in yayılışında en önemli faktör olduğunu, diğer din mensuplarına büyük müsamaha gösterildiğini ve Müslümanlığı benimsemeleri için kendilerine asla baskı yapılmadığını belirtmekte ve müsteşriklerin İslâmiyet aleyhine birçok iddialarına cevap vermektedir. Arnold’un gözden geçirerek yaptığı yeni ilâvelerle 1913 yılında tekrar neşredilen bu eser daha sonra New York, Londra ve Lahor’da defalarca basılmıştır. Bu önemli eseri Muhammed İnâyetullah Urduca’ya (Muhammed Daʿvete İslâm, Agra 1898); Ebü’l-Fazl İzzetî (Târîh-i Güstereş-i İslâm, Tahran 1354 hş.) ve Habîbullah Âşûrî (ʿİlel-i Güstereş-i İslâm, Tahran 1357 hş.) Farsça’ya; Hasan İbrâhim Hasan, İsmâil en-Nehrâvî ve Abdülmecid Âbidin (ed-Daʿve ile’l-İslâm, Kahire 1947, 1957, 1970) Arapça’ya tercüme etmişlerdir. Halil Hâlid’in Türkçe tercümesi de (İntişâr-ı İslâm Tarihi, İstanbul 1343) Hasan Gündüzler tarafından sadeleştirilerek aynı adla neşredilmiştir (İntişâr-ı İslâm Tarihi, Ankara 1971, 1982). 2. The Caliphate-Exposition of the Political Theory

and its History (Oxford 1924; London 1965). Yazarın ikinci önemli eseridir. The Caliphate, Cemil Muallâ tarafından el-Hilâfe adıyla Arapça'ya tercüme edilmiştir (Dımaşk 1950). 3. The Islamic Faith (London 1928). 4. Bâbü zikri'l-Mu'tezile min Kitâbi'l-Münye ve'l-emel (Haydarâbâd 1316). İbnü'l-Murtazâ'nın el-Münye ve'l-emel adlı eserinin Mu'tezile ile ilgili kısmının neşridir. Bunlar dışında çeşitli ilim adamlarının makalelerini toplamak suretiyle meydana getirilen iki eserin de yayımcılığını yapmıştır. Bunların ilki Prof. E. G. Browne'un altmışıncı doğum yıl dönümü armağanı kitabı A volume of Oriental Studies presented to Edward G. Browne, on his 60th Birthday-7 February 1922 (Cambridge 1922), diğeri ise hayatının son yıllarında derlediği, içinde İslâm medeniyetine dair çeşitli yazılar bulunan The Legacy of Islam adlı eserdir. Ancak ikinci kitap onun ölümü üzerine A. Guillaume tarafından tamamlanarak yayımlanabilmiştir (Oxford 1931; London 1952). Abdülmecid Selîk tarafından Urduca'ya (Mîrâse İslâm, Lahor 1960), Mustafa Alem tarafından Farsça'ya (Mîrâs-ı İslâm, Tahran 1946) çevrilen bu eserin Arapça, Fransızca ve İspanyolca tercümeleri de yapılmıştır.

Arnold, İslâm sanatları hakkında da bazı eserler bırakmıştır. 1. Survivals of Sasanian and Manichaean Art in Persian Painting (Oxford 1924). 2. Painting in Islam, A Study of the Place of Pictorial Art in Muslim Culture (Oxford 1928; New York 1965). Bu eser İslâm resim sanatı hakkında en iyi rehber kitap olarak kabul edilir. 3. The Islamic Book (London 1929). Eseri Alman A. Grohmann ile birlikte yayımlamıştır. 4. The Old and New Testaments in Muslim Religious Art (London 1932). 1928'de İngiliz Akademisi'nde verdiği bir dizi konferanstan oluşmuştur. 5. Bihzad and his Paintings in the Zafernamah Manuscript (London 1930). İran resim sanatı hakkında kaleme aldığı bir eserdir. Bunlar dışında, A. U. Pope'un başkanlığında yayımlanan A Survey of Persian Art'ın (Oxford 1939) III. cildindeki resim ve kitap resimleri (minyatür) bölümünün "The Origins" kısmı (s. 1809-1819) ile aynı ciltte ve aynı bölümde "The Influence of Poetry and Theology on Painting" kısmı (s. 1904-1910) Sir Arnold'un imzasını taşımaktadır. Ayrıca Hindistan'daki Moğol devri sanatıyla da uğraşan Arnold'un, L. Binyon ile Court Painters of the Grand Moguls (London 1922) adlı kitabı ve yine aynı yıl Journal of the Royal Society of Arts'da da "Indian Paintings and Muhammedan Culture" adlı makalesi yayımlanmıştır. Arnold'un bunlardan başka çeşitli ilmî dergilerde pek çok

makalesi bulunmaktadır. Ölümünden sonra The Preaching of Islam-A History of the Propagation of the Muslim Faith üçüncü defa basıldığı gibi (London 1935), yine aynı tarihlerde The Library of A. Chester Beatty, a Catalogue of the Indian Miniatures de yayımlanmıştır (London 1936). J. V. S. Wilkinson ile birlikte hazırladığı Chronicle of Akbar the great: a Description of the Akbar-nama Illustrated by the Court Painters başlıklı eseri ise 1937'de Oxford'da basılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

The Dictionary of National Biography, Oxford 1961, II, 12; Muhammed Abdülfettâh Uleyyân, Edvâ ʿale'l-istişrâk, Küveyt 1400/1980, s. 81-85; I. Stchoukine, "Un historien de l'art Musulman", Revue des arts asiatiques, VI, Paris 1930, s. 188-190; A. Stein, "Thomas Walker Arnold 1864-1930", Proceedings of the British Academy, sy. 16, London 1930, s. 439-470; "Sir Thomas Arnold", MW, XXI/1 (1931), s. 82-83; B. W. Robinson, "Arnold, Sir Thomas Walker", EIr., II, 517-518; Âzertâş Âzernûş, "Ernold", DMBİ, I, 298-301.

Semavi Eyice

ARPA

Eskiden kullanılan bir ölçü birimi.

Genellikle ağırlık ölçülerinin tesbitinde standart bir birim olarak kullanılan arpa tanesi aynı zamanda uzunluk ölçü birimi olarak da kabul edilmiş, yan yana getirilmiş orta büyüklükte altı arpa tanesi bir parmak sayılmıştır.

Gerek tarih gerekse fıkıh kaynakları dirhem, dinar ve miskal ağırlıklarının arpa, buğday ve hardal gibi hububat tanelerinin ağırlıkları esas alınarak tesbit edildiğini kaydetmektedir. Belâzürî, bu şekilde ağırlık tesbitinin İslâm öncesi devirlere kadar uzandığını nakletmektedir.

Yaygın olarak herkes tarafından kullanılabilen standart ölçü aletlerinin bulunmadığı eski dönemlerde fakihler dirhem, dinar ve miskalin ağırlıklarının tesbitinde kullanılan arpa taneleri için bazı ölçüler koyarak yanılma payını asgariye indirmek istemişlerdir. Buna göre değerli madenlerin ağırlıklarını tesbit için kullanılacak arpalar orta büyüklükte, kabuksuz, iki ucu kesilmiş olmalıdır. Fakihlerin gösterdikleri bu titizliğe rağmen hububatla yapılan ağırlık tesbitlerinde farklı rakamlar ortaya çıkmıştır. Meselâ İbnü'l-Hümâm, Secâvendî'nin Kısmetü't-terikât adlı eserine dayanarak 1 Hicaz dinarının (bu aynı zamanda bir miskale eşittir) 20 kırat, 1 kıratın beş arpa ve sonuç olarak 1 dinarın 100 arpa ağırlığında olduğunu belirtmektedir. Buna göre 1 şer'î dirhem Hanefîler'e göre yetmiş arpa ağırlığında olmaktadır. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî fakihlerine göre ise 1 miskal (dinar) yetmiş iki, 1 şer'î dirhem de 5025 arpa tanesi ağırlığındadır.

Arpa taneleri ile dinar ve dirhem ağırlıklarının tesbitinde mezhepler arasında görülen bu farklılık, aynı mezhebin önceki ve sonraki fakihleri arasında da görülmektedir. Meselâ yukarıda Hanefîler'e ait şer'î dirhem ile ilgili verilen rakam öncekilere aittir. Sonrakilere göre ise bir miskal doksan altı arpa ağırlığındadır. Değerli maden ağırlıklarının arpa ile tesbitinde görülen bu farklılık, arpanın yetiştiği toprağın nemli ve kurak oluşuna bağlı olarak değişik ağırlıkta bulunmasından kaynaklanmış olmalıdır. Bundan dolayı fakihler tarafından kullanılan orta büyüklükteki bir arpanın gram

cinsinden tek ve değişmez ağırlığını tesbit etmek oldukça güçtür. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî fakihlere göre 1 miskal (dinar) yetmiş iki arpa ağırlığındadır. 1 miskal 4.25 gr. olduğuna göre bir arpa 4.25: 72=0.059 gramdır. Hanefî fakihlere göre ise 1 miskal 100 arpa ağırlığındadır. Buna göre bir arpa 4.25: 100 =0.0425 gr. olmaktadır.

Fıkıh kitaplarında bir ağırlık birimi olarak arpanın üs ve as katları da verilmektedir. Bu bilgilere göre arpanın üs katları habbe, tasûc, dânek ve dinar olmaktadır. As katları ise hardal, fels, fetile, nakıre, kıtmîre ve zerredir.

Secâvendî'nin Kısmetü't-terikât'ına dayanarak bu bilgileri veren İbnü'l-Hümâm, en küçük ölçü birimi olarak zerrenin gösterilmesini tenkit eder ve zerrenin bilinmeyen bir kemiyet olduğunu, var olan bir şeyin ağırlığını ölçmede kullanılamayacağını, âlimlerin değerli madenlerin ağırlıklarının tesbitinde Hicazlılar'ın hesaplamalarını esas aldıklarını, burada ise en küçük ölçü biriminin arpa tanesi olduğunu, ancak arpa taneleri farklı ağırlıkta olduklarından bir derece daha ileri giderek hesabın hardal tanesine dayandırılmasının daha uygun olacağını belirtir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 452-453; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Zakir Kadirî Ugan), İstanbul 1968, II, 17, 21; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kadîr, Kahire 1389/1970, II, 211-213; Tecrid Tercemesi, IV, 50-54; Dâmâd Efendi, Mecmauʿl-enhür fî şerhi Mülteka'l-ebhur, İstanbul 1328 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), s. 205; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, II, 366; "Arpa", İA, I, 592; H. Bowen, "Arpa", EI² (İng.), I, 658.

Mehmet Erkal

ARPA EMİNİ

Osmanlılar’da saray ahırlarının ve ordunun ihtiyacı olan arpayı temin etmekle görevli saray memuru.

Kaynaklarda emîn-i şaîr ve emîn-i cev olarak da geçer. Saraya bağlı dört eminlikten biri olan (diğerleri Şehremaneti, Matbah-ı Âmire ve Darphâne Emaneti) Arpa Eminliği’nin hangi tarihte teşkil edildiği bilinmemektedir. Bununla beraber XVI. yüzyıldan itibaren kaynaklarda adına rastlanması, daha önceki tarihlerde de mevcut olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Nitekim 29 Zilkade 981 (22 Mart 1574) tarihli bir kayıttan bu görevin sipahi oğlanları kâtibi Mustafa Çelebi’ye verildiği görülmektedir (BA, MD, XXV, 87/973).

Arpa emininin arpacı, arpa kâtibi, rûznâmeci gibi yardımcıları bulunmaktaydı. Bunlardan arpacıların sayısının XVI. yüzyıl sonlarında 200 kadar olduğu bilinmektedir.

Dîvân-ı Hümâyun hâcegân*ından olan arpa emininin belli görev ve sorumlulukları vardı. Meselâ her yıl ilkbaharda Istabl-ı Âmire atlarının çayıra çıkarıldıkları gün Kâğıthane’deki İmrahor Köşkü’nde padişaha yemek vermek, asâkir-i hâssa, mansûre ve Istabl-ı Âmire’ye gerekli arpayı temin etmek (Abdurrahman Vefik, I, 180), barış zamanlarında sarayın ve elçilerin, ayrıca İstanbul’a gelen beylerbeyi, sancak beyi vb. kimselerin hayvanlarına yem temin etmek gibi görevleri yerine getiriyordu. Sefer sırasındaki görevleri ise daha ağırdı.

Arpa emininin yapacağı harcamalar için gerekli para hazineden karşılanır ve bu paraya arpa-bahâ denirdi. Aynı şekilde arpa, saman, bahâriyye, kasımiyye* ve diğer mühimmat mübâyaa ve harcamaları için hazine masraflarına karşılık bazı mukātaa*ların gelirinin tahsisini de talep edebilirdi. Nitekim 1648’de arpa emininin Dîvân-ı Hümâyun’a verdiği bir arz*da çayır masraflarını karşılamak üzere Bilecik mukataası gelirinin tahsis edilmesini (TSMA, E 10131/5), diğer bir arzda ise Istabl-ı Âmire için gerekli olan arpanın bedeline karşılık 10.000 kuruş verilmesini istediği

görülmektedir (TSMA, E 8204). 1809 ve 1814 yıllarında da Hazîne-i Âmire'nin gelir ve giderleri içerisinde Arpa Emaneti tahsisatı 310.000 kuruş olarak tahakkuk etmiştir.

Arpa emini görevini ihmal ettiği takdirde ağır şekilde cezalandırılırdı. Nitekim esnafa ödenmesi gereken para konusunda kusurlu bulunan Arpa emini Şâbanzâde Mustafa Efendi vezîriâzamın emriyle Dîvân-ı Hümâyun'da değnek ile dövülerek cezalandırılmıştır (Râşid, II, 583).

Arpa Eminliği XIX. yüzyılda Zahire Nezâreti ile birleştirilmiştir. Bugün İstanbul'da bu adla anılan iki mescid ve birkaç sokak bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. D 6324, 8987; E 8204, 10131/5; BA, MD, XXV, 87/973; Râşid, Târih, II, 583; Çeşmizâde, Târih (nşr. Bekir Kütükoğlu), İstanbul 1959, s. 20, 42, 80; Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 132, 185, 192, 282, 352; Abdurrahman Vefik, Tekâlîf Kavâidi, İstanbul 1328-30, I, 180; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 68-69, 346-354; Yavuz Cezar, Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişme Dönemi, İstanbul 1986, s. 124, 238, 334; TA, III, 387; R. Ekrem Koçu, "Arpa Emini", İst.A, II, 1053-1055.

Mehmet İpşirli

ARPALIK

Osmanlılar’da devlet memurlarına hizmette bulundukları sürece maaşlarına ilâveten, görevden ayrıldıktan sonra ise bir nevi emekli maaşı olarak tahsis edilen gelir için kullanılan terim.

Arpalık başlangıçta arpa ile ilgili yani bir kısım devlet büyüğünün ve atlarla savaşa katılan kuvvetlerin hayvanlarına verilen arpa parasını ifade eden bir kelime iken sonradan aynî veya nakdî tahsisatı belirten bir terim haline gelmiştir. Arpalığın Osmanlı Devleti’nde ne zaman verilmeye başlandığı ve buna benzer bir tahsisatın daha önce hangi devletlerde görüldüğü kesin olarak bilinmemektedir. İslâm tarihinde askerî ve sivil hizmetlilere maaş olarak ve maaş yerine geçmek üzere verilen aynî yahut nakdî tahsisata tu‘me, atıyye, iktâ, nân-pâre, suyurgal, tıyâl, incü, dirlik, timar, zeâmet, iltizâm, ulûfe, yevmiye ve maaş gibi adlar verilmiştir. Hz. Ömer devrinden itibaren memurlara atıyyelerine ilâveten bazı ek gelirler sağlandığı da anlaşılmaktadır. Meselâ Humus Valisi İyâz b. Ganm’e günde bir dinar atıyyesinden fazla olarak bir müd buğday ve ayrıca bir koyun, Kûfe askerî valisi Ammâr’a da atıyyeden başka günde bir müd buğday tahsis edilmişti.

Osmanlılar’da arpalık adıyla bazı devlet memurlarına tahsis edilen ilâve gelirin ne zaman verilmeye başlandığı da kesin olarak bilinmemekle beraber bu terime XVI. yüzyıl kaynaklarında rastlanmaktadır. Ulemâya arpalık tahsisine ait örneklerin bu yüzyılın başlarında görülmesine rağmen uygulamanın daha önce de mevcut olması muhtemeldir. XVI. yüzyıl başlarında timar* tabirinin aynı mânayı ifade etmek üzere kullanıldığına dair kayıtlara rastlamak mümkündür. Meselâ Kanûnî’nin hocası Hayreddin Efendi’ye bazı köyler “bervech-i arpalık” timar olarak verilmiştir. Ayrıca mülk* ve dirlik* tabirleri de aynı maksatla kullanılmış olmalıdır. Çünkü timar aynı zamanda hânedan mensuplarına, dervişlere, emekli veya mâzul ilmiye mensuplarına, merkezdeki büyük küçük bazı memurlara da verilebilmekteydi. Aynı şekilde ilk Osmanlı padişahlarının devletin teşkilâtlanmasına hizmet eden askerî ve mülkî erkân ile ilmiye sınıfı mensuplarına geniş muafiyetlerle temlik*ler verdikleri de bilinmektedir.

Adından da anlaşılacağı gibi arpalık başlangıçta daha çok seyfiye ricâli*ne tahsis edilmişti. Bir mühimme* kaydına göre, 1550'lerde saray çavuşlarının yevmiyelerinden başka arpalıkları da vardı (BA, MD, II, 42). Bununla beraber arpalık sadece at beslemek durumunda olanlara has bir ek gelir olarak kalmadı. Zamanla, Kanûnî'nin vezîriâzamı İbrâhim Paşa'nın da belirttiği gibi, mücerret bir tabir haline geldi (Hoca Sâdeddin, II, 564). XVI. yüzyılda arpalık, seyfiye ve ilmiye mensuplarına yevmiyelerine ilâve olarak verildiği gibi emeklilik halinde de tahsis edilmekte idi. Rumeli kazaskeri Zeyrekzâde Mehmed'e, 1518'de emekli olduktan sonra Muradiye vakfından Kırklareli (Kırkkilise) kazası arpalık olarak verilmişti (Mecdî, s. 323). Aynı şekilde 1509'da yevmî 40 akçe ile emekli olan Mehmed Çelebi b. Sinan Paşa'ya ayrıca yevmî 20 akçe ile birlikte Silivri kazası da tahsis edilmişti (a.g.e., s. 215).

İlmiye mensuplarına emekli olduklarında arpalık tayin edilmesine karşılık, XVI. yüzyılın ikinci yarısına kadar seyfiye ricâline de aynı şekilde arpalık verildiğine dair kayda rastlanmamaktadır. Nitekim görevden ayrılan veya emekli olan bir vezire herhangi bir sancak iktâ* suretiyle, ümerâya da ocaklık* yoluyla tevcih edilmekteydi. Ayrıca Selânikî, XVI. yüzyılın ikinci yarısında kaptanpaşa ve beylerbeyi gibi seyfiyeye tevcihler ve ihsanlar yapıldığını belirtirken bunlar için arpalık tabirini kullanmamış, ancak ilmiyeden Atâullah Efendi'ye 150 akçe yevmiye ve 70 akçe arpalık verildiğini kaydetmiştir.

Osmanlılar'da arpalığın miktarı zamanla değişmiştir. XVI. yüzyılda Atâullah Efendi arpalığından günde 70 akçe alırken d'Ohsson kendi zamanında (XVIII. yüzyıl) en küçük arpalığın sahibine ayda 130 akçe, en yükseğinin de ayda 2500 akçe temin ettiğini zikretmektedir. Gelibolulu Âlî yeniçeri ağasının ulûfesine 58.000 akçe "munzam arpalık", rikāb*-ı hümâyun bölük ağalarına da "muayyen bir zeâmet miktarı arpalıklar" verildiğini kaydetmekte, 70.000 akçe arpalık zeâmetin ise ancak şeyhülislâma, kazaskerlere ve ulemânın büyüklerine mahsus olduğunu belirtmektedir. Nitekim Hoca Sâdeddin Efendi de Kanûnî'nin kendisine 50.000 akçe arpalık verdiğini kaydettiği gibi, Amasya müftüsü Seyyid İbrâhim'e "huddâm ve dervişlerine" sarfetmek için arpalık ayrıldığını bildirmektedir. XVII. yüzyıldan itibaren seyfiye mensuplarına çeşitli şekillerde arpalık tahsisi yapılmakta idi. Bu yüzyılda, bir veya birkaç

sancağı ihtiva eden arpalıklar yüksek dereceli idarecilere ve vezirlere azil veya emekli edildikleri, savaşta ve asayişi teminde yararlık gösterdikleri, bir yerin ya da kalenin muhafaza ve tamiriyle görevlendirildikleri zamanlarda değişik şekillerde ve çeşitli vesilelerle verilmekteydi. Bir beylerbeyinin kendisi ve oğlu için birer sancağı arpalık olarak istediği, arpalık suretiyle bir sancağa mutasarrıf olan bir vezirin has*larının kaldırılmasına karşılık kendisine diğer bir sancağın verildiği ve "bervech-i arpalık" iki sancak beyinin becayiş edildiği de olurdu. Yine bu yüzyılda Kırım hanlarına savaşlarda gösterdikleri yararlığa karşılık külliyetli miktarda cep harçlığı yanında ayrıca Rumeli'de "bervech-i arpalık" sancak da tahsis edilirdi.

Zamanla değişmiş olduğu için Osmanlılar'da arpalık olarak tahsis edilen yerlerin kesin sayısını vermek mümkün değildir. d'Ohsson, XVIII. yüzyıl sonlarında ilmiye mensuplarına altmış kazanın arpalık olarak ayrıldığını kaydetmektedir. Bu yüzyılda arpalığın nizam ve teamüle aykırı olarak dağıtılması sebebiyle merkez ve taşrada bulunan yüksek dereceli idarecilere ve devlet memurlarına maaş tayin edilerek arpalık usulü kaldırıldı, bundan böyle arpalık sadece ilmiye mensuplarına hasredildi.

Kendilerine arpalık verilen ulemâ genellikle arpalıklarının bulunduğu yere gitmez, oradaki işlere kendi adına bir arpalık nâibi bakardı. Ancak bazı dönemlerde ulemâ bizzat arpalıklarına gitmeye mecbur edilmiştir. Ayrıca kendi arzusuyla arpalığına gidip orada ikamet edenler de vardı. Bunlar gittikleri yerlerde halkın adlî, hukukî davalarına da bakarlardı. Ulemâya hasredilen arpalığın dağıtım ve kullanımı nizamının zamanla bozulması üzerine III. Selim döneminde çıkarılan bir fermanla arpalık usulü ıslah edilmeye çalışılmıştır. Bu arada ilmiye mensuplarının bizzat arpalık mahalline gitmesi, hasta ve ihtiyar olanların arpalıklarının iltizâm*a verilmesi kararı alınmıştır. Ayrıca ardından ilmiye mensuplarına "arpalık maaşı", "tarik maaşı" ve "rütbe maaşı" adıyla maaş verilmeye başlanmıştır. İstanbul ruûs*u verilen ulemâ çocuklarına da "ruûs maaşı" adıyla belli bir para ayrılmıştır. Bir ilmiye tekaüt sandığı kurularak ilmiyeden emekli olanlara ve onların ölümlerinden sonra çocuklarına bir miktar maaş bağlanmıştır. Meşrutiyet döneminde ise tarik maaşı kaldırılarak ilmiye mensuplarına da diğer memurlar gibi maaş verilmiştir. Memuriyeti ve mâzuliyeti bulunmayan ulemâya ise "müstahikkīn-i ilmiyye maaşı" adıyla

bir miktar maaş tahsis edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, II, 42; BA, Ali Emîrî-Ahmed I, nr. 332, 856; Mecdî, Şakāik Tercümesi, s. 215, 323, 326; Âlî, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 2290/32, vr. 91ᵃ-b; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1280, II, 564; Selânikî, Târih, s. 77; Peçevî, Târih, I, 28, 43; Koçi Bey, Risâle (nşr. Ali Kemâlî Aksüt), İstanbul 1939, s. 47; d'Ohsson, Tableau général, IV, 491; Halim Giray, Gülbün-i Hânân, İstanbul 1287, s. 31; Cevdet, Târih, IV, 292; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü'l-vukūᶜât (nşr. Neşet Çağatay), Ankara 1979, I, 279; III, 87; Ahmed Refik, Hicrî Onbirinci Asırda İstanbul Hayatı, İstanbul 1930, s. 13; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye, I, 264; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 118-120; M. Emîn Sâlih, en-Nüzumü'l-iktisâdiyye fî Mısr ve'ş-Şâm, Kahire 1971, s. 165; İbnülemin Mahmud Kemâl, "Arpalık", TTEM, sy. 17 (94) (1926), s. 276-283; M. Tayyib Gökbilgin, "Arpalik", İA, I, 592-595; R. Mantran, "Arpalik", EI² (İng.), I, 658.

Cahit Baltacı

ARRÂDE

(bk. MANCINIK)

ARRÂF

العرّاف

Olaylar arasındaki benzerlik ve ilişkileri tesbit ederek geçmiş ve daha çok gelecek hakkında tahminde bulunan kişi.

“Bir şeyi bildirmek” anlamındaki ırf veya urf kökünden türeyen arrâf, kaynaklarda biri yukarıdaki ıstılahî mânada, diğeri de “kâhin” mânasında olmak üzere iki türlü kullanılmıştır. Arrâf hakkında verilen bilgiler onun kâhinden farklı olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre arrâf, olaylar arasındaki herkesin farkedemeyeceği şekilde gizli ve karmaşık olan benzerlik ve münasebetleri doğuştan sahip olduğu bir kabiliyetle hissedebileceği gibi, kazandığı tecrübelerle de istikbale dair bazı olaylar hakkında önceden tahminlerde bulunabilir. Sıradan insanlardan farklı bir zekâ ve idrak üstünlüğüne sahip olduğu kabul edilen (İbn Haldun, s. 97) arrâf bu gücünü yöneldiği konuya teksif eder ve olaylar arasındaki bağlantıyı, mevcut olayların gelecekte doğuracağı sonuçlan, aynı sebebe bağlı olmakla beraber farkedi-lemeyecek derecede karmaşık bir mahiyet arzeden benzer hadiseleri bulmaya çalışır. Arrâfın gerek yaratılıştan sahip olduğu kabiliyet, gerekse tecrübe birikimi sayesinde geleceğe dair verdiği haberler zaman zaman doğru çıkmakla birlikte her söylediğinin gerçekleşmesi mümkün değildir. Çünkü bu haberler kesin bilgi vasıtalarının değil, bazı zan ve tahminlerin ürünüdür. Geçmişe ait olmak üzere verdiği haberler ise daha çok bu konuda soru soranın fizyolojik ve psikolojik durumundan elde ettiği bazı ipuçlarına dayanır. Arrâfın muhatabının vücut hareketlerine, tutum ve davranışlarına, ilk söylediği kelimelere dikkat ederek kaybolan eşyayı, yitik develeri bulduğu, hırsızları ve katilleri teşhis ettiği rivayet edilir. Câhiliye döneminde Araplar yeni doğan çocuklarını gelecekleri hakkında bilgi almak üzere arrâflara götürürlerdi. Daha çok panayırlarda mesleklerini icra eden arrâflar çocukların vücut yapılarına, özellikle fizyonomilerine bakarak istikballeriyle ilgili bazı tahminler yürütürlerdi. Yemâmeli Rebâh b. Kühle (رباح بن كحلة), Necicili Eblak el-Esedî, Eclah ez-Zührî, Urve b. Zeyd el-Esedî Câhiliye devrinin ünlü arrâflarındandır. İslâm döneminde de eskisi kadar olmasa bile arrâflara

rastlanır. Bunlara daha çok kayıp eşya hakkında bilgi almak üzere başvurulurdu. İlâç ve tedavi konusunda da arrâflardan faydalanılırdı.

Kur'an'da arrâftan söz edilmez. Hz. Peygamber'den arrâf hakkında iki farklı hüküm ihtiva eden rivayetler vardır. Bunların birinde arrâf adı doğrudan geçmemekte, sadece arrâfın tarifine uyan muhaddes kelimesi yer almaktadır. Geçmiş milletler içinde peygamber olmadıkları halde tahmin ve zanları gerçekleşen muhaddesûn denilen kişiler bulunduğunu ve ümmeti içinde böyleleri varsa Ömer'in bunlardan biri olması gerektiğini belirten (Müsned, VI, 55; Buhâ-rî, "Fezâ'ilü's-sahâbe", 6, "Enbiyâ'", 54; Müslim, "Fezâ'ilü's-sahâbe", 23) Hz. Peygamber'in, bu hadisteki muhaddes ile arrâfı kastettiği kabul edilmektedir (Taşköprizâde, I, 357). Bu ifadelerden, Hz. Peygamberin karinelere dayanarak gelecek hakkında tahminlerde bulunmayı tasvip ettiği anlaşılmaktadır. Kâhin veya arrâfa itibar ederek bunları tasdik edenlerin Muhammed'e indirileni inkâr etmiş sayılacaklarını, namazlarının kırk gün kabul edilmeyeceğini ve cennete giremeyeceklerini bildiren (Müsned, II, 429; III, 14; IV, 68; V, 380; Müslim, "Selâm", 125; Ebû Dâvûd, "Tıb", 21; İbn Mâce, "Taharet", 122; Tirmizî, "Taharet", 102) diğer hadislerde arrâf, kâhinle eş anlamda kullanılmış ve bunların hiçbir delile dayanmayan gaybı bilme iddiaları reddedilmiştir. Kaynaklarda Câhiliye devrindeki arrâflıkla (ırâfe) ilgili olarak nakledilen bilgiler, daha çok bu ikinci türden hadislerde kâhinle eş anlamda kullanılan arrâfa aittir. Su dolu bardağa, güneşe, billur parçasına bakarak, remil atıp seçili ve kafiyeli sözler söyleyerek gaipten haber vermeleri de bunu göstermektedir (bk. KÂHİN).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ʿarf" md.; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "ʿarrâf" md.; Lisânü'l-ʿArâb, "ʿarrâf" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "ʿarrâf" md.; Müsned, II, 429; III, 14; IV, 68; V, 380; VI, 55; Buhârî, "Fezâ'ilü's-sahâbe", 6, "Enbiyâ'", 54; Müslim, "Fezâ'ilü's-sahâbe", 23, "Selâm", 125; İbn Mâce, "Taharet", 122; Ebû Dâvûd, "Tıb", 21; Tirmizî, "Taharet", 102; Mâverdî,

Aʿlâmü'n-nübüvve, Bağdad 1319, s. 119-120; Nevevî, Şerhu Müslim (Irşâdü's-sârî içinde), Bulak 1304-1306 — Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), IX, 70, 74; İbn Haldun, Mukaddime, Kahire, ts. (Dârü'ş-Şa'b), s. 97, 99; Aynî. 'Umdetü'l-kâri, Kahire 1392/1972, XIII, 110; Keşfü'z-zunûn, II, 1131; Taşköprizâde, Miftâhu's-sa'âde, I, 357-359; Sıddık Hasan Han, Ebcedul- ʿulum, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-il-miyye), II, 454; Elmalılı. Hak Dini, VIII, 5343; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûğu'l-ereb, III, 307-313; C. Zeydan, Târih, III, 19-21; Cevad Ali, el-Mufassal, VI, 772-774; A. S. Tritton, "ʿArrâf", EI^2 (İng.), I, 659-660.

Ahmet Saim Kılavuz

ARRÂKIYYE

العرّاقيّة

Şâzeliyye tarikatının Muhammed b. Arrâk’a (ö. 933/1526) nisbet edilen bir kolu.

(bk. İBN ARRÂK, Muhammed b. Ali)

ARRÂN

ارّان

Ortaçağ’da Doğu Kafkasya’da bir bölge.

Kür ve Aras nehirleri arasında yer alan Arrân’ın kuzeyinde Şirvan ve Şekî, güneyinde İrmîniye ve Azerbaycan, güneydoğusunda ise Mugan vardır. Eski Yunan ve Romalılar devrinde Albania adı verilen bölge müslümanlar tarafından fethedildikten sonra Arrân (Errân) adını almıştır. İbn Havkal, Kür nehrinin kuzey ve güneyinde olmak üzere iki Arrân’dan (Arrâneyn) bahseder. İslâm coğrafyacıları başlangıçta kelimeye Arapça görünümü vermek için er-Rân (الران) şeklinde kaydettikleri bölgeye iki nehir arasında yer aldığı için Beyne’n-nehreyn de demişlerdir. İslâm öncesi devirde Kafkas Albaniası’nın merkezini teşkil eden Arrân aslında bütün Doğu Trans Kafkasya’yı içine alır. III. yüzyıla kadar bölgenin merkezi, Karasu’nun iki kolunun birleştiği yerde kurulmuş olan Kabele idi. VI. yüzyılda ise Sâsânî Hükümdarı I. Kubâd’ın Hunlar’a karşı tahkim ettiği Berdea şehri merkez oldu.

Bölge İslâm fetihleri sırasında, Sâsânî soyundan geldiklerini iddia eden Mihran ailesi tarafından idare edilmekteydi. Arrânşah (Arapça kaynaklarda yanlışlıkla Lîrânşah) unvanını kullanan bu ailenin VII. yüzyıldaki en meşhur simaları Varaz Grigor, oğlu Juanşîr ve Varaz Trdat idi. Hz Ömer’in hilâfetinin son zamanlarında bölgeye başlayan İslâm akınları Hz. Osman devrinde de devam etmiş ve Selmân b. Rebîa el-Bâhilî ile Habîb b. Mesleme idaresindeki İslâm orduları Arrân’ın başşehri Berdea’yı fethetmişlerdir (24/645). Berdea bu tarihten itibaren müslümanların o yöredeki en müstahkem şehri olma vasfını daima korumuştur. Arrân’ın Beylekan, Şemkür ve Kabele gibi şehirleri Derbent ve Hazarlar’ın hâkimiyetindeki topraklara yapılan akınlarda bir üs vazifesi gördü. Muâviye devrinde bölgede İslâm hâkimiyeti sağlandı. Bölge bir ara Hazarlar tarafından zaptedildiyse de Mervân b. Muhammed’in valiliği sırasında Hazarlar mağlûp edilerek tekrar İslâm hâkimiyeti altına alındı. Bu dönemde Arrân’ın sınırları Derbent ve Şemahi’den Aras kıyılarına kadar uzanıyordu.

Tiflis de Arrân'a dahildi.

Arrân'ın yönetimi fetihten sonra yıllık haraç karşılığında Mihrânîler'e mensup mahallî prenslere bırakıldı. VII. yüzyılın sonlarında bölgeye hâkim olan I. Varaz Trdat (ö. 705) Emevîler'e, Hazarlar'a ve Bizanslılar'a haraç ödüyordu ki bu durum muhtemelen II. Justinianus ile Halife Abdülmelik b. Mervân arasında 685'te yapılan bir anlaşmaya dayanıyordu. Bu anlaşma gereğince İrmîniye ve Arrân'ın haracı taraflar arasında paylaşılacaktı.

Sâsânîler'in Arrân valisi Mihrân'ın soyundan gelen son Arrân prensi (batrik, patricius) Varaz Trdat 207'de (822-23) öldürülünce Şekî'nin Ermeni valisi Sehl b. Simbat bütün Arrân'ı hâkimiyeti altına aldı. Bu dönemde bölge Bâbek el-Hürremî'nin isyanına sahne oldu.

Sehl b. Simbat Bâbek'i yakalatıp Halife Mu'tasım'a teslim etti (838) ve Abbâsîler nezdinde itibar kazandı. IX. yüzyılın ortalarında Halife Mütevekkil'in İrmîniye valisi Boğa el-Kebîr (Büyük Boğa) yöre halkını İslâm'a davet yolunda önemli faaliyetlerde bulundu, muhtelif mahallî Arrân prensleri Bağdat ve Sâmerrâ'ya gönderildi. Fakat 247'de (861-62) Abbâsîler bölgede Bagratunî hânedanından Aşût'un (Aşot) hâkimiyetini tanıdılar ve Aşût 272'de (885-86) kral unvanını aldı. Daha sonra Abbâsî hâkimiyeti giderek zayıfladı ve bölge Sâcoğulları hânedanının eline geçti. X. yüzyılda Deylemli Müsâfirîler (916-1090) Arrân'a hâkim oldular. Bu dönemde Ruslar tarafından tahrip edilen (332/943-44) başşehir Berdea önemini kaybetmeye başladı ve Erdebil-Berdea ticaret yolu üzerindeki Beylekan Arrân'ın merkezi oldu. Bir müddet sonra Tebriz'de hüküm süren Ravvâdî ailesi burada kontrolü ele geçirdi. Bölge X. yüzyılda Şeddâdîler'in (951-1075) eline geçti ve XI. yüzyılın başlarına kadar onların hâkimiyetinde kaldı. Şeddâdîler 970'ten itibaren Arrân'ın mahallî hâkimlerini sıkıştırmaya başlayınca onlar Ravvâdîler'le akrabalık kurarak durumlarını korumaya çalıştılarsa da bir süre sonra bölge tamamen Şeddâdîler'in nüfuzu altına girdi.

XI. yüzyılın ortalarında Selçuklular Doğu Kafkasya'da kontrolü ele geçirdiler. Tuğrul Bey 1054'te Azerbaycan ve Arrân'a gelerek mahallî hânedanları itaat atına aldı. Alparslan 1064'te Arrân'ı fethetti. Alanlar 1067'de Şeddâdî topraklarına girdiler, Gürcü Kralı Bağrat ile birleşerek

Arrân'ı istilâ ettiler ve her tarafı yağmaladılar. Alparslan 1067'de Arrân'a gelince Şeddâdî Emîri Ebü'l-Esvar ölmüş yerine oğlu Fazl geçmişti. Fazl sultanı karşılayıp itaat arzetti, o da Fazl'a hil'at verdi. Sultan Alparslan ikinci Kafkasya seferinden döndükten sonra Gürcü Kralı Bağrat, Şeddâdî Emîri Fazl üzerine asker sevketti. Fazl kaçtığı için ondan ümit kesen Arrân halkı yerine kardeşi Aşût b. Şâvur'u emîr seçti. Bunun üzerine Alparslan Emîr Savtegin'i tekrar bölgeye gönderdi (Eylül 1068). Sultan Melikşah 468'de (1075-76) Emîr Savtegin'i Azerbaycan ve Arrân valisi tayin etti ve bölgedeki Şeddâdî hâkimiyetine son verdi. Arrân bu tarihten itibaren yoğun bir Türkmen muhaceretine sahne oldu. Oğuzlar Arrân'ın bütün ova, dağ, nahiye ve kalelerine yerleştikten sonra Gence tam bir Türkmen şehri haline geldi. Sultan Melikşah Arrân ile Azerbaycan'ı Kutbüddin İsmâil b. Yâkutî'ye iktâ* etti. Kutbüddin İsmâil 1093'te öldürülünceye kadar melik sıfatıyla bölgeyi idare etti.

Selçuklu Sultanı Berkyaruk, Gence ve çevresini kardeşi Muhammed Tapar'a iktâ etti ve onu atabegi Kutluğ Tegin ile beraber oraya gönderdi. Ancak Muhammed Tapar bir müddet sonra atabegini öldürerek isyan etti ve bütün Arrân'a hâkim oldu. Sultan Berkyaruk ile Muhammed Tapar arasında vuku bulan üçüncü savaştan sonra yapılan anlaşmada (1102) Muhammed Tapar'a verilen yerler arasında Arrân da vardı. Muhammed Tapar hükümdar olunca (1105) Gence ve çevresini küçük oğlu Tuğrul'a iktâ etti. Sultan Muhammed Tapar'ın ölümü üzerine Sultan Sencer Arrân'ı Irak Selçukluları'na bıraktı. 1140'ta Mesud'un oğlu Melikşah'ın atabegi Çavlı Candar, Arrân ve Azerbaycan'a hâkim oldu. Sultan Mesud Atabeg İldeniz'i Arrân valisi tayin etti. Gürcü saldırılarına başarıyla karşı koyan İldeniz daha sonra bağımsızlığını ilân ederek Azerbaycan Atabegleri (İldenizliler) adıyla bir hânedan kurdu (1137-1225). İldeniz devrinde Arrân idarî açıdan Azerbaycan'a dahildi. Bölge daha sonra Hârizmşahlar ve İlhanlılar tarafından zaptedildi. Hârizmşahlar devrinde Arrân'a "Türkmen yığınağı" (Muhteşedü't-Türkmân) denilirdi. Moğollar 1221'de Beylekan'ı yağmaladılar. Bu tarihten itibaren Gence önem kazanmaya başladı ve bölgenin merkezi oldu. Arrân Ögedey zamanında Melik Sadreddin tarafından yönetildi. Hasan-ı Büzürg'ün kardeşi Eşref 1344'te Arrân ile Azerbaycan'ı nüfuz sahasına dahil etti. Timur Arrân'ı istilâ edince Beylekan'da bazı imar faaliyetlerinde bulundu ve Aras nehrinden kanallarla şehre su getirtti; bölgenin idaresini de Mirza Ömer'e verdi.

Arrân'ın güneyi bugün Karabağ adıyla Azerbaycan Sovyet Cumhuriyeti içinde otonom bir bölge oluşturmaktadır. Arrân adı ise bölgenin Moğollar devrinde tamamen Türkleşmesine paralel olarak terkedilmiş olup artık kullanılmamaktadır. Bölgenin söz konusu devirden sonraki tarihi Azerbaycan'ın tarihiyle iç içedir.

Arrân hakkında birkaç müstakil eser kaleme alınmıştır. Bunlardan biri Berdeî'nin Târîh-i Arrân'ı, diğeri de Mes'ûd b. Nâmdâr'ın Büyük Selçuklu Sultanı Berkyaruk zamanında (1092-1104) yazdığı Münşeât-ı Arrân'dır. Arrân'ın eski merkezi Berdea'nın harabeleri bugün Berde köyü yakınlarındadır. Şair Genceli Nizâmî'nin mezarı buradadır. Sultan Sencer'in veziri Ahmed-i Kâşî, Arrân'da bir dârüşşifa ve medrese yaptırmıştır. İslâm coğrafyacıları Berdea, Beylekan, Gence ve Şemkür'deki (Mütevekkiliye) ziraî ve ticarî faaliyetler hakkında bilgi verir ve Arrân'ın en güzel İslâm ülkelerinden biri olduğunu söylerler (ayrıca bk. AZERBAYCAN, GENCE, KARABAĞ).

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûhu'l-büldân (trc. Mustafa Fayda), İstanbul 1987, s. 278, 279, 284, 290-291, 294-297, 300-301; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 122, 174; İbnü'l-Fakıh, Kitâbü'l-Büldân (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1967, s. 286-288, 291-293, 296; Râvendî, Râhatü's-sudûr (trc. Ahmed Ateş), Ankara 1957-60, I, 227, 228, 232, 233; II, 274, 312, 333; Cüveynî, Târîh-i Cihân-güşây (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1988, II, 126, 134, 194, 207, 209, 212; III, 3, 4, 8, 129, 143, 144; Kazvînî, Âsârü'l-bilâd, Beyrut 1969, s. 284, 412, 495, 507, 513, 522-523; Reşîdüddin, Câmiʿu't-tevârîẖ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, s. 126-128, 130, 163; Hudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), s. 67, 77, 142, 156; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, İstanbul 1286, II, 506, vd.; B. Spuler, İran Moğolları (trc. Cemal Köprülü), Ankara 1957, s. 40, 60, 152, 309, 336, 351, 363, 364, 367, 372, 385, 386; G. Le Strange, The Lands of Eastern Caliphate, London 1966, s. 176-179; W.

Madelung, “The Minor Dynasties of Northern Iran”, CHIr., IV, 226, 227, 239, 241, 243, 248; Ghulam Rabbani Aziz, A Short History of the Khwarazmshahs, Karachi 1978, s. 68, 92, 162, 169-170; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 109-110, 114-116, 156; a.mlf., “Ildenzids”, EI^2 (İng.), III, 1110-1113; a.mlf., “Arrān”, EIr., II, 520-522; M. Altay Köymen, Alp Arslan ve Zamanı, Ankara 1983, I, 36-37; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1984, s. 111, 203, 205; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1984, s. 38, 42, 165, 216, 429; a.mlf., “Bâbek”, İA, II, 172; Erdoğan Merçil, “Emir Savtegin”, TED, VI, 1975, s. 67-69; A. Zeki Velidi Togan, “Arrân”, İA, I, 596-598; a.mlf., “Azerbaycan”, a.e., II, 91-118; Mirza Bala, “Gence”, a.e., IV, 762-766; a.mlf., “Ildeniz”, EI^2 (İng.), III, 1110; Faruk Sümer, “Mes’ûd”, İA, VIII, 135-140; E. Denison Ross, “Şeddâd”, a.e., XI, 381-382; R. N. Frye, “Arran”, EI^2 (İng.), I, 660-661.

Abdülkerim Özaydın

ARS ISLAMICA

Amerika Birleşik Devletleri'nde yayımlanan İslâm sanatları dergisi.

Âzerî Türkleri'nden Mehmet Ağaoğlu tarafından Ann Arbor Michigan Üniversitesi Güzel Sanatlar Bölümü İslâm Sanatı Semineri ile Detroit'te Sanat Enstitüsü'nün müşterek yayın organı olarak 1934 yılında yayımına başlandı. Her sayısı büyük boyda 130 sayfalık cüzler halinde ve oldukça temiz bir şekilde basılan dergi yılda iki cüz olmak üzere tasarlanmıştı. Her yıl bir cildi çıkan dergi 1944-1945 yıllarında bir duraklamadan sonra 1946 ve 1948 yıllarında iki cilt bir arada olmak üzere 1951'de basılan XVI. cilde kadar devam etti. Bu ciltte yayını durdurulduysa da kısa bir süre sonra 1952'de Ars Orientalis adı altında yeniden çıkmaya başladı. İlk dört cildi Mehmet Ağaoğlu'nun idaresinde basılmış olan derginin yönetimi 1938'den sonra R. Ettinghausen tarafından yürütülmüştür.

İlk sayıdan itibaren Ars Islamica'nın içinde J. Strzygowski, F. Sarre, M. Dimand, D. Talbot Rice, C. J. Lamm, A. U. Pope, G. Wiet, K. Erdmann, A. Gabriel, A. K. Coomaraswamy, R. Riefstahl, A. Sakısian, E. Kühnel, E. Diez, A. Godard, C. Cahen, J. Sauvaget, B. Gray, L. Mayer, H. Buchthal, R. Ettinghausen, E. Herzfeld, A. Lane, T. Öz ve daha birçok ünlü İslâm sanatları uzmanı tarafından kaleme alınmış makaleler, küçük notlar, kitap tahlil ve tanıtmaları ile haberler yer almaktadır. Son cildinde R. Ettinghausen'in yazdığı bir önsözde, derginin harcamalarını karşılayamadığı ve bunun için Washington'da Freer Gallery of Art ile Smithsonian Enstitüsü'nün yayın işini üstlenerek Ars Orientalis adıyla yeni bir dizi halinde devam etmesini kararlaştırdıkları bildirilmiştir. Ars Islamica'nın kütüphanelere girmiş olan on altı cildi, zengin ve dolgun araştırma makaleleriyle İslâm sanatlarının çeşitli dallarındaki eserlerin tanınmasında büyük hizmet görmüştür (derginin içinde yer alan yazıların toplu listesi için bk. "Index to Ars Islamica", AI, XV-XVI (1951), s. 307-328).

Semavi Eyice

ARS ORIENTALIS

Doğu sanatları hakkında Amerika Birleşik Devletleri'nde yayımlanan yıllık dergi.

1934'te Mehmet Ağaoğlu'nun kurduğu Ars Islamica* adlı derginin 1951'de yayınına son vermesi üzerine, bir dereceye kadar onun yerini tutmak üzere yayımına başlanmıştır. Washington'da Freer Gallery of Art ile Smithsonian Enstitüsü Güzel Sanatlar Bölümü'nün (Fine Arts Department) beraberce çıkardıkları bu derginin ilk ciltlerinde Yakındoğu sanatları ile ilgili editörlüğü R. Ettinghausen, Uzakdoğu sanatları editörlüğünü ise M. Loehr üstlenmiştir. Yayın kurulu ise 1954'ten bu yana değişen pek çok ismi ihtiva etmektedir. Son ciltlerde yayın işleri sorumlusu olarak Oleg Grabar görülmektedir.

Ars Orientalis'in ilk cildi 1954'te yayımlanmış, 1984'te ise XIV. cildi basılmıştır. Bu on dört cilt bir-üç yıl aralıklarla, değişik hacimde, fakat daima çok temiz baskılı ve ciltli olarak çıkarılmıştır. İçinde İslâm, Türk ve Arap âlemine dair yazıların yanında Asya ve Uzakdoğu sanatlarına dair makalelere de yer verilmiştir. M. Loehr'e armağan olarak düzenlenen X. ciltte ise yalnız Çin sanatı ile ilgili yazılar bulunmaktadır. Oldukça hacimli olan II. cilt (1957), Freer galerisinin kurucusu Charles Lang Freer için 100. yıldönümü armağanı olarak hazırlanmış, V. cilt (1963) ise A. G. Wenley'e armağan olarak basılmıştır. Ars Orientalis'te D. S. Rice, B. Gray, M. Loehr, R. Ettinghausen, B. W. Robinson, H. Stern, M. Van Berchem, R. Ghirsman, E. Kühnel, K. Otto-Dom, H. Terrasse, C. J. Lamm, E. Wellecz, F. Rosenthal, G. Martiny, J. Schacht, M. Cheham, E. Grube, H. Goetz, L. Golvin, J. Carswell, W. Denny ve daha birçok Türk, İslâm, Yakın ve Uzakdoğu sanatları uzmanı tarafından yazılmış, pek çoğu hiç bilinmeyen konulara dair makaleler yer almaktadır. Türkler'den ise Kamer Ağaoğlu, Oktay Aslanapa, Nurhan Atasoy, Ahmet Ateş, Esin Atıl, Emel Esin, Güner İnal, Doğan Kuban ve S. Kemal Yetkin'in imzaları görülmektedir.

Semavi Eyice

ARSAL, Sadri Maksudi

(ö. 1880-1957)

Kazan Türkleri arasında yetişen tanınmış siyaset ve ilim adamı.

Rusya'da Kazan civarında Taşsu köyünde doğdu. Köyün imamı Nizâmeddin Maksudi'nin oğludur. İlk tahsiline Kazan'da Allâmiye Medresesi'nde başladı. Burada Arapça ve dinî ilimleri öğrendi. 1895'te Kırım'a giderek ağabeyi Ahmed Hâdi Maksudi'nin öğretmenlik yaptığı Bahçesaray Zincirli Medresesi'nde Rusça öğrendi. Orada Gaspıralı İsmâil Bey'le tanıştı, daha sonra Rus Öğretmen Okulu'na kaydoldu (1897). Bu okulda Ayaz İshâkî ile yakın arkadaşlık kurdu. Öğretmen okulundan mezun olduktan sonra yüksek tahsil için Paris'e gitti. Hukuk Fakültesi'ne yazıldı; burada Yusuf Akçura ve Yahya Kemal'le tanıştı. 1906 yılında bu okulu bitirdi. Paris'te Hukuk Fakültesi'ne devam ederken Edebiyat Fakültesi, Collège de France gibi yerlerde tarih ve sosyoloji dersleriyle bazı konferansları takip etti. Paris'ten Rusya'ya döndüğü sıralarda ilk ihtilâl yapılmış (1905), Rus çarı meşrutî bir idare kurmaya mecbur kalmıştı. İlk defa toplanan duma (parlamento) kısa bir süre sonra dağıldığından, Sadri Maksudi Kazan'dan temsilcisi olarak bulunduğu ikinci ve üçüncü dumalarda müslüman milletvekillerinin tabii lideri durumuna geçti. Bu görevi sırasında faal bir şekilde çalışarak Rusya Türkleri'nin çeşitli meselelerini meclis kürsüsünde dile getirdi.

Sadri Maksudi'nin dumalardaki faaliyetleri bilhassa Ruslaştırma aleyhinde ve millî kültürün korunması yönündeydi. Zira Türk-Rus kültür mücadelesinin temelini, çeşitli yollara başvurularak Türkler'e ana dillerini unutturmak ve onları mümkün olduğu kadar süratle Ruslaştırmak teşkil etmekte idi. Rus siyasî cereyanlarından tamamıyla haberdar olan Arsal, mücadele metodunu buna göre ayarlayarak hareket etmek gibi bir kabiliyete sahip olduğundan başarılı olmuştur.

1917 Rus İhtilâli'nden sonra Kazan yöresinde kurulan muhtar Türk devletinde hem Millet Meclisi başkanı, hem Millî İdare başkanı seçildi.

Böylece İdil-Ural Devleti'nin ilk cumhurbaşkanı oldu. Bolşevizm'in Rusya'daki hâkimiyeti üzerine Finlandiya'ya geçip oradan Paris'e gitti. Sorbonne'a bağlı bir enstitüde akademik faaliyetlerine devam etti. I. Dünya Savaşı sonundaki ortamda her fırsatta Türkler'in haklarının korunmasına çalıştı. Sorbonne Üniversitesi'ne bağlı Slav Kavimleri Araştırma Enstitüsü'nün serbest dersleri olarak Türk-Tatar kavimleriyle Orta Asya tarihi okuttu. Bu dersler yanında Journal Asiatique'te bazı yazılar yazdı ve ilmî faaliyetlerde bulundu. Bir süre sonra Maarif Vekili Hamdullah Suphi (Tanrıöver) tarafından Türkiye'ye davet edildi (1925). Önce Telif ve Tercüme Heyeti üyeliğine, sonra yeni açılan Ankara Adliye Hukuk Mektebi'ne profesör tayin edildi. Aynı zamanda Türk Ocakları Hars Heyeti üyesi idi. Adliye Hukuk Mektebi daha sonra Hukuk Fakültesi olunca uzun yıllar burada umumi hukuk tarihi, Türk hukuk tarihi ve hukuk felsefesi dersleri okuttu. Türk Ocakları'nın 1930 yılı kurultayında yalnız tarihle uğraşacak bir tarih encümeni veya tarih akademisi kurulması gereği hakkındaki bir konuşması üzerine, Afet İnan'ın bu görüşü desteklemesiyle bugünkü Türk Tarih Kurumu'nun temeli atılmış oldu.

1930-1934'te Şebinkarahisar, 1934-1938'de Giresun milletvekilliği yaptı. 1939'da İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi tarih profesörlüğüne, 1941'de Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi hukuk tarihi ve felsefesi profesörlüğüne, 1944'te de Ankara'dan naklen İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi hukuk tarihi ve felsefesi ordinaryüs profesörlüğüne getirildi. 1950'de Demokrat Parti'den Ankara milletvekili seçildi. 1954'ten sonra kendini tekrar ilmî çalışmalara verdi. 20 Şubat 1957'de İstanbul'da öldü.

Sadri Maksudi, hayatının bir kısmını Rusya'da oradaki Türkler'in millî meselelerini halletmek için siyasetle geçirdiği halde, aynı zamanda milletlerarası ilim âlemi ile de münasebetlerini sürdürmüş ve adını daha çok tarih sahasında duyurmuştur. Tarihe karşı yakın ilgisi Paris'teki öğrencilik yıllarında başlarsa da kendini tamamen bu sahadaki araştırmalara vermesi 1920'den sonradır. Bir hukuk profesörü olmasına rağmen Türk tarihi üzerindeki bilgisi ve araştırmaları bu sahanın mütehassısları kadar derindir. Türk tarihinin muharebeler tarihi olarak değil sosyolojik açıdan incelenmesi gerektiğini savunmuştur.

Eserleri. 1. Türk Dili İçin (İstanbul 1930). Bu eserde Türk dili hakkındaki

görüşlerini ortaya koyan Arsal'a göre Osmanlı devrinden kalma yazı dili düzeltilerek yabancı kelimelerden ayıklanmalı, öz türkçe kelime köklerinden yeni bir edebî-ilmî dil meydana getirilmelidir. Eserde birçok Türk kavmi yanında çeşitli milletlerin edebî ve millî dillerinin nasıl oluştuğu hususu üzerinde de durulmuş, divan edebiyatı Osmanlı devrinin "en feci bir âbidesi" olarak gösterilmiştir. Latin harflerinin kabulü ile Türk ırkı için imlâ ve yazı meselesinin hallolduğunu da savunan yazar, ayrıca divan edebiyatının okullarda okutulmasının zararlı olduğunu söyleyerek altı asırlık büyük bir kültür mirasını inkâr etmek suretiyle küçümsenemeyecek bir hataya düşmüştür. Türk Dili İçin, dil inkılâbının başlangıcındaki çalışmalara önemli ölçüde yol göstermiş, eserdeki görüşler uzun yıllar Türk Dil Kurumu tarafından savunulmuş ve uygulama alanına konulmuştur. Ancak eserin yazılışından yıllar sonra, Türk Dil Kurumu'nun türettiği bazı kelimelere karşı çıkan Arsal Türk dilinin ilmî yollarla özleştirilmesini savunmuş, dil reformunun sonradan aldığı istikameti tasvip etmemiştir (bk. İnalcık, s. 51). 2. Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları (İstanbul 1955). Hayatının son yıllarına doğru yayımladığı bu eserde millet ve milliyet hakkındaki fikirleriyle bugünkü medenî milletlerde milliyetçiliğin dayandığı esasları ortaya koymuştur. 3. Maişet (Kazan 1898). O zamanki Kazan Türkleri'nin meselelerini kendi ıstıraplarıyla birlikte işlediği bir romandır.

Diğer eserleri de şunlardır: İngiltere'ye Seyahat (Kazan 1912), Orta Asya Türk Devletleri (Ankara 1934), İngiliz Âmme Hukukunun İnkişaf Safhaları (İstanbul 1940), Hukuk Tarihi Dersleri (Ankara 1941), Umumî Hukuk Tarihi (Ankara 1942), Hukuk Felsefesi Tarihi (İstanbul 1946), Türk Tarihi ve Hukuk (İstanbul 1947).

Bunlardan başka çeşitli ilmî dergilerde yayımlanmış makaleleri de bulunan Arsal'ın bir de Selçuklu ve Osmanlı Devletleri Hukuk Tarihi adlı yayımlanmamış bir eseri vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah Battal Taymas, Kazanlı Türk Meşhurlarından İki Maksudîler, İstanbul 1959; Yrjö Roevuori, Maksudi ve Türk-Fin Münasebetleri (trc. Aydın Yeğen), Ankara 1965; Halil İnalcık, “Sadri Maksudi Arsal”, TK, sy. 5 (Mart 1963), s. 49-52; TK (Sadri Maksudi Arsal özel sayısı), sy. 53 (Mart 1967), s. 1-49; Zeki Velidi Togan, Hatıralar, İstanbul 1969, tür. yer.; “Arsal, Sadri Maksudi”, TDEA, I, 161.

Turgut Akpınar

ARSEVEN, Celâl Esat

(ö. 1875-1971)

Türk sanat tarihinin öncü araştırmacılarından, ansiklopedi yazarı ve ressam.

Ekim 1875'te İstanbul Beşiktaş'ta dünyaya geldi. Babası Sadrazam Ahmed Esad Paşa, annesi Fatma Sûzidil Hanım'dır. Doğumundan kısa bir süre sonra babası vefat ettiğinden amcası Kâzım Paşa tarafından yetiştirildi. İlk öğrenimine Beşiktaş'ta Taşmektep'te başladı, ardından Hamidiye Mektebi'ne geçti. Galata Sarayı Mektebi Sultânîsi'nde bir yıl okuduktan sonra Beşiktaş Askerî Rüşdiyesi'ne, 1889'da Mektebi Mülkiyye'ye girdi. Resim yapmaya meraklı olduğu için bu yıllarda Sanâyi-i Nefîse Mektebi'ne de devam etti. Fakat amcasının ısrarı ve padişahın iradesiyle 1891'de Mektebi Harbiyye'nin "zâdegân" sınıfına yazıldı. Subay çıktıktan sonra hünkâr yaveri olarak görevlendirildiğinden rahatça resimle uğraşmak imkânını elde etti; bu arada resim tekniğiyle ilgili bir dizi küçük kitap yayımladı. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra istifa ederek askerlikten ayrıldı ve Paris'e gitti. Bu yıllarda arkadaşı Salâh Cimcoz ile birlikte Kalem adında bir dergi çıkardı; çeşitli yazılarla birlikte İstanbul tarihi ve eski eserlerine dair büyük bir de kitap kaleme aldı. 1912'de Galata Tahrîr-i Musakkafât Reisliği'nde (binaları kayıt dairesi) görev aldı. Bir yıl sonra Şehremâneti Umûr-ı Fenniyye ve İstatistik müdür muavini oldu. Fakat Şehremini Operatör Cemil Paşa (Topuzlu) ve Fen Heyeti başkanı M. Auric ile arasında anlaşmazlık çıkınca bu görevden ayrılarak Kadıköy Belediyesi müdürlüğüne tayin edildi.

I. Dünya Savaşı yıllarında belediyecilikle ilgili bazı kitaplar yayımladı. 1917'de İstanbul Âsâr-ı Atîka Müzesi'nde kurulan Muhâfaza-i Âbidât Encümeni'nin sekiz üyesinden biri olarak seçildi ve burada uzun yıllar çalıştı. 1920'de Sanâyi-i Nefîse Mektebi'ne hoca oldu, aralıklarla 1941'e kadar süren bu görevinde önce belediyecilik ve şehircilik, sonraları da mimarlık tarihi ve şehircilik derslerini okuttu. 1923'ten sonra kısa sürelerle Dârülbedâyi müdürlüğü ile İstanbul Ticaret Odası Neşriyat müdürlüğü gibi görevlerde de bulundu. Ayrıca Ankara'nın imar planını hazırlamak üzere

davet edilen Alman şehircilik uzmanı Prof. H. Jansen'in yanında Ankara şehri sınaî müşaviri olarak çalıştı. İki yıl kadar süren bu görevden sonra yeniden akademiye döndü. 1933'ten 1937'ye kadar Kadıköy Halkevi'nin başkanlığını yaptı, 1942'de VII. dönem İstanbul, 1946'da VIII. dönem Giresun milletvekili olarak Büyük Millet Meclisi'nde bulundu. 1951'de Gayri Menkul Eski Eserler ve Anıtlar Yüksek Kurulu üyesi oldu. 5 Kasım 1951'den 15 Kasım 1953'e kadar başkanlık yaptığı bu kuruldan 1958 yılı başlarında istifa ederek ayrıldı. 13 Kasım 1971'de vefat etti ve Sahrâ-yı Cedîd Mezarlığı'na defnedildi.

Celâl Esat müzik de dahil olmak üzere güzel sanatların çeşitli dalları ile uğraşmış, değişik müzik aletlerini çaldığı gibi birkaç edebî türde eserler de vermiştir. Bunların arasında sahne için yazılmış çok sayıda oyun da vardır. İdareci, şehirci, tiyatro ve senaryo yazarı, rejisör, ressam, arkeolog, sanat tarihçisi, öğretim üyesi, sözlükçü, ansiklopedici olan, ayrıca sanat ve belediyecilik konularında da yazıları bulunan Celâl Esat'ın bu değişik dalların hepsinde basılmış eserleri vardır. Ancak bütün bu faaliyetler içinde onun adını yaşatacak başlıca üç çalışma sahasından biri İstanbul tarihi ve eski eserlerine dairdir. İkincisi sanat tarihi sözlükleri ve büyük bir sanat ansiklopedisi, üçüncüsü ise Türk sanat tarihidir.

İstanbul tarihi ve eski eserlerine dair eserini ilk defa 1908'de Fransızca olarak ilim âlemine sunmuş, bu kitaptan daha iyi faydalanılmasını sağlamak için yine Fransızca açıklamalı, İstanbul'un Bizans ve Türk devri eserlerinin yerlerini gösteren bir de arkeolojik şehir planı neşretmiştir. Bu kitabın bir kısmının Türkçe'sini 1912'de Eski İstanbul adıyla bastırdığı gibi 1913'te de biri Galata tarihi ve eski eserlerine, diğeri de Kadıköy'e dair iki küçük eser yayımlamıştır. Sanat terimleriyle ilgili olarak birçok küçük kitap çıkardıktan sonra büyük bir sanat ansiklopedisi hazırlamaya girişen Celâl Esat, 1943'te bastırmaya başladığı bu beş ciltlik eserini 1952'de tamamlayabilmiştir. İçinde bütün sanat terimlerinin karşılık ve açıklamalarının verilmesine çalışılan, ayrıca çeşitli sanat devirleri, üslûpları ve teknikleri hakkında geniş bilgiler de bulunan bu ansiklopedinin tek kişi tarafından hazırlanması gerçekten büyük bir başarıdır.

Daha 1909'da İstanbul hakkındaki kitabında Bizans dönemi İstanbul'unun karşısında Türk İstanbul'un varlığını vurgulayan C. Esat, ardından başlı

başına Türk sanat tarihini işlemeye yönelerek 1928'de Türk Sanatı adlı eserini vermişti. Bu eseri sonraları büyük ölçüde genişletip Fransızca olarak L'Art turc başlığı ile ve bol resimlerle süslü, güzel baskılı büyük bir cilt halinde yayımlamış, bunu Türk tezyinî sanatlarına dair Türkçe ve Fransızca yine büyük eserleri takip etmiştir. Bu eserinin önsözünde, gayesinin Arap ve İran'dan ayrı bağımsız Türk sanatını ortaya koymak olduğuna dikkat çekerek çalışmasının daha derin araştırmalara yol açabileceğine işaret ediyordu. Hayatının son yıllarında Türk sanatı hakkındaki bu sentez denemesini yeniden ele alarak iki büyük cilt halinde Türk Sanatı adıyla yayımladı. Burada Türk sanat tarihi hakkında bilinenleri bir araya getirmeye çalışmışsa da artık bu günlerde her gün yeni bilgilerle zenginleşen Türk sanat tarihinin yeni keşifleri de içine alan tam bir sentezini yapacak güçte değildi. Fakat her şeye rağmen o Türk sanat tarihi ilim dalının kurucusu olmak şerefine erişmiştir.

Eserleri. Piyes ve Roman: Sevda Çağı (İstanbul 1319); Büyük Yarın (İstanbul 1341); Bay Turgan (İstanbul 1937). Belediyecilik: Belediyelerde Evrakın Kayıt ve Tasnifi Nasıl Olmalıdır? (İstanbul 1331); Belediyelerde İnşaatın Emaneten İdaresi (İstanbul 1331); Belediyeler ve Teşkilâtı (İstanbul 1332). Kütüphanecilik: Notlar ve Kütüphanelere Dâir Usûl-i Tasnif (İstanbul 1340 r./1342). Sanat Tekniği: Resim Dersleri (İstanbul 1313); Ressam ve Mimarlara Mahsus Menâzır (İstanbul 1316); Fotoğrafya (İstanbul 1316); Ressamlara Rehber (İstanbul 1318); Renkler, Renkli Resimler ve Yağlıboya (İstanbul 1319); Yapı Malzemesi (İstanbul 1323). Genel Sanat Tarihi ve Modern Sanat: Mimarî Tarihi (I. cilt, Kurûn-ı Kadîme, İstanbul 1928); Yeni Mimarî (İstanbul 1931). Şehircilik: Şehir Mimarîsi (Camillo Sitte'den tercüme, İstanbul 1926); Şehircilik (Urbanizm, İstanbul 1937). İstanbul İncelemeleri: Constantinople, De Byzance à Stamboul (Paris 1909; eser Rusça'ya da tercüme edilmiştir [Moskova 1919]); Eski İstanbul Âbidat ve Mebânisi, Şehrin Tesisinden Osmanlı Fethine Kadar (İstanbul 1328, 1989); Eski Galata ve Binaları (İstanbul 1329, 1989); Kadıköy Hakkında Tedkîkat-ı Belediyye (İstanbul 1329); Plan Archéologique de Constantinople, Byzance et Stamboul (baskı yeri ve yılı yok). Türk Sanatı Tarihi: Türk Sanatı (İstanbul 1928); Türklerde Mimarî (Ankara 1932); Türklerde Mimarî-Eti ve Selçuk Mimarîleri (İstanbul 1934); L'Art turc, depuis son origine jusqu'à nos jours (İstanbul 1939); Les Arts décoratifs turcs (İstanbul, ts.); Türk Sanatı, Menşeinden Bugüne Kadar

Mimarî, Heykel, Resim, Süsleme ve Tezyînî Sanatlar (I-II, İstanbul, ts.); Türk Sanatı (yazarın Fransızca olarak 1939'da basılan eserinin Türkçe aslıdır, İstanbul 1970). Sanat Sözlük ve Ansiklopedisi: Istılâhât-ı Mi'mâriyye (İstanbul 1324); Istılâhât-ı Mi'mâriyye (İstanbul 1328); Istılâhât-ı İlmiyye Encümeni Tarafından Sanâyi-i Nefîsede Mevcut Kelimât ve Ta'bîrât İçin Vaz ve Tedvîni Tensib Olunan Istılâhât Mecmuası (İstanbul 1330); Fransızca'dan Türkçe'ye ve Türkçe'den Fransızca'ya Sanat Kāmusu (İstanbul 1340, ikinci kısım 1341); Fransızca'dan Türkçe'ye Sanat Lugatı (Ankara 1944); Sanat Ansiklopedisi (I-V, İstanbul 1943-1952). Mûsiki Tarihi: Türk Mûsikisi ve Yeniçeri Mehter Muzikası Hakkında Mütâlaât (İstanbul 1327); Büyük Halk Bestecisi Muhlis Sabahaddin, Hayatı, Eserleri, Musikimizdeki Yeri (İstanbul 1947). Hâtırat: Seyyar Sergi ile Seyahat İntibaları (İstanbul 1928); "Türk Resim Sanatında Yetmiş Yıllık Hayatım" (4 Mart 1955'ten itibaren Yeni İstanbul gazetesinde tefrika edilmiştir); "Yıldız Sarayı'ndan Mütareke'ye Kadar Celâl Esad Arseven'in Hatıraları" (17 Ocak 1960'tan itibaren Dünya gazetesinde otuz bir tefrika). Bunların dışında tam adları tesbit edilemeyen bazı basılmış kitapları ve basılmamış eserleriyle günlük gazete ve dergilerde çıkmış pek çok yazısı vardır.

BİBLİYOGRAFYA

İren [Celâl Esad Arseven], Eski Galata ve Binaları, İstanbul 1989, Önsöz, s. 9-18; Doğan Kuban, "Celâl Esad Arseven ve Türk Sanatı Kavramı", Mimarlık, sy. 72, İstanbul 1969, s. 18-20; Bülent Özer, "Celâl Esad Arseven", a.e., s. 21-24; Edibe Dolu [Kırdar], "Harika İhtiyar Öldü", Hayat, sy. 49, İstanbul 1971, s. 27-30; Semavi Eyice, "Celâl Esad Arseven", Ön Asya Dergisi, VII/75, Ankara 1971, s. 4-5, 11; a.mlf., "Nekroloji: Celâl Esad Arseven (1875-1971)", TTK Belleten, XXXVI/142 (1972), s. 173-202, ayrıca XIII levhada 18 resim; Behçet Ünsal, "Celâl Esat Hoca", Arkitekt, sy. 345, İstanbul 1972, s. 33-35; Nejat Diyarbekirli, "Türk Sanatının Büyük Kaybı, Celâl Esad Arseven", TK, sy. 113 (1972), s. 303-314; R. Ekrem Koçu, "Arseven, Celâl Esad", İst.A, II, 1056-1057.

Semavi Eyice

ARSLAN ARGUN

(ö. 490/1097)

Sultan Alparslan’ın oğlu.

Bazı kaynaklarda Alparslan’ın 458’de (1066) büyük dedesi Selçuk’un Seyhun kıyısındaki Cend şehrinde bulunan mezarını ziyaret edip Hârizm’e dönünce bu ülkenin beyliğini oğullarından Arslan Argun’a verdiği zikrediliyorsa da (Ahbârü’d-devleti’s-Selcûkıyye, s. 40; İbnü’l-Esîr, X, 50; ikinci eserde yanlışlıkla kardeşi denilmektedir, aslında iki müellif de aynı kaynağa dayanmışlardır) bu haberin doğruluğu bazı sebeplerden dolayı şüpheli görünmektedir. Önce, Hârizm’in Arslan Argun’a verildiğine dair bilgiler diğer kaynaklarca teyit edilmemektedir. İkinci olarak, Arslan Argun’un 490 (1097) yılında yirmi altı yaşında öldürüldüğü bildirilmektedir. Üçüncü olarak da eğer Arslan Argun yetişkin yaşta bir şehzade olsaydı Melikşah devrinde, kardeşleri Tekiş ve Tutuş gibi, önemli bir bölgenin meliki olarak adının kaynaklarda geçmesi beklenirdi. Halbuki onun Melikşah devrinde Hemedan-Sâve taraflarında 7000 altın gibi mütevazi bir gelir getiren dirliğe sahip olduğu bilinmektedir. Bu sebeple Alparslan’ın Hârizm’in beyliğini verdiği bildirilen oğlu, büyük bir ihtimalle Arslan Argun değil en büyük oğlu Ayaz’dır. Çünkü 1066 yılındaki bu seferde Ayaz babasına refakat etmişti.

Melikşah 1092 yılında Bağdat’a geldiğinde yanında kardeşi Arslan Argun da bulunuyordu. Melikşah’ın bir süre sonra orada ölümü üzerine Arslan Argun yedi memlük*ü ile birlikte Bağdat’tan Hemedan’a gitti. Sultan’ın ölümü geniş imparatorluğun her tarafında dış ve iç düşmanlarla muhteris insanları harekete geçirmişti. Bunların bir kısmı da Arslan Argun’u Selçuklu tahtını ele geçirmeye teşvik etti. O da bu teşviklere kapılıp onlarla birlikte Horasan’a gittiyse de Nîşâbur’a giremedi. Fakat Merv Valisi (Şahne) Kudan (?) şehrin kapılarını ona açtı. Böylece Merv’e hâkim olan Arslan Argun’un etrafına çok sayıda asker toplandı. Arslan Argun bu askerle Belh’i Nizâmülmülk’ün oğlu Fahrülmülk’ün elinden aldı. Tirmiz ve Nîşâbur şehirleriyle birlikte hemen hemen bütün Horasan’ı ele geçirdikten

sonra Berkyaruk'a ve veziri Müeyyedülmülk'e mektup yazıp Nîşâbur müstesna olmak üzere dedesi Çağrı Bey'in ülkesinin kendisine verilmesini istedi, buna karşılık onu metbû tanıyıp her yıl vergi ödeyeceğini bildirdi. Berkyaruk, kardeşi Mahmud ve amcası Tutuş ile mücadele halinde olduğundan Arslan Argun'a cevap vermedi ve böylece onun isteğini kabul etmiş gibi göründü. Fakat bir süre sonra durumu düzelince Arslan Argun'un üzerine diğer amcası Böri Bars'ı gönderdi. Böri Bars'ın emrinde Yâẖız (Yağız ?) oğlu Mesud, Altuntaş gibi değerli emîrler bulunuyordu. Bunlardan Emîr Mesud'un babası Yâhız, Çağrı Bey'in askerinin başkumandanı olduğundan Türkmen asıllı Mesud'un sultanlar katında büyük bir itibarı vardı. Yapılan savaşta Böri Bars, adı geçen emîrlerin dirayeti sayesinde galip geldi. Arslan Argun Belh'e çekildi. Böri Bars da kışı Herat'ta geçirmeye başladı. Ancak Emîr Altuntaş, herhalde duyduğu kıskançlıktan dolayı, kendisini ziyarete gelen Emîr Mesud ile oğlunu öldürdü. Bu, Böri Bars'ın da felâkete uğramasına sebep oldu. Zira Mesud tecrübeli ve muktedir bir kumandan olup ayrıca Türkmenler üzerinde de nüfuz sahibi idi. Belh'e çekilmiş olan Arslan Argun çoğu Türkmenler'den olmak üzere yeni bir ordu toplamaya muvaffak olmuştu. Böri Bars Herat'ta oturmakta iken Merv üzerine yürüyen Arslan Argun şehri zaptedip halkın çoğunu öldürmüş ve surlarını da yıkmıştı. Bunu haber alan Böri Bars harekete geçti ise de Merv yakınlarında yenildi ve kaçarken yakalandı (1095). Böri Bars'ın savaşı kaybetmesinde Emîr Mesud'un Altuntaş tarafından öldürülmesi pek mühim bir âmil teşkil etmişti. Arslan Argun kardeşi Böri Bars'ı bir süre Tirmiz Kalesi'nde hapsettikten sonra öldürttü. Merv'i merkez edinen Arslan Argun Horasan'ın diğer şehirlerini de yeniden idaresi altına aldı ve böylece Horasan'a hâkim oldu. Fakat tam bu sırada beklenmedik bir hadise cereyan etti ve Arslan Argun Merv'deki sarayında genç bir kölesi tarafından hançerlenerek öldürüldü (17 Safer 490/3 Şubat 1097). Köle bir soru üzerine efendisini insanları onun zulmünden kurtarmak için öldürdüğünü söylemiştir. Bununla beraber kendisine karşı sertçe davranışlarından veya başka şahsî bir sebepten dolayı onu öldürdüğü şüphesizdir. Kaynaklarda tam bir ittifakla Arslan Argun'un gerçekten sert mizaçlı, acımasız ve gaddar bir melik olduğu ifade edilir. Nitekim Böri Bars'ın veziri İmâdülmülk Ebü'l-Kasım b. Nizâmülmülk'ü, 300.000 altınını aldıktan sonra öldürttüğü gibi Merv, Şehristan, Sebzevâr ve diğer yerlerin surlarını, Serahs'ın kalesini ve Nîşâbur'un hisarını da halkın kendisine muhalefet etmelerini önlemek için yıktırmıştır.

Arslan Argun’un öldürülmesi üzerine adamları yedi yaşındaki oğlunu (Alp Argun veya Key Argun) yerine geçirdiler. Fakat Berkyaruk’un aynı yıl Horasan’a gelmesi üzerine Arslan Argun’un oğlu ve askerleri Tohâristan’a çekilip sultandan affedilmelerini istediler; isteklerinin kabul edilmesi üzerine Arslan Argun’un oğlu 15.000 atlı ile Berkyaruk’un huzuruna geldi. Gerçekten genç olduğu kadar merhametli ve iyi kalpli bir hükümdar olan Berkyaruk, Arslan Argun’un oğluna şefkatle muamele etti; babasının Hemedan ve Sâve taraflarındaki eski dirliğini ona verdi. Sultanın annesi Zübeyde Hatun çocuğun terbiyesini üzerine aldı. Şehzadenin yanındaki askerler de Berkyaruk’un buyruğunda olan emîrlerin hizmetine girdiler.

BİBLİYOGRAFYA

Ali b. Zeyd el-Beyhakī, Târîh-i Beyhakī (nşr. Ahmed Behmenyar), Tahran 1317 hş., s. 72, 269; Ahbârü’d-devleti’s-Selcûkıyye (İkbâl), s. 33, 34, 40, 54, 84-86; Râvendî, Râhatü’s-sudûr (nşr. Muhammed İkbâl), London 1921, s. 143; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, IX, 591; X, 50, 75, 262-265; Bündârî, Zübdetü’n-Nusra (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1889, s. 47, 85, 255-256, 258; a.e. (trc. Kıvameddin Burslan), İstanbul 1943, s. 48, 86, 233, 234, 235; Reşîdüddin, Câmiʿu’t-tevârîḫ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, II, 60.

Faruk Sümer

ARSLAN BABA

Yeseviyye tarikatının kurucusu Ahmed Yesevî'nin (ö. 562/1166) ilk mürşidi olduğu söylenen kişi.

Doğum ve ölüm tarihleri bilinmemektedir. Bazı kaynaklar ismini Baba Arslan, Arslan Baba veya Arap Arslan Baba şeklinde kaydetmektedir. Yesevî menkıbelerine göre siyah ırktan olan Arslan Baba ashabın büyüklerinden olup dört yüz veya yedi yüz yıl yaşamıştır. İki ayrı rivayete göre, sahâbîler bir gazâ sırasında veya Arslan Baba'nın evindeki bir toplantıda acıkırlar. Bu arada Hz. Peygamber'in duasıyla Cibrîl cennetten bir tabak hurma getirir. Hurmalardan biri yere düşünce Cibrîl o hurmanın ileride doğacak Ahmed Yesevî'nin kısmeti olduğunu söyler. O zaman Hz. Peygamber ashabına, "Bu hurmayı Yesevî'ye kim ulaştıracak?" diye sorar. Göreve Arslan Baba tâlip olur ve Hz. Peygamber hurmayı onun ağzına koyar. Arslan Baba nice yüzyıl sonra Türkistan'ın Sayram şehrinde henüz yetim kalan yedi yaşındaki Ahmed Yesevî'yi bulup emaneti ona teslim eder. Bazı rivayetlere göre Hz. Peygamber'in verdiği bir hırkayı da ona giydirir. Ayrıca Yesevî'ye "binbir zikir" telkin eder ve biraz sonra öleceğini bildirerek cenaze namazını kıldırmasını emreder. Hûriler Yesevî'ye yardımcı olmak için gelip Arslan Baba'ya ipekten kefen biçerler ve onu cennete götürürler. Ahmed Yesevî de Arslan Baba'nın son işaretine uyarak Buhara'ya gidip Şeyh Yûsuf-ı Hemedânî'nin yanında sülûk*üne devam eder.

Bu bilgiler tamamen efsanevî olmakla birlikte Arslan Baba'nın gerçekten yaşamış tarihî bir şahsiyet olması da mümkündür. Fuad Köprülü, Arslan Baba'nın Ahmed Yesevî'nin babası Şeyh İbrâhim'in kardeşi olabileceğini söyler. Ahmed Yesevî'nin başhalifesi Mansûr Ata'nın Arslan Baba'nın oğlu olduğu konusunda ise bütün kaynaklar birleşmektedir. Onun Yesevî'den başka bir de Sûfî Muhammed Dânişmend adlı birini yetiştirdiği kaydedilmektedir. Müzekkir-i Ahbâb müellifi Hasan-ı Nisârî ile Nakşibendiyye ve Yeseviyye tarikatları hakkında birkaç değerli eser yazan Hâzinî de kendilerinin Arslan Baba'nın soyundan olduklarını ileri sürmüşlerdir.

Arslan Baba’nın nerede gömülü olduğu kesin olarak belli değildir. Bazı kaynaklarda Otrar’da, bazılarında ise Ahmed Yesevî’nin Yesi’deki (Türkistan) türbesinde medfun olduğu söylenmektedir. Başka bir rivayete göre Kırgızistan’ın Oş şehrine yakın Bazar Kurgan bölgesindeki Arslan Baba Türbesi onundur. 1964’te Kazak Komünist Partisi’nin emriyle yıktırılan bu türbenin yeri bugün de halk tarafından ziyaret edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Câmî, Nefehât, s. 377; Reşahât Tercümesi, s. 17; Hasan-ı Nisârî, Müzekkir-i Ahbâb (nşr. Seyyid Fazlullah), Delhi 1969, s. 494-497; Köprülü, İlk Mutasavvıflar, s. 14, 21-24, 67, 73; WI. Gordlevsky, “Choğa Ahmed Jasevi”, Festschrift Georg Jacob (nşr. Theodor Menzel), Leipzig 1932, s. 58; Zeki Velidî Togan, “Yesevîliğe Dair Bazı Yeni Malumat”, Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 256; Abdülbâki Gölpınarlı, Yunus Emre ve Tasavvuf, İstanbul 1961, s. 108-111; W. Barthold, Socineniya, Moskva 1968, V, 118; J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, s. 54; Kemal Eraslan, Divan-ı Hikmet’ten Seçmeler, Ankara 1983, s. 60-61, 68-71, 123-131, 364; A. Bennigsen # L. Quelquejay, Le Soufi et le commissaire: Les Confreries musulmanes en URSS, Paris 1986, s. 95, 153, 206, 208.

Hamid Algar

ARSLAN BEY CAMİİ

Kütahya'da XV. yüzyıla ait bir cami.

Meydan mahallesinde, üzeri kapatılmış olan Kapan deresi kenarındadır. Kaynaklarda Arslanzâde Mescidi olarak geçen yapı, 1967 yılında doğu yanına bir bölüm eklenerek Meydan Camii adıyla anılmaya başlamıştır. Kitâbesi bulunmayan yapının XV. yüzyılın ortalarına doğru, Kütahya'nın Osmanlı hâkimiyetine girdiği dönemde, Bicar Bey oğlu Arslan Bey tarafından yaptırıldığı kabul edilmektedir. Arslan Bey'in sülâlesinin tanınmış Selçuklu ailelerinden olduğu ve özellikle Çelebi Mehmed ve II. Murad devirlerinde önemli devlet adamları yetiştirdiği bilinmektedir.

Kesme taştan örülmüş kalın duvarlı yapı, prizmatik Türk üçgenleriyle geçişi sağlanmış tek kubbeli bir ana mekâna sahiptir. Üç kubbe ile örtülü son cemaat yerinin revaklarında iki sütun yer alır. Cümle kapısının batısında duvar içinden geçilen, taşları arasında üç sıra tuğla hatılı bulunan güdük bir minaresi vardır. Son onarımlar öncesine kadar kubbenin içinde ve eteğinde eski kalem işi süslemeler mevcut iken kubbe şimdi düz badanalıdır. Mihrap nişi zar başlıklara oturtulmuş kaş kemerlidir. Yapının zemini yükseltilmiş, buna karşılık avlusu bütünüyle çevrenin dolması sonucu alçakta kalmıştır. Avluda, tarihi tesbit edilebilenlerin en eskisi XVI. yüzyılın başlarına ait olan ilgi çekici mezar taşları bulunmaktadır. Cami dere kenarında bulunması sebebiyle birçok defa onarım geçirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Uzunçarşılı, Kütahya Şehri, İstanbul 1932, s. 147; Hamza Güner, Kütahya Camileri, Kütahya 1964, s. 23; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi II, s. 515; Ara Altun, "Kütahya'nın Türk Devri Mimarisi: Bir Deneme", Atatürk'ün

Doğumunun 100. Yılına Armağan: Kütahya, İstanbul 1981-82, s. 171, 238-242.

Ara Altun

ARSLAN HAN

Alâüddevle Arslan Han Muhammed b. Süleyman (ö. 526/1132)

Batı Karahanlı hükümdarı.

Babası Süleyman, Tamgaç Han İbrâhim'in torunudur. Karahanlı Hükümdarı Kadır Han Cebrâil, Sultan Melikşah'ın oğulları arasında çıkan karışıklıklardan faydalanarak Horasan'ı ele geçirmek isteyince Melik Sencer tarafından esir alınarak idam edildi. Sencer bu olaydan sonra Mâverâünnehir'i yeniden teşkilâtlandırmaya başladı ve Muhammed b. Süleyman'ı Arslan Han unvanıyla Semerkant'ta Batı Karahanlı tahtına çıkardı (1102). Arslan Han, Sencer'in tavsiyelerine uyarak halka iyi davrandı ve kan dökülmesine engel oldu. Bir müddet sonra da Karahanlı hânedanından Ömer Han tarafından Semerkant'tan uzaklaştırıldı. Ancak Sencer'in müdahalesiyle Ömer Han mağlûp edildi. 1103 yılında yine Karahanlı hânedanından Sagun (Sağır) Bey unvanıyla tanınan Hasan b. Ali onunla mücadeleye girişti. Arslan Han, Sencer'in yardımıyla onu da bozguna uğratarak bu tehlikeden kurtuldu. Sagun Bey daha sonra af dileyerek Arslan Han ile anlaştı ise de 1109 yılında tekrar asker toplayarak onun üzerine yürüdü. Arslan Han her zamanki gibi Sencer'den yardım istemek zorunda kaldı. Sencer büyük bir orduyla Sagun Bey üzerine yürüdü. Nahşeb'de yapılan savaşta Sagun Bey'i mağlûp eden Selçuklu ordusu çok sayıda esirle Horasan'a döndü.

Birkaç yıl sonra Arslan Han halkın malına el uzattığı, onlara zulüm ve haksızlık ettiği, ülkeyi harabeye çevirdiği ve emirlerini dinlemediği gerekçesiyle Sencer'e şikâyet edildi. Bunun üzerine Sencer Mâverâünnehir'e hareket etti. Bunu duyan Arslan Han korkuya kapıldı ve Sencer'in gözde emîrlerinden Kamac'a haber gönderip aralarını düzeltmesini istedi. Sencer huzura gelip itaat arzetmesi şartıyla onu affedeceğini bildirdi. Arslan Han ise kendisine bağlı olduğunu, ancak yaptıklarından dolayı huzuruna gelmekten korktuğunu bildirdi. Sonunda Sencer barışa razı oldu, Arslan Han da itaat arzetti (507/1113-14).

Arslan Han 1130 yılından önceki bir tarihte felç geçirince yerine oğlu Nasr Han'ı nâib tayin etti. Nasr Han cesur ve yiğit bir hükümdardı. Fakat şehirde büyük nüfuz ve itibara sahip olan bir Alevî ile şehrin reisi iş birliği yaparak Nasr'ı öldürdüler. Arslan Han bunun üzerine Türkistan'da bulunan diğer oğlu Ahmed'i Semerkant'a çağırdı. Öte yandan oğlunun bunlarla başa çıkamayacağını düşünerek Sencer'den yardım istedi. Ancak Ahmed kendisini karşılamaya gelen Alevî'yi öldürttüğü gibi reisi de hapsettirdi. Âsilerin cezalandırıldığını öğrenen Arslan Han, Sultan Sencer'e haber gönderip durumu bildirdi ve geri dönmesini istedi. Sencer buna çok kızdı ve bulunduğu yerde birkaç gün bekledi. Ava çıktığı bir sırada da gördüğü bir grup süvariyi yakalatıp sorguya çektirdi. Süvariler, kendilerinin Arslan Han tarafından Sencer'i öldürmek üzere görevlendirildiklerini itiraf ettiler. Bunun üzerine Sencer Semerkant'a yürüyüp şehri muhasara etti, Arslan Han da bir kaleye sığınmak zorunda kaldı. Sencer şehri zaptederek yağmalayınca (1130) Arslan Han af ve aman diledi. Hükümdar da onu affederek Belh'e gönderdi. Arslan Han bir müddet sonra bir rivayete göre orada, başka bir rivayete göre ise Merv'de öldü ve burada yaptırmış olduğu türbeye defnedildi.

Dindar bir hükümdar olan Arslan Han ülkede huzur ve sükûnu sağladıktan sonra 12.000 kişilik hassa ordusuyla gayri müslimlere karşı sık sık cihada çıkmış ve bundan dolayı "gazi" unvanını almıştır. Medeniyet ve refahın gelişmesi için de büyük gayret sarfetmiş ve bazı köprüler yanında İskickes'te bir ribât*, Şarğ'da ve Şehristan'da cuma camileri inşa ettirmiştir. Şehristan'daki Cuma Camii Moğol istilâsına, minaresi ise günümüze kadar ayakta kalabilmiştir. Onun zamanında Batı Karahanlılar Selçuklular'a daha fazla bağımlı hale gelmişler ve sikkelerde Sencer'in adına yer vermişlerdir. Sencer'in Arslan Han'dan "nâib ve hudut memurumuz" diye bahsetmesi de bunu göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, X, 350, 367, 427, 497, 661; XI, 82, 83; Bündârî, Zübdetü’n-Nusra, s. 239; Zambaur, Manuel, s. 206; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 139; a.mlf., “Ilek Khāns”, EI^2 (İng.), III, 1114; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, Ankara 1981, s. 59; Barthold, Türkistan, s. 127, 129, 133, 140, 151, 643; a.mlf., “Arslan Han”, İA, I, 610; M. Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1984, II, 158-163; Omelyan Pritsak, “Kara-Hanlılar”, İA, VI, 266-267.

Abdülkerim Özaydın

ARSLAN PAŞA CAMİİ

Bugün Yunanistan sınırları içinde bulunan Yanya’da XVII. yüzyılda yapılmış Arslan Paşa Külliyesi’ne ait cami.

1017 Ramazanında (Aralık 1608) düzenlenen vakfiyesine göre Tırhala (şimdi Trikkala) sancak beyi ve sonraları Rumeli beylerbeyi olan Arslan Paşa (veya Ağa) tarafından medrese, zâviye-imaret ve türbe ile birlikte yaptırılmıştır. 1081’de (1670-71) Yanya’yı ziyaret eden Evliya Çelebi caminin mimarisini, süslemelerini ve içindeki minberi ile minaresini överek anlatmakta ve caminin kapısı üstünde 1027 (1618) yılını veren celî hatla yazılı tarih kitâbesini kaydetmektedir. Hazîrede Arslan Paşa ailesinin türbeleri vardır. Avlu kapısı önünde Kapıcıbaşı Mustafa Bey bir köşk yaptırmış, bunun tarihini de bizzat Evliya Çelebi yazmıştır. Avlunun göle bakan tarafında ise Arslan Paşa’nın büyük bir aşhane-imareti vardır.

Kale içinde yüksek bir arazide bulunduğundan ancak merdivenle ulaşılan Arslan Paşa Camii kesme taştan yapılmış olup kare bir mekândan ve bunu örten tek kubbeden ibarettir. Rumeli camilerinin çoğunda görüldüğü gibi sekizgen sağır yüksek bir kubbe kasnağına sahiptir. Kasnak dört taraftan kemerli payandalarla desteklenmiştir. Kiremit örtülü olan kubbe yarım küre biçiminde olmayıp kasnağın hatlarını devam ettiren bir piramit şeklindedir. Caminin bitişiğinde, alt katında kâgir kemerleri bulunan bol pencereli bir ilâve kısım vardır.

Caminin kıble tarafında uzanan geniş hazîrenin içinde ise yakın bir tarihe kadar sekiz köşeli bir plana göre yapılmış olan ve kubbesi kiremit örtülü Arslan Paşa Türbesi bulunmaktaydı.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 648-649; A. Bon, Retour en Grèce, Atina 1952, s. 115; Ayverdi, Avrupa’da Osmanlı Mi‘mârî Eserleri IV, s. 293-294, 369.

Semavi Eyice

ARSLAN PAŞA KÜLLİYESİ

Erzurum’un Oltu ilçesinde saray, medrese, mektep, cami, han, hamam, çarşı ve bir değirmenden meydana gelen XVII. yüzyıla ait külliye.

Bugün yalnız camisi faal durumda olan külliye Çıldır Atabegleri’nden, 1680 yılında idam edilen Kars Muhafızı Mehmed Arslan Paşa tarafından yaptırılmıştır. Mevcut kitâbelerden 1075’te (1664-65) tamamlandığı anlaşılmaktadır. Oltu çayı kenarından başlayıp geniş bir alana yayılan yapıların merkezinde tamamen kesme taştan yapılmış kare planlı ve tek kubbeli cami yer alır. Cümle kapısı üzerindeki 1075 tarihli inşa kitâbesinden başka kapı kemerinin dışında, son cemaat yerinin orta kubbesi kemerinde ve avlu kapısında birer kitâbe daha bulunmaktadır. 1077 (1666-67) tarihli vakfiyesi ise Vakıflar Arşivi’ndedir. Harime giriş, sivri kemerli ve üzeri üç kubbe ile örtülü son cemaat yerindendir. 13.40 m. çapında olan kubbeye sivri kemerli tromplarla geçilmiştir. Mahfil, vâiz kürsüsü ve minareye duvar içinden açılan merdivenlerle çıkılır. İç mekân kireç sıvalıdır ve taş mihrabın bordüründeki geometrik motifler dışında süslemesi yoktur. Son cemaat yerinin mihrabiyeleri ile cümle kapısındaki süslemelerde Osmanlı geleneklerinden farklı mahallî özellikler hâkimdir. Pencere alınlıklarının dış yüzlerindeki kabartma yazılar ise yalnız bu camide bulunmaktadır. Kuzeybatı köşedeki prizma biçimi kaide üzerinde yükselen silindirik minare, iki renkli taş işçiliğiyle Doğu Anadolu’daki kısa minare tipine girmektedir.

Cami avlusunun doğu ve batısında sıralanan beşik tonoz örtülü medrese hücreleri, basit ölçüde Fâtih ve Süleymaniye medreseleri gibi planlanmış ve batıdakiler dershane, doğudakiler yatakhane olarak kullanılmıştır. Batıdaki hücrelerde ikişer pencere, doğudakilerde dışarıya bakan birer aydınlatma menfezi mevcut olup hücreler ayrıca dolap nişleri ve ocaklarla da teşkilâtlandırılmıştır. Bugün medresenin, vakfiyede sayılarının yirmi beş olduğu belirtilen hücrelerinden ayakta kalmış olanları, yapılan bazı değişiklik ve ilâvelerle Kur’an kursu binası olarak kullanılmaktadır. Avlunun kuzeyinde bir şadırvan, güneyinde de bir hazîre yer almaktadır.

Külliyenin halen enkaz durumunda bulunan saray, çarşı, han ve değirmeni Rus-Ermeni işgali sırasında yağmalanıp yakılmıştır. Hamam ise şahıs mülkü haline gelmiş ve sıcaklık kısmı dışındaki bölümleri yıkılarak yerine modern evler yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Konyalı, Erzurum Tarihi, s. 520-524; M. Adil Özer, Tarihte Çıldır Atabeğleri ve Torunları, Erzurum 1971, s. 87-88; R. Hüseyin Ünal, “Erzurum İli Dahilindeki Anıtlar Üzerine Bir İnceleme”, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi, VI, Erzurum 1974, s. 83-84; Abdüsselâm Uluçam, “Oltu’da Arslanpaşa Külliyesi”, VD, XVII (1983), s. 93-107.

Abdüsselâm Uluçam

ARSLAN b. SELÇUK

أرسلان بن سلچوق

(ö. 423/1032)

Selçuklu hânedanının atası olan Selçuk’un büyük oğlu.

Bazı kaynaklarda kendisinden İsrâil olarak bahsedilmekle birlikte daha çok Türkçe adı Arslan Yabgu ile şöhret bulan bu Selçuklu beyi, ilk defa Karahanlılar’la Sâmânîler arasındaki mücadelede dikkatleri üzerine çekti. Karahanlı Hükümdarı Buğra Han Hârûn b. İlig Han, Sâmânî topraklarının bir kısmını işgal edince (992) Sâmânî Hükümdarı II. Nuh, Selçuk’tan yardım istedi. O da oğlu Arslan kumandasındaki bir orduyu Sâmânîler’e yardıma gönderdi. Arslan’ın yardımıyla Karahanlılar’ı mağlûp eden Sâmânîler istilâ edilen topraklarını geri aldılar. Bu münasebetle Buhara-Semerkant arasındaki Nur kasabası Selçuklular’a yurt olarak verildi. Karahanlılar ile Sâmânîler gibi birbirleriyle mücadele halinde olan iki devlet arasında kalan Selçuklular, mahirane siyasetleriyle bu bölgede varlıklarını sürdürmeyi başardılar. Karahanlı İlig Han Nasr’ın Ekim 999’da Buhara’yı zaptederek Sâmânî Hükümdarı Abdülmelik ve hânedan mensuplarını Özkent’e sürmesiyle Sâmânîler Devleti fiilen sona erdi. Bu hadise Arslan’ın ve ona bağlı Türkmenler’in nüfuz ve itibarını daha da arttırdı. Karahanlılar’ın elinden kaçmayı başaran Sâmânî şehzadesi Ebû İbrâhim el-Müntasır Karahanlılar’a karşı yine Arslan’dan yardım istemek zorunda kaldı. Birlikte Semerkant civarına geldiler. Kûhek denilen yerde Karahanlı Subaşı Tegin’i bozguna uğratarak çok sayıda kumandan ve askeri esir aldılar (1003). Daha sonra İlig Han Nasr’ı mağlûp ettikleri gibi ertesi yıl da Karahanlılar karşısında aynı şekilde zafer kazandılar (1004). Arslan, babası Selçuk’un 1009’a doğru Cend’de ölmesi üzerine, Yabgu unvanıyla ailenin başına geçti. Karahanlı Hükümdarı İlig Han Nasr 1012 yılında öldü; Arslan Yabgu aynı aileye mensup olan Ali Tegin ile anlaşma yaptı ve bu anlaşmaya karşı çıkan Karahanlı İlig Han Muhammed b. Ali’yi bozguna uğrattı. Ali Tegin Arslan Yabgu’nun desteğiyle Buhara’ya hâkim oldu (411/1020-21). Bu sayede dikkatleri üzerine çeken Arslan Yabgu giderek

kuvvet kazanınca, endişeye kapılan Karahanlı Hükümdarı Yûsuf Kadır Han ile Gazneli Sultan Mahmud 1025 yılında “bütün İran ve Turan meseleleri”ni görüştükleri meşhur Mâverâünnehir mülâkatında Arslan Yabgu idaresindeki Selçuklular’a karşı gerekli tedbirleri almayı, onları Türkistan ve Mâverâünnehir’den uzaklaştırıp Horasan’a sürmeyi kararlaştırdılar. Onlara mukavemet edemeyeceğini bilen Arslan Yabgu ile müttefiki Ali Tegin bu sırada çöllere çekilmişlerdi. Gazneli Mahmud mertliği, savaşçılığı ve yıldırım hızıyla düşman üzerine saldırması gibi meziyetleri sebebiyle herkesin çekindiği Arslan Yabgu’yu yakalamak için hileye başvurdu. Bir ziyafet için Semerkant’a çağırdığı Arslan Yabgu’yu oğlu Kutalmış ve bazı arkadaşlarıyla birlikte tevkif ederek Kâlincar Kalesi’nde hapsetti. Ona bağlı çok sayıda Türkmen’i de öldürttü, geri kalanlar da başsız vaziyette çeşitli yerlere dağıldılar (1025).

Arslan Yabgu’nun tevkifiyle ön plana geçen Tuğrul ve Çağrı beyler, 1030’da Gazneli Mahmud’un ölümü üzerine yerine geçen oğlu Mesud’a haber gönderip kendisine itaat arzettiklerini bildirdiler ve Arslan Yabgu’nun serbest bırakılmasını istediler. Sultan Mesud bu teklifi kabul edip Arslan Yabgu’yu Belh’e getirdi ve ona yeğenlerine bozgunculuktan vazgeçmelerini söylemesini emretti. Arslan Yabgu da Tuğrul Bey, Çağrı Bey ve Mûsâ Yabgu’ya haber gönderip Sultan Mesud’un buyruğunu iletti. Ayrıca elçiyle bir “biz” (dikiş âleti) gönderip onu yeğenlerine vermesini istedi. Elçi mesajı tebliğ edip şifre mahiyetindeki “biz”i teslim edince onlar yeniden karışıklık çıkarmaya başladılar. Bunun üzerine Sultan Mesud Arslan Yabgu’yu tekrar hapse attı. Türkmenler’in onu kurtarma teşebbüsleri sonuçsuz kaldı. Yalnız oğlu Kutalmış bir fırsatını bulup hapishaneden kaçtı ve Buhara’ya döndü. Arslan Yabgu yedi yıl kaldığı hapishanede öldü. Ona bağlı Oğuzlar (Yabgulular, Yavgıyyân) Yağmur, Kızıl, Boğa, Göktaş ve Anasıoğlu adlı beylerin idaresinde faaliyetlerini sürdürmekle beraber Gazneli kuvvetleri karşısında dağıldılar ve büyük sıkıntılara düştüler. Bütün bunlara rağmen yine de ümitlerini kaybetmediler ve Arslan Yabgu’nun torunu Kutalmışoğlu Süleyman Şah’ın etrafında toplanarak Anadolu Selçuklu Devleti’ni kurdular.

BİBLİYOGRAFYA

Ahbârü'd-devleti's-Selçûkiyye (Lugal), s. 2, 3; Râvendî, Râhatü's-sudûr (trc. Ahmed Ateş), Ankara 1960, I, 64, 85, 91, 101; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 377, 379, 474, 475, 479; Reşîdüddin, Câmiʿ u't-tevârîḫ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, II, 5, 7, 11, 18; W. Barthold, Turkestan Down to the Mongol Invasion, London 1928, s. 280, 285; Muhammed Nâzım, The Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna, Cambridge 1931, s. 63, 64; C. E. Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A.D. 1000-1217)", CHIr., V, 18-19; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul 1969, s. 45-59; M. Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1979, I, 33, 35, 36, 77-78, 84, 89, 95-96, 115-116, 120-124, 130; a.mlf., Selçuklu Devri Türk Tarihi, Ankara 1982, s. 30-31; Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri Boy Teşkilâtı-Destanları, İstanbul 1980, s. 62-64; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, Ankara 1981, s. 45, 48-49; İbrâhim Kafesoğlu, "Selçuk'un Oğulları ve Torunları", TM, XIII (1958), s. 117-119; a.mlf., "Selçuklular", İA, X, 353; "Arslan", İA, I, 609; Omelyan Pritsak, "Kara-Hanlılar", İA, VI, 256-257; Cl. Cahen, "Arslan b. Saldjūk", EI² (İng.), I, 661-662; Erdoğan Merçil, "Arslan b. Selçuk", Küçük Türk İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1974, I, 174-175.

Abdülkerim Özaydın

ARSLANAĞA KÖPRÜSÜ

Bugün Yugoslavya sınırları içinde bulunan Hersek bölgesinde bir Osmanlı devri Türk köprüsü.

Dubrovnik (Ragusa) doğusunda Trebinje'de aynı adı taşıyan nehrin üzerinde inşa edilen bu köprü 981'de (1573-74) Sokullu Mehmed Paşa vakfı olarak yapılmış, fakat halk arasında Arslanağa (veya Bey) Köprüsü adıyla tanınmıştır. Köprü, nehirde bir elektrik santralı yapılması sebebiyle 1970-1972 yıllarında taşları birer birer sökülerek 3.5 km. batıda aynı su üzerinde yeniden kurulmuştur.

92.25 m. uzunluğunda olan bu dört gözlü köprünün en büyük gözü 18.60 m. açıklığında, diğer gözler ise 9 m., 8.95 m. ve 17.66 m. açıklığındadır. Küçük gözler üst üste çift kemerlidir. Arslanağa-Sokullu Mehmed Paşa Köprüsü Osmanlı devri Türk yapı sanatının Rumeli'deki en güzel ve en değerli eserlerindendir.

BİBLİYOGRAFYA

Dr. Čelič # M. Mujezinovič, Stari Mostovi u Bosni i Henzegovini, Beograd 1968, s. 241-249, 267-269; Dzemal Čelič, Arslanagiča Most, Trebinje 1972; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 166-167; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri II, s. 467; a.mlf., "Yugoslavya'da Türk Âbideleri", VD, III (1956), s. 184.

Semavi Eyice

ARSLANHANE

İstanbul’da Osmanlı devrinde bazı hizmetlerde kullanılmış eski bir Bizans kilisesi.

Türkçe kaynaklarda Arslanhane adıyla geçen yapının Ayasofya’nın güneyinde ve Sarây-ı Cedîd’in (Topkapı Sarayı) esas girişi olan Bâb-ı Hümâyun’un dışında, 1933’te yanan eski Adliye Sarayı’nın arsası yerinde olduğu bilinmektedir. Türkler tarafından arslanhane olarak kullanılan bina esasında, Bizans imparatorlarının Sultanahmet Meydanı’ndan Marmara kıyısına kadar uzanan sahayı kaplayan büyük sarayının Ayasofya önüne açılan en önemli girişi olan Khalke Kapısı’na komşu veya onun üstünde idi. Hz. Îsâ adına yapılan bu kilise Khristos tes Khalkes (Khalke Îsâ’sı) olarak adlandırılmıştı. İlk defa İmparator I. Romanos Lekapenos (919-944) tarafından çok küçük bir ibadet yeri olarak yapılmış, sonraları I. İoannes Tzimitzes (969-976), 971 yılı Martında Rus Knyas’ı Swjatoslaff’a karşı sefere çıkarken, içine on beş kişinin zor sığdığı bu şapelin yerine yeni ve ihtişamlı bir kilise inşasını emretmişti. Çok zengin bir şekilde süslenen bu kiliseye imparator tarafından değerli eşya ve iki de rölik vakfedilmişti. İoannes, 976 yılı Ocak ayında öldüğünde bu kilisenin ön holünde (narthex) önceden kendisi için hazırlattığı muhteşem bir lahde gömülmüştü. XI-XII. yüzyılın Bizans tarihçilerinden Kedrenos’un ifadesine göre kilise, Khalke Kapısı’nın kemeri üstüne oturtulduğundan yüksek bir bina idi.

Fetihten sonra bu kilise birçok benzeri gibi cami veya mescide çevrilmemiştir. Bu sahada belki eski yapılardan da kısmen istifade edilerek Ayasofya’nın doğu tarafına, denize uzanan yamaçta cebehane kurulmuş, XVI belki de XVII. yüzyılda buradaki bir eski kilisenin alt katına saraya ait vahşi hayvanlar yerleştirilmiştir. Khalke Kapısı kilisesinin bu bina ile aynı olup olmadığı önceleri kesinlikle bilinmiyor idiyse de Mango bunu mümkün görmektedir. Gerçekten de kaynakların verdikleri bilgiler ve bazı resimler birbirini tamamlamaktadır. Bu eski kilisenin alt katında ve belki de yanında uzanan mahzenlere başta arslanlar olmak üzere çeşitli hayvanlar yerleştirilmiş, üst kat ise saray nakkaşlarının çalıştıkları nakkaşhaneye tahsis edilmiştir. 1608 yılında İstanbul’a gelen seyyah Simeon,

Arslanhane'yi oldukça etraflı bir şekilde anlatmakta, fakat nakkaşhaneden hiç bahsetmemektedir. Halbuki XVII. yüzyılın ilk yarısında Evliya Çelebi buradaki nakkaşhaneyi, "Arslanhâne'nin üst tabakaları kat kat kârgir-binâ hücrelerdir ki cemî' nakkīşân-ı üstâdân kârhânede sâkinlerdir" sözleriyle anlatmaktadır. Bir ihtimal olarak saray nakkaşhanesinin 1608'den sonra, bu tarihle Evliya Çelebi'nin (d. 1020/1611) Seyahatnâme'sinin İstanbul'a dair ilk cildinin metnini hazırlamak üzere şehri gezmeye başladığı 1631 yılı arasında kalan süre içinde kurulmuş olabileceği düşünülebilir. Sonraları yazar İnciciyan da (ö. 1833), bir kubbe ve iki yarım kubbeli olan Arslanhane'nin üst tarafında nakkaşhane odalarının bulunduğunu bildirmekte ve eserinin son derecede nâdir olan Ermenice aslında bu yapının bir de gravürüne yer vermektedir. Yine İnciciyan'ın yazdığına göre nakkaşhane 1802'de yanmış, 1804'te henüz ayakta olan kâgir kilise, yanındaki cebehanenin genişletilebilmesi için yıktırılmıştır. Ancak 1808'de Alemdar Mustafa Paşa Vak'ası sırasında 16 Kasım günü çıkan yangında cebehane tamamen yanmış ve 1848'de de artık toprak üstünde hiçbir izi görülmeyen Kilise-Arslanhane'nin arsası üzerine mimar Gaspare Fossati tarafından Dârülfunun binasının inşasına başlanmıştır. Kısa bir süre bu maksada uygun olarak kullanılan bu muhteşem ve heybetli bina, ilk Meclisi Meb'ûsan ve Adliye Nezâreti olduktan sonra İstanbul Adliyesi'ne tahsis edilmiş, 1933 sonbaharında ise yanmış ve kâgir duvarları da kaldırılmıştır.

Arslanhane olan Bizans kilisesini, Matrakçı Nasuh'un XVI. yüzyılda hazırlanan Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i Irâkeyn adlı eserini süsleyen İstanbul minyatüründe de görmek mümkündür. Burada Ayasofya ile deniz arasında beyaz olarak belirtilen kubbeli yapı ile İnciciyan'ın gravürü arasında o kadar büyük bir benzerlik vardır ki bunun Arslanhane olmasından şüphe edilemez. İsveçli subay Cornelius Loos'un 1710'da çizdiği İstanbul manzarasında olduğu gibi bir İtalyan ressamın 1786'da Sir Richard Worseley için yaptığı manzarada da kasnak pencereleri yarıya kadar örülü, kubbesi ot kaplı olan bu bina farkedilmektedir.

Arslanhane'nin bugün elimizdeki en iyi resmi İnciciyan'ın kitabında bulunanıdır. Burada, önünde geç devre ait tek katlı bir yapı bitiştirilmiş büyük bir kemer görülür. Bu kemerin üstüne oturan kilisenin yanlarında kemerli destek payandaları vardır. Üzerinde otlar çıkmış harapça binanın kubbe pencereleri yarıya kadar örülüdür.

Bu bölgede eski büyük sarayın harabesinden artakalan bodrum ve mahzenlerin çokluğu düşünülecek olursa, bunların vahşi hayvanlar ve arslanlara tahsis edilmiş olmaları mümkündür. Ancak üstte olan esas kilisenin ve müştemilâtının bir süre nakkaşhane olduğu düşünülebilir. Yoksa arslanlar ile nakkaşların aynı bina içinde iç içe yaşadıklarına ihtimal verilemez.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 607; J. P. Richter, Quellen der byzantinischen Kunstgeschichte, Wien 1897, II, 352 vd.; R. Janin, La Géographie ecclésiastique, Eglises et monastres, Paris 1953, s. 374; İnciciyan, XVIII. Asırda İstanbul (haz. H. Andreasyan), İstanbul 1956, s. 46; Süheyl Ünver, Fatih Devri Saray Nakkaşhanesi ve Baba Nakkaş, İstanbul 1958; C. Mango, The Brazen House, Koehenhavn 1959; Polonyalı Simeon, Seyahatnâme (haz. H. Andreasyan), İstanbul 1964, s. 7; Semavi Eyice, "Arslanhane ve Çevresinin Arkeolojisi", İstanbul Arkeoloji Müzeleri Yıllığı, XI.-XII. İstanbul 1964, s. 25-29 ve resim 4, 5.

Semavi Eyice

ARSLANLI

(bk. ESEDÎ)

ARSLANŞAH b. MES’ÛD

(bk. NUREDDİN ZENGÎ, Arslanşah)

ARSLANŞAH b. TUĞRUL

أرسلان شاه بن طغرل

(ö. 572/1177)

Irak Selçuklu hükümdarı (1160-1177).

I. Tuğrul'un oğlu olan Arslanşah babası öldüğünde (529/1134) henüz bir yaşındaydı. Amcası Sultan Mesud, Arslanşah ile Selçuk'un oğlu Melikşah'ı himayesine alarak yetişmeleriyle yakından meşgul oldu. Sultan Mesud 540 (1145-46) yılında asker toplamak üzere Bağdat'tan Azerbaycan'a giderken şehzadeleri Bağdat şahne*si Mesud Bilâlî'nin idaresindeki Tekrît Kalesi'ne bıraktı. Şehzadeler yıllarca bu kalede kaldılar. Sultan Mesud ölünce (1152) Abbâsî Halifesi Müktefî-Liemrillâh, Selçuklu sultanları adına okunmakta olan hutbeyi kaldırdığı gibi Irak'ta Selçuklu hânedanına ve emîrlerine ait dirlik*lere de el koydu. Dirlikleri Irak'ta bulunan Bağdat şahnesi Mesud Bilâlî, Alp Kuş, Hemedanlı Sungur ve Türşek, Sultan II. Muhammed'e, halife daha fazla kuvvet kazanmadan Irak'a sefer yapılmasını ısrarla teklif ettilerse de sultan bu teklifi uygun bulmadı. Yalnız halifenin ordusu ile savaşmalarına ve halife bizzat karşılarına çıkarsa Tekrît'te bulunan şehzadelerden birini askerin başına geçirmelerine izin verdi. Bunun üzerine Arslanşah Tekrît'ten çıkarılarak bir hükümdar gibi giydirildi ve kendisine ordunun merkezinde yer verildi. Fakat Bağdat'a iki konak mesafedeki Bekimze'de (Becimzâ) meydana gelen savaşta Selçuklu ordusu ağır bir yenilgiye uğradı (1154).

Bu sırada yirmi bir yaşında olan Arslanşah, Alp Kuş tarafından Mahkî Kalesi'ne, bir süre sonra Alp Kuş'un ölmesi üzerine de Nahcıvan'da bulunan üvey babası Arrân Emîri Şemseddin İldeniz'in yanına götürüldü. İldeniz, Arslanşah'ın yanına getirilmesine ne kadar sevindiyse Sultan Muhammed de o derece üzüldü. Sultan Muhammed'in 1159 yılında ölümü üzerine emîrler Muhammed Tapar'ın hayatta kalan tek oğlu Süleyman'ı tahta çıkardılar, fakat çok geçmeden aklî dengesizliği ve sefahate düşkün olması dolayısıyla tekrar indirdiler. Şemseddin İldeniz'e Selçuklu tahtına

Arslanşah'ı geçirmeye karar verdiklerini bildirdiler. Esasen Arslanşah da Süleyman'ın hükümdarlığa geçirildiği sırada veliaht ilân edilmişti. İldeniz, yanında iki oğlu ve kalabalık bir askerle birlikte Arslanşah'ı Hemedan'a getirdi. Arslanşah tahta oturtuldu ve İldeniz de atabeg ilân edildi (1160). Bir süre sonra da Süleyman Şah'ın hayatına son verildi. Selçuklu beylerinin en kuvvetlilerinden olan Rey hâkimi Hüsâmeddin İnanç Sungur Bey, İldeniz'in atabegliğini çekemeyerek bir muhalefet cephesi oluşturdu. Diğer bazı muhalifler Arslanşah'ın kardeşi Muhammed'i Selçuklu tahtına oturtmak için Hemedan üzerine yürüdüler. Fakat Hemedan yakınlarında yapılan savaşta mağlûp oldular. Daha sonra Arslanşah tarafından bağışlanan bu emîrlerden bazıları dirlik yerlerini ellerinde tutmakla beraber devlet merkezinde oturmaya mecbur tutuldular. Atabeg İldeniz'in oğlu ve Arslanşah'ın üvey kardeşi Nusretüddin Cihan Pehlivan ile İnanç'ın kızı evlendirildi. Bu kız bundan sonra İnanç Hatun unvanı ile anılacak ve atabeglerin tarihinde mühim bir rol oynayacaktır.

Sultan Arslanşah'a, daha doğrusu Atabeg İldeniz'e baş eğmeyen emîrlerden biri de Merâga ile diğer bazı yerlerin hâkimi olan Ahmedîlî Aksungur'un oğlu Arslanapa idi. İldeniz Arslanapa'yı itaat ettirmek için oğlu Cihan Pehlivan kumandasında bir kuvveti Merâga üzerine gönderdi. Arslanapa da yanında Sultan Muhammed b. Mahmûd'un bir oğlu olduğu için kendisini atabeg ilân etmişti. Cihan Pehlivan'ın önemli bir kuvvetle gelmekte olduğunu haber alan Merâga hâkimi, Ahlatşah II. Sökmen'den yardım istedi. Sökmen de İldeniz'in güçlenmesini istemediği için askerinin mühim bir kısmını Arslanapa'ya gönderdi. Arslanapa Sefîdrûd kıyılarında Cihan Pehlivan'ı bozguna uğrattı ve İldeniz'in oğlu perişan bir halde Hemedan'a döndü (1161). İldeniz'e karşı çıkan bu muhalefet hareketlerinin arkasında Bağdat Abbâsî Halifeliği vardı. Gerçekten Selçuklu Devleti'nin yeniden kuvvet kazanmasını istemeyen hilâfet idaresi devlete yeni meseleler çıkarmak için tahriklerine devam ediyordu. Nitekim Fars hâkimi Zengî, Mahmûd b. Melikşah b. Mahmûd adına hutbe okuttuğu gibi, İnanç da kurulmuş olan dünürlüğe bile önem vermeyerek yeniden harekete geçti. Yarınkuş oğlu Alp Argun ve Togayürek oğlu ona katıldıkları gibi Arslanapa da 5000 kişilik bir kuvvet yolladı. Fars hâkimi Salgurlu Zengî de İnanç'a çok sayıda asker gönderdi. Fakat Sâve'de yapılan savaşta İnanç ve taraftarları yenildiler (1162). İnanç Taberek Kalesi'ne kapandı. Ancak bir müddet devam eden muhasaradan sonra barış yapıldı. Buna göre İnanç,

Arslanşah'ın hükümdarlığını tanıyor ve İldeniz'i de atabeg kabul ediyordu. Sâve mağlûbiyeti ve İnanç'ın baş eğmesi üzerine Fars hâkimi Salgurlu Zengî de Arslanşah'ın hükümdarlığını tanıdı, hatta İsfahan'a bizzat giderek sultana tâzimlerini sundu.

1161 yılında Ahlatşah II. Sökmen ile müttefiklerini ağır bir yenilgiye uğratan Gürcü Kralı III. Giorgi ertesi yıl Duvin'i de ele geçirerek Gence yöresinde yağma ve tahrip akınlarında bulundu. Arrân'a gelen ve Giorgi'nin Gence ve Beylekān şehirleri için vergi verilmesi isteğiyle karşılaşan İldeniz durumu Hemedan'da bulunan sultana bildirdi. Gürcüler'le savaşılmasını isteyen Ahlatşah II. Sökmen, kalabalık ve iyi donatılmış bir orduyla Nahcıvan'da sultana katıldı. Lukri Kalesi yakınlarındaki savaşta Gürcüler'e karşı parlak bir zafer kazanıldı. III. Giorgi'nin hazinesi ile ordusunun bütün ağırlığı Türkler'in eline geçti, Gürcü kralı da erişilmesi güç ormanlara sığındı (1163). Lukri Savaşı, Gürcüler'in İslâm ülkelerine yaptıkları yağma ve tahrip akınlarını durdurması bakımından kayda değer bir zafer oldu.

1165 yılında Arslanşah ile İldeniz Kazvin civarındaki Bâtınî kaleleri üzerine yürüdüler. Bâtınîler, askerin Gürcistan sınırında bulunmasını fırsat bilip Kazvin'e üç fersah mesafedeki dağlarda üç kale yapıp içini silâh, erzak ve adamla doldurmuşlar, Kazvinliler'le yöre halkını daha fazla rahatsız etmeye başlamışlardı. Dört ay içinde bu kaleler alındığı gibi, Sultan Mesud devrinde yüksek ve sarp bir dağ üzerinde inşa ettikleri Cihangüşây Kalesi de zaptedilip sultanın adına izâfetle buraya Arslangüşây denildi.

1167'de Rey hâkimi İnanç, istediği bazı yerlerin kendisine verilmemesi sonucu tekrar isyan etti. Fakat İldeniz'e karşı koyacak kuvveti olmadığından yardım istemek üzere Hârizmşah İlarslan'ın yanına gitti. İnanç'ın yardım isteğini memnuniyetle kabul eden İlarslan, Karluk büyüklerinden Şemsülmülk Ayyâr Beg kumandasındaki bir orduyu Rey hâkimiyle birlikte İran'a gönderdi. Arslanşah ile hâcib*i ve üvey kardeşi Cihan Pehlivan, Ayyâr Beg'e karşı koyamayarak geri çekildiler. Fakat Arrân'da bulunan İldeniz yetişerek İnanç ile Ayyâr Beg'i geri dönmeye mecbur bırakıp onları Rey'e kadar takip etti. 1168 yılında Merâga hâkimi Arslanapa, Arslanşah'ı yeniden metbû tanımaya mecbur bırakıldığı gibi ertesi yıl Rey hâkimi İnanç kendi memlûk*lerine öldürtülerek ortadan kaldırıldı.

1170 yılında Kirman Selçuklu hânedanından Arslanşah, kardeşi Behram Şah'a yenilerek adaşı Sultan Arslanşah'a sığınmıştı. Emîrlerden Akkuş oğlu Cemâleddin Muhammed kumandasında gönderilen bir kuvvet Behram Şah'ın askerlerini yenerek Arslanşah'a Kirman hükümdarlığını temin etti. Bu başarı üzerine bu ülkede de Arslanşah adına hutbe okunmaya başlandı. Irak Selçukluları gittikçe güçleniyor, siyasî ve askerî başarıları devam ediyordu. Diğer yandan Zengîler Devleti Hükümdarı Nûreddin Mahmud'un kudretinin gittikçe genişlemesine, halifenin mânevî nüfuzunu kullanmasına rağmen, Musul Atabegi Mevdûd oğlu II. Seyfeddin Gazi, Arslanşah'ı metbû tanımıştı. Yine 1174'te Hûzistan hâkimi Afşar Şümle (asıl adı Aydoğdu) Cihan Pehlivan tarafından mağlûp edilerek öldürüldü ve sultanı metbû tanıması şartıyla bu bölgenin idaresi Arslanşah'ın kardeşi Muhammed'e verildi. Bu hadiseden bir süre önce de Merâga, Tebriz ve diğer bazı yerlerin hâkimi Arslanapa'nın vefatı üzerine Tebriz, oğlu ve halefi Feleküddin Ahmed'in elinden alınıp bu hânedanın kuvveti kırılarak devlete baş eğdirilmişti. Bir süre sonra sıranın kendisine geleceğine inanan halifelik hükümeti bundan derin bir kaygı duymakta idi. İldeniz, oğlu ve halefi Cihan Pehlivan Muhammed halifenin sadece mânevî nüfuz sahibi, diğer bir ifade ile müslümanların mânevî reisi olması görüşünde idiler. Ancak her ikisi de bu hususta fiilî bir teşebbüste bulunmadılar. Çünkü bunun geniş karışıklıklara yol açacağını hesap etmişlerdi. Bu sırada ülkenin çevresinde önemli siyasî gelişmeler oluyor, büyük devletler (doğuda Hârizmşahlar ve Gurlular, batıda Zengîler ve Eyyûbîler) ortaya çıkıyordu. Gürcüler'in de kuvveti iyice kırılamamıştı. Nitekim 1175'te Ani'yi yeniden ellerine geçirdikleri gibi karşılarına çıkan İldeniz'i de yenmeye muvaffak oldular. Bunun üzerine atabeg bütün kuvvetlerini topladı ve devlete tâbi beylerin yardıma gelmelerini istedi. Arslanşah da sefere katılmak için yola çıktı, fakat hasta olduğundan savaşa katılamadı. Selçuklu ordusu Türkler'in Akşehir adını verdikleri Ahılkelek'e ve oradan da Taryâlîs ovasına kadar ilerlediği halde Gürcüler savaşı göze alamadılar. Bunun üzerine Gürcü topraklarında geniş ölçüde yağma ve tahrip akınları yapıldı. Nahcıvan'da bir süre hasta yattıktan sonra iyileşen Arslanşah, emîr hâcibi ve üvey kardeşi Cihan Pehlivan Muhammed ile birlikte Hemedan'a dönmek üzere yola çıktı. Tebriz'e gelince annesinin, Hemedan'a varınca da İldeniz'in öldüğünü haber aldı (1175). Babasının ölümünü öğrenen Cihan Pehlivan ise süratle Nahcıvan'a döndü ve İldeniz'in hazine ve ordusuna sahip olarak kendisini atabeg ilân etti. Bu, devlet idaresini bizzat eline almak hususunda

Arslanşah için bulunmaz bir fırsattı. O da Irak emîrlerine dayanarak bu fırsatı kullanmak istedi. Hatta Cihan Pehlivan ile karşılaşmak için onlarla birlikte harekete geçip Zencan'a kadar geldi ise de burada hastalandı. Gerek bundan gerekse şahsiyetinin zayıflığından Hemedan'a dönüp Cihan Pehlivan'a atabegliğini tanıdığını bildirerek devletin idaresini yeni atabege bıraktı ve ölümüne (Receb 572/Ocak 1177) kadar ona hiçbir güçlük çıkarmadı. Esasen buna sıhhati de müsaade etmiyordu. Bu sebeple onun Cihan Pehlivan tarafından zehirlendiğine dair olan rivayet doğru değildir. Mezarı, babası Tuğrul'un Hemedan'da yaptırmış olduğu medresenin hazîresindedir.

Zayıf yaratılışlı bir insan olan Arslanşah göz alıcı bir şekilde giyinmeyi, eğlence, ihtişam ve debdebeyi seviyordu. Kaynaklarda âdil, sakin, kibar, hatta mahcup tabiatlı bir hükümdar olarak vasıflandırılan Arslanşah, bilhassa atabegleri İldeniz ve Cihan Pehlivan'ın dirayeti sayesinde hâkimiyetini Ahlat'tan Horasan'a kadar genişletebilmiştir. Kendisinden sonra yerine geçen oğlu Tuğrul, Irak Selçukluları'nın son hükümdarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, Târîhu Meyyâfârikīn ve Âmid, British Museum, nr. Oriental 5803, vr. 191b, 194a, 195b, 196a, 205a-b, 207a-208a; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, X, 156-158, 196; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye, s. 105, 115, 131-133, 140, 144-169, 174, 197; Râvendî, Râhatü's-sudûr (nşr. Muhammed İkbâl), London 1921, s. 233, 277, 281-330; a.e. (trc. Ahmed Ateş), Ankara 1957-60, s. 446; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1889, s. 236-240, 288-289, 296-301; a.e. (trc. Kıvameddin Burslan), İstanbul 1943, s. 215-220, 257-258, 264, 267-268; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XI, 195-196, 214, 255, 267-269, 292-293, 321, 328, 338; Reşîdüddin, Câmiʿu't-tevârîẖ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, s. 138-139, 148, 157-175; Muhammed b. İbrâhim, Târîh-i Selâcika-i Kirmân (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1886, s. 51-60; "Vardan, Cihan Tarihi: Türk Fütûhâtı Tarihi (889-1269)" (trc. H. D. Andreasyan), Tarih Semineri

Dergisi, sy. 1-2, İstanbul 1937, s. 205-206, 208; Mükrimin Halil Yınanç, “Arslanşah”, İA, I, 610-615.

Faruk Sümer

ARŞ

العرش

Kur'an ve hadiste ilâhî hükümranlık ve taht anlamında kullanılan bir terim.

Sözlükteki asıl anlamı "yükseklik, yüksek yer ve yüksek şey"dir. Buna bağlı olarak "tavan, ev, çadır; ayağın parmaklara doğru uzanan tümsek kısmı" gibi mânalarda da kullanılmıştır. Ayrıca mecazi olarak "hükümranlık, şan, şeref ve taht" anlamlarına da gelir.

Kitâb-ı Mukaddes'te arş "kralın tahtı, hükümranlık, Allah'ın tahtı" olmak üzere üç mânada kullanılmıştır. Dâvûd ve Süleyman peygamberlerin tahtı ile Firavun'un tahtına arş adı verilirken kelimenin birinci anlamına (Luka, 1/32; I. Krallar, 1/46; Yeremya, 22/30), ilâhî saltanatın eski zamandan beri kurulmuş olup (Mezmurlar, 93/1-2) ebediyen devam edeceği, bu saltanatın hak ve adalet temellerine dayandığı (Mezmurlar, 45/6) belirtilirken de ikinci anlamına işaret edilmiştir. Üçüncü anlamdaki arş ise Allah'ın ezelden beri üzerinde oturduğu (Mezmurlar, 9/4, 6, 7, 47/8, 55/19; Vahiy, 6/13, 7/10) bir taht olup evrenin en yüksek noktasındadır (Mezmurlar, 11/4; JE, XII, 141). Kerûbîler'in başları üzerindeki gök kubbede bulunan bu taht, pembemavi karışımı gök yakutu rengindedir (Hezekiel, 1/26, 10/1; Mezmurlar, 99/1; İşaya, 37/16). Altından billûr gibi berrak bir hayat ırmağı akar (Vahiy, 22/1, 3). Kalın bulutlarla örtülü bulunan tahtın çevresinde arslana, danaya, kuşa ve insana benzeyen özel yaratılışlı dört canlı mevcuttur (Vahiy, 4/6-10). Secdeye kapanan melekler ve bütün gökler ordusu bu tahtın etrafını kuşatmıştır (Vahiy, 7/11-12; I. Krallar, 22/19).

Kur'an'da arş, Hz. Yûsuf'un ve Sebe Melikesi Belkıs'ın tahtı anlamında (Yûsuf 12/100; en-Neml 27/23, 38, 41, 42) ve ayrıca Allah'a nisbet edilmiş olarak iki şekilde kullanılmıştır. Arşın doğrudan veya dolaylı olarak Allah'a nisbet edildiği on sekiz âyetin bir kısmında rabbü'l-arş (et-Tevbe 9/129; ez-Zuhruf 43/82), bir kısmında da zü'l-arş (el-İsrâ 17/42; el-Mü'min 40/15) tabirleri kullanılmıştır ki her ikisini de "arş sahibi" mânasında anlamak mümkündür. Göklerin ve yerin yaratılmasından bahseden bir âyette O'nun

arşının su üzerinde bulunduğu belirtilir (Hûd 11/7). Bazı âyetlerde de arşın büyük, değerli ve şerefli (azîm, kerîm) oluşundan söz edilir (et-Tevbe 9/129; el-Mü'minûn 23/116). Arş melekler tarafından taşınmaktadır ve bu taşıyıcıların kıyamet günündeki sayısı sekizdir. Yine melekler arşın çevresini sarmış olup yüce Allah'ı övgü ve tesbih ile anarlar (ez-Zümer 39/75; el-Mü'min 40/7; el-Hâkka 69/17). Kâinatı yaratan ve idare eden Allah arşa istivâ* etmiştir (Yûnus 10/3; er-Ra'd 13/2). Bazı müfessirler Kur'an'da yer alan "yükseltilmiş tavan" ("es-sakfü'l-merfû'", et-Tûr 52/5) tabiriyle arşın kastedildiğini belirtirler (Süyûtî, ed-Dürrü'l-mensûr, VI, 118).

Hadislerde Allah'a, Cebrâil'e ve şeytana ait olmak üzere üç ayrı arştan söz edilir. Bunlardan Cebrâil'in ve şeytanın arşı hakkında fazla bilgi verilmez; sadece Hz. Peygamber'in, Cebrâil'i gökle yer arasında bir arş (taht) üzerinde otururken gördüğü belirtilir (Buhârî, "Tefsîr", 65/5; Müslim, "Îmân", 257). Şeytanın da Allah'ın arşı gibi deniz (veya su) üzerinde bir arşı bulunduğu, çevresinin yılanlarla çevrili olduğu ve şeytanın insanları saptırmak üzere yardımcılarına emirleri buradan verip yeryüzüne saldığı bildirilir (Müslim, "Münâfıkūn", 66, 67, "Fiten", 87; Tirmizî, "Fiten", 63). Hadislerde Allah'a atfedilen arşın nitelikleri ise şöyle sıralanabilir: Göklerle yeryüzünün yaratılmasından önce su üzerinde bulunan arş, yedinci göğün üzerindeki firdevs (veya adn) cennetinin üstündeydi. Allah da arşın fevkindedir (Buhârî, "Tevhîd", 21, "Bedʾü'l-halk", 1, "Cihad", 4; Tirmizî, "Tefsîr", 6, 58, 68, "Sıfatü'l-cenne", 4). Alt, üst, sağ, sol gibi yönleri, ağırlığı, gölgesi, köşeleri, sütunları bulunan bu arş göğün üzerinde kubbe şeklinde duran büyük ve değerli bir nesnedir (Buhârî, "Tevhîd", 22, 23, "Tefsîr", 65/5; Müslim, "Îmân", 327, "Tevbe", 14, "Zikir", 61-63; Tirmizî, "Tefsîr", 41). Arşın sütunları üzerinde kelime-i tevhid yazılıdır (Süyûtî, el-Hasâʾisü'l-kübrâ, I, 12-13); sağında Hz. Peygamber'e tahsis edilen makam-ı mahmûd* bulunmaktadır (Tirmizî, "Menâkıb", 1; Müsned, I, 398). Arş meleklerce taşınmakta ve Allah'ı tesbih eden melekler onun etrafında dönmektedirler (Buhârî, Halku efʿâli'l-ʿibâd, s. 194; Tirmizî, "Daʿavât", 79; İbn Hacer, XXIV, 239). Şehidlerin ruhları arşın altında dolaşır (Müslim, "İmâre", 121). Kıyamet günü insanların hesaba çekilme işine başlanması için Hz. Peygamber arşın altında secdeye kapanarak şefaat dileyecektir (Müslim, "Îmân", 327). Hz. Peygamber güneşin bir yörüngede (müstakar) seyrettiğini ifade eden âyetin (Yâsîn 36/38) tefsirini yaparken onun

yörüngesinin arşın altında olduğunu ifade etmiştir (Buhârî, “Tevhîd”, 23; Müslim, “Îmân”, 250-251).

Hadis literatüründe arşla ilgili olarak yer alan bu bilgilerin yanında Sünnî-Şiî birçok kelâm ve tefsir kitabı ile hadis şerhi mahiyetindeki eserlerde Hz. Peygamber’e atfedilen daha başka bilgiler de mevcuttur. Bu tür rivayetler arasında, arşın nurdan veya kırmızı, yeşil, sarı ve beyaz renkli nurdan (İbn Ebü’d-Dünyâ, vr. 48[a]; Mâtürîdî, s. 70; Semerkandî, s. 123; Küleynî, s. 129) veya nur suyundan (Âlûsî, XII, 9, 10) yahut kırmızı veya yeşil yakuttan (Zemahşerî, III, 145; İbnü’l-Cevzî, III, 212) yaratılmış büyük bir nûrânî cisim olduğunu belirtenler bulunduğu gibi, onun Allah’ın nurundan yaratıldığını ifade edenler de vardır (Zehebî, s. 56-58, 96; İbn Kesîr, Tefsîr, IV, 182). Bazı rivayetlerde arşın sütunları arasındaki mesafenin çok uzun olduğu, güneşin ışığını arşın nurundan aldığı (Mâtürîdî, s. 70), bütün canlı varlıklara ait resimlerin (bilgilerin) arşta bulunduğu (Sa‘lebî, s. 11), bütün yaratıkların dillerine göre arşın Allah’ı tesbih ettiği (Abbas el-Kummî, II, 176), arşın göklerin üzerinde bir kubbe gibi durduğu (Dârekutnî, vr. 70[a]), kıyamet günü yeniden şekillenecek olan yer yüzüne ineceği (İbn Kesîr, en-Nihâye, I, 268) bildirilir. Söz konusu kaynaklarda bazan dört, bazan sekiz sütunlu olarak tanıtılan arşın koç şeklinde veya insan, arslan, öküz, kartal yüzlü olan ve ayakları yerde, başları yedinci kat göğün üzerinde bulunan meleklerce taşındığı, sayıları dört olan bu taşıyıcıların âhirette bazı peygamberlerin de katılmasıyla sekize ulaşacağı, Allah’ı tesbih ederken Arapça, diğer zamanlarda ise Farsça konuştukları nakledilir (Taberî, XXIV, 19, 26; XXIX, 33; Zemahşerî, III, 415; Kazvînî, I, 86). Fakat bu rivayetlerin çoğu İsrâiliyat’a dayanan asılsız bilgilerdir. Arşın melekler tarafından taşınmasını, işlerin yürütülmesi ve idare edilmesi anlamında bir mecaz olarak telakki edenler de olmuştur (Beyzâvî, III, 221).

Hasan-ı Basrî’nin görüşünü benimseyen bazı âlimler arş ile kürsî*nin aynı şey olduğunu ileri sürmüşlerse de bu görüş çoğunluk tarafından kabul edilmemiştir (İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, IV, 584). Ebû Müslim el-İsfahânî arşa “kâinat binasının çatısı” (Râzî, XVII, 15) mânasını vermiştir. Kâmil b. Kemâl de arşı “Allah’ın kayyûm oluşu” ile te’vil etmek istemiş, fakat karşı delillerle bunun isabetsizliği gösterilmiştir (Âlûsî, XII, 9-10). Konuyla ilgili rivayetlerde belirtildiğine göre taşıyıcı meleklerden başka arşın etrafında dönen ve içlerinde Cebrâil ile Mikâil’in de bulunduğu yetmiş

bin saf oluşturmuş melekler vardır. İsrâfil de sûr*a üflemek için emir bekleyen bir görevli olarak arşın çevresinde bulunmaktadır. Arşı taşıyan meleklerle kürsî arasında nurdan oluşan yetmiş veya yetmiş bin perde (hicab) bulunur (Zemahşerî, IV, 152; Beyhakī, s. 508; İbnü'l-Cevzî, VII, 208; Süyûtî, ed-Dürrü'l-mensûr, III, 297, 298; V, 336). Naslarda arşın, üzerinde bulunduğu belirtilen suyun mahiyeti hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bunları dört noktada toplamak mümkündür: 1. Bu su ölüleri diriltecek olan bir çeşit hayat suyudur (Makdisî, II, 10). Kur'an'da "el-bahrü'l-mescûr" (et-Tûr 52/6) diye adlandırılan "taşkın deniz" de bu sudur (Zehebî, s. 65). 2. Anâsır-ı erbaadan biri olan ve bütün canlı varlıkların kaynağını oluşturan sudur (M. Reşîd Rızâ, XII, 17). 3. Mahiyeti ancak Allah tarafından bilinen bir sudur (İbn Hacer, XXVIII, 191). 4. Arşın su üzerinde olması tamamen mecazi mânada olup ilâhî hâkimiyet ve saltanatın zorunluluk kanunlarından bağımsız bir tarzda cereyan etmesi demektir (Elmalılı, IV, 2759-2761). Bu dört görüşten hadislerin teyit ettiği ve birçok âlimin de benimsediği, mahiyeti bilinmese de arşın altında gerçek anlamda bir suyun mevcut olduğunu savunan görüştür. Bu telakkiye göre arşın su üzerinde oluşu bir geminin deniz üzerinde duruşu gibi de değildir.

Naslarda hakkında pek az bilgi verilen arş konusundaki itikadî tartışmalar kelâm ilminin teşekkül etmeye başladığı hicrî II. asrın başlarına kadar uzanır. Dârimî'nin belirttiğine göre Cehmiyye ve Mu'tezile gruplarının ortaya çıkışına kadar geçen zaman içinde Ehl-i kitap'la birlikte müslümanların tamamı, yedinci kat göğün üstünde bulunan, meleklerce taşınıp çevresinde dönülen büyük ve değerli bir arşın varlığına iman ettikleri halde sözü edilen fırkaların bunu inkâr edip arş kavramına "mülk" yani "bütünüyle âlem" mânasına gelen yeni bir anlam vermelerinden itibaren Ehl-i sünnet'in ilk kaynaklarında "arşa iman" konusuna önemle yer verilmeye başlanmıştır (er-Red ʿale'l-Cehmiyye, s. 9). Söz konusu kaynaklarda arşa imana dair müstakil fasılların açılması, Dârimî'nin bu ifadesini doğrular mahiyettedir (bk. İbn Ebû Zemeneyn, vr. 29[a]). Hatta bu konuda müstakil eserlerin bile yazıldığı bilinmektedir. İbn Ebû Şeybe'nin Kitâbü'l-Arş'ı ile Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın Fezâʾilü'l-ʿarş adlı eseri bunlardan bazılarıdır (Keşfü'z-zunûn, II, 1276, 1438). Benzeri eserler daha sonra da kaleme alınmıştır. Kelâm ilminin giderek yayılması ve Ehl-i sünnet âlimlerince de kullanılan bir metot haline gelmesiyle akaid ve kelâm

kitaplarında arş, mânası, mahiyeti, yaratılmışlığı ve Allah'la ilişkisi bakımından tartışma konusu olmuştur.

Cehmiyye'nin arşa verdiği "mülk" yani "yerleri ve gökleriyle birlikte bütün âlem" mânası Mu'tezile kelâmcıları tarafından da benimsenerek savunulmuştur. Ebû Hanîfe, Eş'arî ve Mâtürîdî dışındaki Sünnî kelâmcıların çoğunluğu ile bazı Şiî âlimler Cehmiyye ve Mu'tezile'nin tesiriyle arşa "mülk" mânası vermişlerse de zamanla İslâm filozoflarının konu ile ilgili düşüncelerinden etkilenerek onu "âlemi her yönden kuşatıp sınırlayan ve her taraftan yuvarlak olan dokuzuncu felek" diye açıklamışlardır (Râzî, XII, 147; Beyzâvî, II, 245; et-Taʿrîfât, "ʿarş" md.; Ubeydullah es-Semerkandî, vr. 2a). Böylece kelâmcılar istivâ meselesinin zihne getirdiği antropomorfist güçlüklerden kurtulmak için arşa "mülk" ve "saltanat" mânası vermekle birlikte onun hâricî varlığı bulunan bir nesne olduğunu kabul etmeye de mecbur kalmışlar, en azından arş kavramının her iki anlamı da kapsadığı görüşünü benimsemişlerdir (İbn Fûrek, s. 43; Nesefî, Tebsıra, vr. 61b). Hatta arşın şekil ve mahiyetinin bilinemeyeceği, fakat göklerin üstünde bulunan bir cisim olduğu noktasında müslümanların ittifak ettikleri bile öne sürülmüştür (Pezdevî, s. 223-224; İbnü'l-Arabî, s. 313-314; Râzî, XV, 238; XVII, 13, 187).

Âlem anlayışlarını Batlamyus nazariyesine dayandıran İslâm filozofları, kürsînin yedi kat gök ile yedi kat yere nazaran büyüklüğünü çölün ortasına atılmış bir yüzük halkasına, arşın da kürsîye göre büyüklüğünü çölün halkaya olan büyüklüğüne benzeten, böylece arşın kâinata nisbetle büyüklüğünü anlatan bir hadisi de (İbn Hacer, XXVIII, 386) delil göstererek kürsînin "felek-i sevâbit", arşın ise "felek-i atlas" olduğunu öne sürmüşler ve bütün felekleri arşın hareket ettirdiğini savunmuşlardır (İbn Sînâ, Risâletü'l-ʿarş, vr. 495a-b; Râzî, XIV, 118, 120). Bazı kelâmcıların arş hakkında yaptığı yorumların da kaynağını teşkil eden (İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, VI, 54) bu nazariye günümüzde değerini kaybetmiştir.

Selefiyye'ye mensup âlimler ise Kur'an'da ve özellikle hadislerde yer alan bilgilere dayanarak arşı âlemden ayrı bir nesne kabul etmişler, onun yedinci kat göğün üstündeki adn veya firdevs cennetinin üzerinde kubbe şeklinde bir taht olduğunu ve âlemin buradan idare edildiğini söylemişler, görüşlerine muhalefet eden kelâmcılarla filozofları da şiddetle tenkit

etmişlerdir (Ahmed b. Hanbel, s.102; İbn Teymiyye, Mecmûʿatü'r-resâʾil, IV, 111-112; İbn Kayyim, Hâdi'l-ervâh, s. 59-60, 332-333). Çünkü onlara göre naslarda belirtilen özellikleri dikkate alarak arşa "ilâhî tasarrufun hüküm sürdüğü âlemin tamamı" mânasını vermek imkânsızdır. Arşın melekler tarafından taşınması, etrafında dönülmesi, göklerle yerin yaratılmasından önce mevcut olması, aynı âyette yedi gök ile arşın birbirinden ayrı varlıklar şeklinde mütalaa edilerek Allah'ın yedi göğün de büyük arşın da rabbi olduğunun belirtilmesi (Dârimî, er-Red ʿale'l-Cehmiyye, s. 9, 1011; a.mlf., er-Red ʿale'l-Merîsî, s. 436), alt, üst gibi cihetlerinin ve ayrıca sütunlarının bulunması (Şerhu'l-ʿAkıdeti't-Tahâviyye, s. 252; Âlûsî, XVI, 154), ilk devir âlimlerince sadece "taht" mânasında kullanılması (İbn Kuteybe, s. 37 vd.; İbnü'l-Cevzî, III, 213) ve Kur'an'da Allah'ın değerli (kerîm) bir arş sahibi olarak nitelendirilmesi gibi hususlar, Selefiyye'nin arşa "mülk" mânası vermeye engel gördüğü belli başlı dayanaklardır (İbn Teymiyye, Mecmûʿatü'r-resâil, IV, 108-109). Zira âyet ve hadislerde belirtilen bu nitelikleri göz önünde bulundurup arş kelimesinin geçtiği yerlere "mülk" veya "âlem" kelimesini koyarak söz konusu naslardan anlamlı hükümler çıkarmak her zaman mümkün olmaz. Meselâ arş kelimesinin geçtiği bazı nasları, "Mülkün etrafını meleklerin kuşattığını görürsün"; "Bir de ne göreyim, Mûsâ mülkün sütunlarından birine tutunmuş"; "Mülkün altına gider ve secdeye kapanırım" şeklinde anlamanın yanlışlığı açıktır. M. Reşîd Rızâ, arşı gerçek mânasında kabul etmeyi Allah'ın hükümranlığını ifade etmek için daha uygun görür. Zira ona göre ancak büyük bir arş, büyük bir mülkün idare edilmekte olduğunu gösterir (Tefsîrü'l-menâr, XI, 91). Selefiyye'ye göre arş, filozofların öne sürdüğü gibi âlemin tamamını içine alan bir küre şeklinde de değildir. Çünkü "mülk" mânasına alınmasını imkânsız kılan sebepler, onun küre şeklinde olmasına da engel teşkil eder. Hadislerde de cennetin ortasında ve üstünde bulunan bir kubbe gibi tasvir edilmesi (Beyhakī, s. 528), arşın küre şeklinde olmadığını göstermektedir (İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, V, 150-152; VI, 547). Bununla birlikte hadislerdeki tasvirleri, arşın küre şeklinde olmasına engel görmeyenler de vardır (Meydânî, s. 91; Âlûsî, XVI, 161).

Arşın yaratılmış olup olmadığı konusuna gelince, İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre o Allah'ın yarattığı ilk varlıktır (Malatî, s. 102; Dârimî, er-Red ʿale'l-Merîsî, s. 437; Râzî, XXII, 14, 187). İlk yaratığın su veya

kalem olduğunu ileri sürenler varsa da bunların yaratılıştaki öncelikleri, göklerin ve yeryüzünün yaratılışına nisbetle izâfî olduğu kabul edilmektedir (M. Reşîd Rızâ, I, 149). İbn Huzeyme gibi bazı âlimler, “Allah vardı, ondan önce hiçbir şey yoktu ve arşı su üzerinde idi” (Buhârî, “Bedʾül-halk”, 1) hadisi ile İbn Abbas’tan nakledilen, “Allah hiçbir şey yaratmadan önce arşı su üzerinde idi” (Dârimî, er-Red ʿale’l-Cehmiyye, s. 12) şeklindeki habere dayanarak arşın ezelden beri Allah’la beraber var olan kadîm bir nesne olduğunu savunmuşlardır (Aynî, XX, 299). İbn Teymiyye arşın yaratılmış olduğunu belirtir (Mecmûʿatü’r-resâʾil, IV, 354-355; a.mlf., Mecmûʿu fetâvâ, V, 145-146, 314). Ancak onun arşı tür olarak kadîm, fakat zat olarak hâdis telakki ettiğini iddia edenler olmuştur (Muhsîn el-Emîn, s. 486-487). Nu‘mân b. Mahmûd el-Âlûsî ise bunun İbn Teymiyye’ye yapılmış bir iftira olduğunu söyler (Cilâʾü’l-ʿayneyn, s. 206). Arşın kadîm olduğu iddiası, onun su üzerinde yaratıldığını açıkça belirten hadis (Tirmizî, “Tefsîr”, 12) ve sahâbe sözleri (Taberî, XII, 3-4; Makdisî, I, 148-149) yanında selef âlimleriyle kelâmcıların ulûhiyyet anlayışına aykırı düşmektedir.

Arşla ilgili olarak üzerinde durulan Allah-arş ilişkisi konusunda da farklı görüşler mevcuttur. Cehmiyye, Mu‘tezile ve bazı Şîa kelâmcıları Allah’la arş arasındaki münasebeti izah etme güçlüğünden kurtulmak için arşın Allah’a nisbet edilen müstakil varlığını inkâr edip naslara muhalif düşmüşlerdir (Eş‘arî, Makalât, s. 210; Kadî Abdülcebbâr, s. 351; Abbas el-Kummî, II, 175). Buna karşılık Müşebbihe, Mücessime ve Kerrâmiyye mensupları arşın Allah’ın mekânı olduğunu, aksi takdirde melekler tarafından taşınmasına ve etrafında dönülmesine bir mâna verilemeyeceğini söylemişlerdir (Bağdâdî, s. 73, 77, 112). Ebû Hanîfe ve Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, Allah’ın, yaratıklarından ayrı olarak arşın üstünde olduğuna inanmayı gerekli görerek arşı Allah ile yaratıkları arasında bir sınır kabul etmişlerdir (Ebû Hanîfe, el-Vasıyye, s. 75; Eş‘arî, el-İbâne, s. 105-109). Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’ye göre Allah-arş ilişkisi naslarda belirtildiği şekilde ispat edilmeli, ancak teşbih de nefyedilerek gerçek mânasının bilinemeyeceğine inanılmalıdır (Kitâbü’t-Tevhîd, s. 74-75). Daha sonra gelen Eş‘ariyye ve Mâtürîdiyye kelâmcıları arşın varlığını inkâr etmemekle birlikte, Allah’ı sonsuz ve sınırsız bir varlık olarak kabul edip arşın üstünde, herhangi bir yerde veya bir yönde bulunması cisim olmasını gerektireceği için O’nunla arş arasında bir yön ve mekân münasebeti kurulamayacağını savunmuşlardır (Gazzâlî, el-İktisâd, s. 29; Nesefî, Tebsıra, vr. 62a-63a);

Fahreddin er-Râzî, ilâhî emirlerin ilk muhatapları olan meleklerin bulunduğu bir yer olması itibariyle arş ile Allah arasında sadece kâinatın yönetilmesi açısından bir ilişki kurulabileceğini belirtir (Esâsü't-takdîs, s. 158). Selefiyye'ye göre ise Allah'la arş arasında naslarda ispat edilen, ashap ve tâbiîn âlimleri yanında müctehid imamlarca da kabul edilen bir yön ilişkisi mevcut olup bunun inkârı mümkün değildir (Buhârî, Halku efʿâli'l-ʿibâd, s. 120-134; İbn Kayyim, İctimâʿu'l-cüyûşi'l-İslâmiyye, s. 39, 41-43). Bunlara göre Allah zâtıyla yaratıkları arasında değil arşın üstündedir, âhirette de öyle olacaktır; ancak arşa bitişmekten, dokunmaktan, ona hulûl etmekten münezzehtir. O'nun arşın üzerinde oluşu, bir insanın taht üzerinde oturuşu veya bir cismin diğer bir cisim üzerinde duruşu gibi düşünülemez. Çünkü Allah'ın zâtı da sıfatları da yaratıklara benzemediğinden O'nun yaratılmış bir nesne olan arşla ilişkisini kavramak imkânsızdır (İbn Teymiyye, Mecmûu fetâvâ, V, 199, 258, 388). M. Reşîd Rızâ, kelâmcıların, gayb âlemini duyular âlemine kıyas ettiklerinden Allah-arş ilişkisini inkâr ettiklerini belirterek Allah'ın kâinatı idare ederken arşı vasıta yaptığını, emirleri önce arş ehline verdiğini, emirlerin buradan ilgili yerlere ulaştığını kabul edip ulûhiyyetin arşla olan münasebetine böyle bir açıklama getirir ki (Tefsîrü'l-menâr, III, 217-218) bu açıklama hadislerde yer alan bilgilere uygun görünmektedir (Müslim, "Selâm", 124).

Öyle görünüyor ki mahiyeti, Allah ve kâinatla ilişkisi ne olursa olsun, arşın ilâhî azamet ve saltanatın tasviri gibi mecazi mânası varsa da sadece bu mânaya itibar ederek onun gerçek bir varlığı bulunan, meleklerce taşınıp çevresinde dönülen ulvî bir makam olduğunu inkâr etmek naslara aykırı düşmektedir; dolayısıyla ashap ve tâbiînden beri inanılagelen şekliyle arşın mevcudiyetini kabul etmek gerekmektedir.

Bazı müsteşrikler, Kur'an ve hadislerde yer alan arş ile Kitâb-ı Mukaddes'te belirtilen arş kavramı arasında benzerlikler bulunduğu gerekçesiyle, Hz. Muhammed'in bu kavramı yahudilerden aldığını iddia etmişlerse de görüşlerini destekleyecek geçerli bir delil ortaya koyamamışlardır. Onlara göre arş kavramının yer aldığı bütün sûreler, Hz. Muhammed'in yahudilerle karşılaşıp bilgi aldığını sandıkları bir yer olan Medine devrine aittir (Thomas, s. 202-221). Halbuki arş kelimesi daha önce Mekke'de nâzil olan sûrelerde de geçmektedir (meselâ bk. et-Tekvîr 81/20; el-Burûc 85/15). Ayrıca söz konusu iddia, bütün semavî dinlerce kabul

edilen ilâhî kitapların vahye dayandığı esasına da aykırı düşmektedir. Kur'an'da yer alan bilgilerin geçmiş ilâhî kitaplardaki bilgileri doğrulaması, her şeyden önce hepsinin ilâhî kaynaklı olduğu gerçeğine bağlanmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ʿarş" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ʿarş" md.; et-Taʿrîfât, "ʿarş" md.; Müsned, I, 258, 398; II, 358, 451; V, 158; Buhârî, "Tefsîr", 65/5, "Tevhîd", 21-23, "Bedʾü'l-halk", 1, "Cihâd", 4; Müslim, "Îmân", 250-251, 257, 327, "Münâfikūn", 66-67, "Fiten", 87, "Tevbe", 14, "Zikir", 61-63, "İmâre", 121, "Selâm", 124; İbn Mâce, "Mukaddime", 13, "Edeb", 55, "Zühd", 33, 39; "Cihâd", 16; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 19; Tirmizî, "Fiten", 63, "Tefsîr", 6, 12, 41, 58, 68, "Sıfatü'l-cenne", 4, 15, "Daʿavât", 39, 79, 104, "Büyûʿ", 6-7, "Tıb", 32, "Menâkıb", 1; Ebû Hanîfe, el-Fıkhu'l-ebsat, Kahire 1949, s. 45-46; a.mlf., el-Vasıyye, Kahire, ts., s. 75; Ahmed b. Hanbel, er-Red ʿale'z-zenâdıka ve'l-Cehmiyye (ʿAkāʾidü's-selef içinde, nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr # Ammâr C. et-Tâlibî), İskenderiye 1971, s. 102; Dârimî, er-Red ʿale'l-Cehmiyye (nşr. Gösta Vitestam), Leiden 1960, s. 9-12; a.mlf., er-Red ʿale'l-Merîsî (ʿAkāʾidü's-selef içinde), s. 436-437; Buhârî, Halku efʿâli'l-ʿibâd (ʿAkāʾidü's-selef içinde), s. 120-134, 162, 194; İbn Ebü'd-Dünyâ, Kitâbü'l-ʿAzame, Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 400, vr. 48a-b; İbn Kuteybe, el-İhtilâf fi'l-lafz, Kahire 1349, s. 37, 39; Eşʿarî, Makālât, I, 210-212; a.mlf., el-İbâne (Fevkıyye), s. 105-110; Küleynî, el-Usûl mine'l-Kâfî, s. 129-131; Taberî, Tefsîr, XII, 3-4; XXIV, 19, 26; XXIX, 33; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 41, 70, 74-75; Dârekutnî, Kitâbü's-Sıfât, TSMK, Revan, nr. 510, vr. 68a-70a; İbn Ebû Zemeneyn, Usûlü's-sünne, TSMK, Revan, nr. 510, vr. 29a; Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîh, I, 148-149, 166; II, 10; Malatî, et-Tenbîh ve'r-red, s. 99-101, 102; Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Kurretü'l-ʿuyûn, Kahire 1316, s. 123; İbn Fûrek, Müşkilü'l-hadîs̱ (nşr. Abdülmuʿtî Emîn Kalʿacî), Haleb 1402/1982, s. 43, 117-118; Kādî Abdülcebbâr, Müteşâbihü'l-Kurân (nşr. Adnan M. Zerzûr), Kahire 1969, s. 351; Saʿlebî, ʿArâʾisü'l-mecâlis, Kahire 1301, s. 11, 14; İbn Sînâ, Risâletü'l-ʿarş, Nuruosmaniye Ktp., nr. 4891, vr. 495a-b; a.mlf., Resâil,

İstanbul 1298, s. 87, 88; Bağdâdî, Usûlü'd-dîn, s. 73, 77, 78, 112, 331; İbn Hazm, el-Fasl (Umeyre), II, 288; Beyhakī, el-Esmâ ve's-sıfât, s. 481, 497, 508, 528; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Usûlü'd-dîn (nşr. Hans Peter Linss), Kahire 1383/1963, s. 223-224; Gazzâlî, Akıde, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 882, vr. 1b; a.mlf., el-İktisâd, Kahire 1966, s. 29; Nesefî, Tebsıratü'l-edille, vr. 61b, 62ª-63ª; a.mlf., Bahrü'l-kelâm, Konya 1329, s. 23, 36; Zemahşerî, el-Keşşâf, III, 145, 415; IV, 152; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-ʿAvâsım, s. 313-314; İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr, III, 212-213; VII, 208;Fahreddin er-Râzî, Tefsîr, XII, 147; XIV, 14, 101, 113, 115, 117, 118, 120; XV, 238; XVII, 13, 15, 134, 187; XXII, 14, 187; XXX, 109; a.mlf., Esâsü't-takdîs, Kahire 1354/1935, s. 158; Âmidî, Gāyetü'l-merâm, s. 141-142; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, ʿAcâʾibü'l-mahlûkat, Kahire 1315, I, 86-87; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl, İstanbul 1306, II, 245, 247; III, 34, 221, 345; Şerhu'l-ʿAkıdeti't-Tahâviyye, s. 252; Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî, el-ʿAkıdetü'z-zekiyye, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1691, vr. 2ª; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, IV, 584; V, 145-146, 150-152, 199, 258, 314, 388, 547, 556, 595; VI, 54, 547; a.mlf., Mecmûʿatü'r-resâʾil, IV, 108-109, 111-112, 354-355; Zehebî, el-ʿUlüv li'l-ʿaliyyi'l-gaffâr, Medine 1388/1968, s. 19-42, 44, 56-58, 64, 65, 66, 67, 92-150; İbn Kayyim el-Cevziyye, İctimâʿu'l-cüyûşi'l-İslâmiyye, Amritsar 1896, s. 39, 41-43; a.mlf., Hâdi'l-ervâh, Kahire, ts. (Mektebetü Nehdati Mısr), s. 59-60, 332-333; İbn Kesîr, Tefsîr, IV, 182; a.mlf., en-Nihâye (Zeynî), I, 268; a.mlf., el-Bidâye, I, 8, 11-12; İbn Hacer, Fethu'l-bârî, XXIV, 239; XXVIII, 191, 386; Aynî, ʿUmdetü'l-kārî, Kahire 1392/1972, XX, 299; Süyûtî, el-Hasâʾisü'l-kübrâ, Beyrut 1405/1985, I, 12-13; a.mlf., ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-meʾsûr, Kahire 1314, III, 297, 298; V, 336, 338; VI, 118; Kastallânî, İrşâdü's-sârî, Kahire 1327 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), X, 392, 394-395; Keşfü'z-zunûn, II, 1276, 1438; Nu'mân el-Âlûsî, Cilâʾü'l-ʿayneyn, Kahire 1292, s. 206; Âlûsî, Rûhu'l-meʿânî, XII, 9-10; XVI, 154, 161; XVII, 45; XX, 33; Meydânî, Şerhu'l-ʿAkīdeti't-Tahâviyye, Dımaşk 1982, s. 90-91; Abbas el-Kummî, Sefînetü'l-bihâr, Beyrut, ts. (Dârü'l-Murtazâ), II, 175-176; Muhsin el-Emîn, Keşfü'l-irtiyâb fî etbâi Muhammed b. ʿAbdilvehhâb, Dımaşk 1347, s. 486-487; M. Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), I, 149; III, 217-218; VIII, 451; XI, 91; XII, 17; Elmalılı, Hak Dini, I, 589, 856, 858; III, 2177-2178; IV, 2759-2761; Thomas J., "God's Throne and the Biblical

Symbolism of the Quran”, Numen, XX/3, Leiden 1973, s. 202-221; J. Berque, “ʿ Arsh”, EI² (İng.), I, 661; M. Sel, Throne, JE, XII, 141-142.

Yusuf Şevki Yavuz

ARŞ

العرش

Mutasavvıflara göre ilk ve en geniş varlık mertebesi, insân-ı kâmilin kalbi.

Arş kelimesinin tasavvuf literatüründe geniş bir kullanım alanı vardır. Bir mânaya göre bir varlık mertebesi olup nesneler âleminin (âlem-i halk) başlangıcıdır, “Rahmân arşa istivâ etti” (Tâhâ 20/5) âyetinde bu mânaya işaret edilmiştir. Arşı kürsî* takip eder. Diğer bir anlama göre arş, Allah’ın zuhûr ve tecelli edeceği bir “tenezzül mahalli”dir (müstevâ). Meselâ “fasl ve kazâ arşı” bir mazhardır, bir başka deyişle Allah’ın haşr günü fasl ve kazâ (yargılama ve karara bağlama) için tecelli edeceği bir yerdir. Arş, daha alttaki varlık mertebelerine göre ihata ve mülk mânasına gelen bir sıfat olarak da düşünülür ve bu anlamda rahmânın arşının bütün varlıkları kuşattığı kabul edilir.

Genel olarak Allah’tan başka bütün varlıklara Allah’ın arşı (arşullah) denildiği gibi özel olarak Allah isminin mazharı olan insana da bu isim verilir. Sûfîler, yerlere ve göklere sığmayan Allah’ın mümin kulunun kalbine sığdığını ifade eden bir hadîs-i kudsî naklederler. İnsân-ı kâmilin kalbi yer ve gökten daha geniştir. Öyleyse Allah arşa istivâ ettiği gibi mümin kulunun kalbine de istivâ eder, yani orada isim ve sıfatlarıyla tecelli eder. Bu durumda “kalb Allah’ın arşı, gönül çalabın tahtı” haline geldiğinden bütün ilâhî isimlerin mazharı olan insân-ı kâmile el-arşü’l-mahdûd denir.

“Hû” zamirine (arşuhû, bk. Hûd 11/7) izâfe edilen arşa tasavvuf dilinde arşü’l-hüviyyet denir. Arş hayatın kaynağı olan su üzerinde olduğu için (bk. el-Enbiyâ 21/30) ona arşü’l-hayât da denilmiştir. Ayrıca nefs-i nâtıkaya (bk. NEFS) arşü’r-rûh, levh-i mahfûza arşü’l-azîm, Hakk’ın amâ*ya inişine arşü’l-amâ, mahşerde tecelli edeceği mazhara arşü’l-fasl ve’l-kazâ, yine Hakk’ın istivâsına uygun genişlikte olan müminin kalbine de arşü’l-Kur’ân denir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, “ʿarş” md.; el-Muʿcemü’s-sûfî, “ʿarş” md.; Abdülkerîm el-Cîlî, el-İnsânü’l-kâmil, İstanbul 1300, s. 1, 5.

Süleyman Uludağ

ARŞ

العرش

Cezayir’de muhtelif kabilelerin toplu mülkiyetinde bulunan arazi hakkında kullanılan terim.

Kuzey Afrika’da toplu mülkiyet eski devirlerden beri bilinmektedir. Romalılar bu bölgeyi işgal ettikleri zaman da aynı durumla karşılaşmışlardı. Kabileler cemaatlerden oluşuyor ve her cemaat belirli bir araziyi toplu olarak işleyip gelirini aralarında paylaşıyordu. Cemaatlerin veya fertlerin mülkiyetinde olmayan araziler ise metrûk, dolayısıyla devletin mülkü sayılıyordu. Bu İslâm’ın da onayladığı bir toprak sistemidir.

Araplar Kuzey Afrika’ya girdikleri zaman şehirlerde ve benzeri meskûn bölgelerde yerleştiler. Yerli halkı oluşturan Berberîler dağlarda, ovalarda ve çöllerde göçebe veya yerleşik olarak kabile hayatı yaşarken bir grup da şehirlerde hayat sürmekteydi. V. (XI.) yüzyılda Kuzey Afrika’ya gelen Benî Süleym ve Benî Hilâl’e mensup Araplar köylere, kalelere ve yüksek yerlere yerleşerek Berberîler’le karıştılar. İbn Haldûn’un “el-Arabü’l-müsta‘ceme” (yabancılaşan Araplar) dediği bu Araplar’ın bir kısmı şehir hayatını tercih etmekle birlikte büyük çoğunluğu asırlarca göçebe ve yarı göçebe olarak kabileler halinde varlıklarını sürdürdüler. Bunlardan göçebe Berberîler’le karışanlar arş (çoğulu a‘râş, urûş) adıyla tanınan bir mülkiyet usulü ihdas ettiler. Göçebe Araplar’la göçebe Berberîler arasında ortak yerleşimin ileri bir örneğini ifade eden arş bir çeşit toplu mülkiyetti. Sistem esas itibariyle düvvâr (çoğulu devâvîr) adı verilen ve çadırlarda oturan topluluklara dayanır. Fransız idaresi de toplu mülkiyet usulünü uygulamakla beraber devletle çekişme konusu olan akarlar üzerinde sürekli bir tasarrufta bulunamayan ve artık idarî bir birim oluşturmuş bulunan düvvârlar hakkında 1963 yılında birtakım düzenlemeler yapmıştır.

Arş adı verilen arazi üzerinde sahibinin tasarruf yetkisi sınırlıdır; gayri menkulün rehin olarak verilmesine dahi müsaade edilmez. Arş üzerinde tasarrufta bulunmak isteyen bir müslümanın cemaatle ve bu cemaatin bir

uzantısı olan düvvârlarla istişare etmesi gerekir. Bu tür bir arazi ihtilâf konusu olduğunda cemaat reisi ilgili kabilenin ihtilâflı arazi üzerindeki mülkiyet süresi hakkında görüş bildirmekle mükelleftir. Fransız işgal yönetimi, toprağın onu işleyenlerin mülkiyetine geçirilmesi yolunu açmak üzere, bu arazinin de diğer yerler gibi özel şahıslara mülk olarak verilmesine müsaade etti. Özel şahıslara devir ve teslim edilmeyen araziler ise toplu mülk olarak kalacak, ivaz*lı veya ivazsız hukukî işlemlere konu olamayacaktı. 1863 tarihli kararnâmenin çöl kabilelerinin hayat şartlarını ve çevre ihtiyaçlarını prensip itibariyle dikkate aldığı söylenebilir. Buna göre bir kabile, hayvanlarını otlatacak yeterli araziye sahip olmadığı ve şartlar etraftaki yerlerden daha geniş arazileri işgal etmeyi gerektirdiği takdirde buralarda kuyular açabilir; kanunî şartlar dahilinde kalmak ve bir dış ihtilâfa yol açmamak kaydıyla buraların mâliki sayılabilir.

Arş arazisi işletilmek üzere her yıl yeniden tevzi edilir. Bu konuda hüküm verme yetkisi cemaatin başkanına aittir. Cemaatten ayrılan veya dağılan ailelerin arazileri topluluğa döner. Uzaklarda bulunan ve düvvârda yaşamayanların arazi dağıtma işlemi dışında tutulmaları mümkündür.

Arş arazisi uygulaması birinci derecede Merkezî Mağrib'e has olmakla beraber Fransız işgal idaresi, Kuzey Afrika genelinde toplu arazi mülkiyeti hususunda önceki nesillerden devralınan pek çok örfü ilga etmiştir. Sömürgeciler bu arazilerin daha önce Osmanlı Devleti'ne ait olduğunu söyleyerek bunlara el koymak istediler. Fakat daha sonra 22 Nisan 1863 tarihinde çıkarılan bir kanunla arş arazilerinin orada yerleşmiş bulunan çeşitli kabilelere mülk olarak verilmesi ve önce düvvârlar, sonra da şahıslar arasında taksim edilmesi kararlaştırıldı. Bugün Cezayir'deki arş arazileri 2.800.000 hektarı bulmaktadır.

1863 tarihli kararnâme arş arazisi konusunda İslâm fıkhının yeterince açık olmadığını ileri sürmüşse de İslâm fıkhı İslâm'ın temel kuralları çerçevesini aşmadıkça örf ve âdete büyük bir değer vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

R. Dozy, Supplément aux Dictionnaires Arabes, Leiden 1881 → Beyrouth 1968, II, 110; İbn Haldûn, el-ʿİber, VI, 8, 48; L. Hanoteau # A. Letourneux, La Kabylie et les Coutumes Kabyles, Alger 1873; F. Dulout, La Terre Arch ou Sabga en Algérie, Alger 1923; a.mlf., Traité de Législation Algérienne, Alger 1948, II, 455-460; a.mlf., Traité de Droit Musulman et Algérien, Alger 1949; Girault, Principes de Colonisation et de Législation Coloniale, Paris 1938; Philippe Marçais, Textes arabes de Djidjelli, Paris 1954, s. 26-27; Ahmed Tevfik elMedenî, Kitâbü'l-Cezâir, Cezayir 1984, s. 380-381; J. Berque, "ʿArsh", EI^{2} (Fr.), I, 681-682; Mv.M, II, 313.

İbrâhim Harekât

ARŞIN

Metrik sisteme geçilmeden önce kullanılan bir uzunluk ölçüsü.

Türk lehçelerinde arşun, arçın, arjın ve alçin şeklinde yer alan kelime, Pehlevîce areşnden (yeni Farsça âreş, reş) gelmektedir. Dirsekle orta parmak ucu arasındaki kısmı ifade eder; Arapça'sı zirâ'dır (çoğulu ezrû', zur'ân). Arşın kelimesi Türkçe'den de Rusça'ya ve Balkan dillerine geçmiştir.

Arşın veya zirâ isim ve uzunlukları, zaman ve mekâna göre çeşitlilik arzettiği gibi ölçülen nesnelerin cinsine göre de farklılık göstermekte ve dolayısıyla uzunluklarının tesbiti hususunda zorluklarla karşılaşılmaktadır. Zirâın tarihçesi ve çeşitleri hakkında en geniş ve derli toplu bilgi Mâverdî'nin el-Ahkâmü's-sultâniyye'sinde bulunmaktadır. Mâverdî bu eserinde yedi çeşit zirâdan bahsetmektedir. 1. ez-Zirâu's-sevdâ' (kara arşın): Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd tarafından ihdas edilmiştir; Nil nehrinin ölçümleri ile kumaş ve inşaat malzemesi ölçmekte kullanılmıştır. 2. ez-Zirâu'l-kadiyye (kadı arşını): Uzunluğu Kadı İbn Ebû Leylâ tarafından tesbit edildiği için bu ismi almış olup "zirâu'd-dûr" (bina arşını) adını da taşımaktadır; kara arşından 113 parmak kısadır. 3. ez-Zirâu'l-Yûsufiyye (Yûsuf arşını): Ebû Yûsuf tarafından icat edilmiştir; kara arşından 23 parmak kısa olup kadılar tarafından Medine evlerinin ölçümünde kullanılırdı. 4. ez-Zirâu'l-Hâşimiyyetü's-suğrâ (küçük Hâşimî arşını): Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin torunu Bilâl b. Ebû Bürde tarafından ortaya konduğu için "ez-zirâu'l-Bilâliyye" adı da verilen bu zirâı Basra ve Kûfeliler kullanmışlardır; kara arşından 223 parmak kısadır. 5. ez-Zirâu'l-Hâşimiyyetü'l-kübrâ (büyük Hâşimî arşını): Emevî valilerinden Ziyâd b. Ebîh'in Irak topraklarını ölçmek için kullandığı ortalama bir zirâ olup önceleri mûcidine atfen "ez-zirâu'z-Ziyâdiyye" diye bilinmekte idi, daha sonra Halife Mansûr tarafından bu şekilde adlandırıldı; kara arşından 523 parmak uzundur. Ayrıca buna "zirâu'l-melik" de denmektedir; ancak bunun 7 kabza uzunluğundaki İran melik arşını ile karıştırılmaması gerekir. 6. ez-Zirâu'l-mîzâniyye (ölçek arşını): İlk kullanan Abbâsî Halifesi Me'mûn'dur; kara arşından 123 zirâ+23 parmak uzun olup yol, bina, pazar yeri, nehir ve

hafriyat ölçümlerinde kullanılırdı. 7. ez-Zirâu'l-Ömeriyye (Ömer arşını): Hz. Ömer'in uzun, orta ve kısa boylu üç kişinin dirsekten orta parmak ucuna kadar olan kol boylarının ortalamasına 1 kabza (tutam) ve 1 dik parmak eklemek suretiyle meydana getirdiği ve arazi ölçümünde kullanmaları için Huzeyfe b. Yemân ile Osman b. Huneyf'e gönderdiği zirâdır. Daha sonra bu zirâı Emevî valilerinden Osman b. Hubeyre de kullanmıştır. Bir başka kaynağa göre (Sauvaire, s. 496) bu zirâ, ölçek arşınının yarısına eşittir. Bu bilgileri aktaran Mâverdî, ele aldığı zirâların parmak hesabı ile uzunluklarını verirken onları kara arşına nisbet ederek bu arşından uzun veya kısa olduklarını belirtmekte, fakat diğerleri için esas aldığı kara arşının o devirde herkesçe bilinen uzunluğu hakkında ayrıca bilgi vermemektedir.

Feyyûmî, el-Misbâhu'l-münîr'inde "zirâu'l-yed"in (el arşını) altı kabza ve bir kabzanın da dört parmak uzunluğunda olduğunu söylemektedir; buna göre 1 el arşını=24 parmaktır. Ali Mübârek'in araştırmalarına göre bu zirâ, "zirâu'l-Mısri'l-atîka" (eski Mısır arşını) olup 46,2 cm. uzunluğundadır. Mâverdî de bundan "ezzirâu'l-mürsele" (mürsel arşın) adıyla bahsetmektedir. Fıkıh kitaplarında adı geçen "ez-zirâu'ş-şer'iyye"nin de (şer'î arşın) 24 parmak olduğunda ittifak vardır. Ali Mübârek'e göre müslüman müelliflerin "ez-zirâu's-sagıra, ez-zirâu'l-âmme, ez-zirâu'l-âdiyye, ez-zirâu's-sahîha, zirâu'l-kıyâs, zirâu'l-yed, ez-zirâu'l-âdemî, ez-zirâu'l-kaime, zirâu'l-berîd, ez-zirâu'l-mürsele, zirâu'l-gazl, ez-zirâu'ş-şer'iyye" gibi çeşitli adlarla andıkları zirâ, eski Mısır arşınıdır. Bu zirâın uzunluğunun 46,2 cm. olduğu şu iki hususla da sabittir: 1. Başta Herodot olmak üzere birçok müellif, eski Mısır arşınının bir "gulve"nin 1400'ü olduğunda müttefiktirler. Gulve ise 1 enlem derecesinin 1600'üdür. Astronomik hesaplamalara göre Mısır için ortalama 1 enlem derecesi 110.827,68 metredir. Buna göre 1 gulve=184,712 metredir. Bunun 1400'ü olan 46,2 cm. de eski Mısır arşınına denktir. 2. Arap bilginleri Mısır'daki Büyük Ehram'ın taban kenar uzunluğunun 24 parmaklık zirâ hesabıyla 500 zirâ, "ez-zirâu'n-neccâriyye" (marangoz arşını) hesabıyla 400 zirâ olduğunu zikrederler. Bunun metrik değeri 23.100 cm. olduğuna göre, buradan şer'î arşının metrik değeri 23.100: 500 = 46,2 cm. ve marangoz arşınının metrik değeri de 23.100:400=57,75 cm. olarak bulunur. 1 şer'î arşın 6 kabza (= 24 parmak) olunca 1 kabza=46,2: 6=7,7 cm.; 1 parmak=7,7:4=1,925 cm. demektir.

Arşın ve zirâların uzunluklarındaki değişikliklere paralel olarak parmak ölçüsü de zaman içerisinde farklılıklar göstermiş ve Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde 10 santimetreye ulaşmıştır. Ancak yine de Mâverdî'nin kıyaslarından, en azından o dönemde standart bir parmak ölçüsünün varlığı anlaşılmaktadır ki ortalama 1,925 santimetrenin doğru bir tesbit olduğu ön kabulünden hareketle diğer arşınların metrik değerlerini bulmak mümkün olur. Ancak bunun için Mâverdî'nin esas aldığı kara arşının uzunluğunu bilmek gerekir. Mâverdî, eserinin bir başka yerinde "ez-zirâu'l-mürsele" adıyla zikrettiği eski Mısır arşınının 113'ünün büyük Hâşimî arşınına eşit olduğunu söylemektedir. Buna göre büyük Hâşimî arşını=113x24=32 parmak =32x1,925=61,6 santimetredir. Bundan 523 parmak kısa olan kara arşın=32-523=2613 parmak=2613 × 1,925=50,692 cm. demektir. Sonuç olarak Mâverdî'nin zikrettiği diğer arşınların parmak ve cm. cinsinden uzunlukları topluca şöyledir:

Kadı arşını =2613_123=2423 parmak =2423x1,925=47,483 cm.

Yûsuf arşını =2613_23=2523 parmak =2523x1,925=49,408 cm.

Küçük Hâşimî arşını =2613_223=2323 parmak =2323x1,925=45,558 cm.

Ölçek arşını =(2613x223)+23=7089 parmak =7089x1,925=136,461 cm.

Ömer arşını =12 ölçek arşını =136,461: 2=68,231 cm.

Mâverdî'nin kaydettiği bu arşınlara ilave olarak çeşitli kaynaklarda zikri geçen diğer bazı arşınlar ve metrik karşılıkları şunlardır:

Zirâu'l-amel (iş arşını)=113 el arşını = büyük Hâşimî arşını = zirâu'l-misâha (yüzölçümü arşını) = 61,6 cm.

ez-Zirâu'r-reşşâşiyye = kara arşın = 50,692 cm. Mağrib ve Endülüs'te kullanılan bir uzunluk ölçüsüdür.

ez-Zirâu'l-belediyye=marangoz arşını= 114 eski Mısır arşını=114x46,2= 57,75 cm.

ez-Zirâu’l-mi‘mâriyye (mimar arşını)= 113 ez-zirâu’l-belediyye = 113x57,75 = 77 cm.

Zirâu’l-hindâse (endâze ?)=63,5 veya 65,6 cm.; genellikle Hint kumaşlarının ölçümünde kullanılırdı.

Zirâu’l-kirbâs=6 (veya 7) kabza=46,2 cm. (veya 53,9 cm.).

Zirâu’l-hadîd (demir arşını)=28 parmak =28x1,925=53,9 cm.; veya 113 el arşını =113x46,2=53,9 cm. XV. yüzyılda Mısır ve Hicaz’da kumaş ölçümünde kullanılırdı.

Zirâu mikyâsi’n-Nîl (Nil ölçüm arşını) = 50,692 cm. Ravza adasında (Kahire) Nil nehri su yüksekliğinin ölçümünde kullanılırdı. İlk zamanlar kara arşına eşit olmakla birlikte daha sonra yapılan değişiklikler sebebiyle sürekli bir standarda sahip olamamıştır.

Bunlardan başka Ortadoğu ticaretinde “pik” adıyla anılmakta olup zaman ve mekâna göre farklılıklar arzeden çeşitli kumaş arşınları da (zirâu’l-bez) bulunmaktadır.

İstanbul kumaş arşını (veya İstanbul arşını)=2612 inç=67,3 cm. XIX. yüzyılda 68,579 santimetreye ulaşmış, 1920’den itibaren Mısır’da Avrupa kumaşlarının ölçümünde kullanılmıştır.

Kahire kumaş arşını=el arşını+4 parmak=116 el arşını=116x46,2=53,9 cm.

İskenderiye kumaş arşını=Kahire kumaş arşını=53,9 cm.

Bağdat kumaş arşını = XVI. yüzyılda 82,9 cm. XIX. yüzyılda ise 80,26 cm.

Şam kumaş arşını=1112 Kahire kumaş arşını=1112x53,9=58,39 cm.

Halep kumaş arşını=116 Kahire kumaş arşını=116x53,9=62,88 cm.

Trablusşam kumaş arşını=1110 Kahire kumaş arşını=1110x53,9=59,29 cm.

Kudüs kumaş arşını=2512 inç=64,77 cm. (XIX. yüzyıl).

Bunlardan başka İran'da ve Bâbürlüler zamanında Hindistan'da da çeşitli arşınlar kullanılmıştır. İran'da genellikle "gez" diye bilinen bir çeşit arşın (zer') kullanılmaktaydı ki ilk zamanlar 46,2 santimetrelik şer'î arşına veya 73,92 santimetrelik (135 zer'-i şer'î) İsfahan arşınına eşitti. XVII. yüzyılda kullanılan "gez-i şâhî" ise 95 cm. iken günümüzde bir gez 104 santimetreye eşittir. Ayrıca İran'da kumaş ölçümünde "gez-i mükesser" adlı 68 santimetrelik bir başka arşın çeşidi daha kullanılmıştır.

Hindistan'da ise Bâbürlüler döneminde 1 zirâ-i pâdişâhî 40 engüşt (parmak)= 81,3 santimetredir.

Zirâın as katları: Kabza (tutam), ısbâ' (parmak) ve şair (arpa).

Üs katları: Bâ' veya kâme (kulaç), kasaba, eşl, fersah. Bunların zirâa nisbetleri zirâın çeşidine göre farklılık arzetmektedir.

XIII. yüzyılın sonlarına tarihlenen Rüsûmü'r-resâil adlı münşeat mecmuası (Üsküdar Selim Ağa Ktp., Nurbânû Vâlide Sultan, nr. 122), Anadolu Selçukluları'nda ihtisab* işlerine verilen önemi belirten bir menşûru günümüze ulaştırmakta ve kullandığı "arşınların tamamlanması" ifadesiyle devletin çarşı arşınları üzerindeki denetimini belgelemektedir.

Osmanlılar'da esas itibariyle iki türlü arşın kullanılmaktaydı.

a) Mimar Arşını. Bina arşını veya zirâ-ı mi'mârî de denilen bu ölçü birimi, adından da anlaşıldığı üzere mimarlık işlerinde kullanılırdı. Mimar arşınının ne zamandan beri kullanıldığı bilinmemektedir. Bu arşının ilk dönem Osmanlı mimarisindeki değeri, doğru bilgi ihtiva eden belgelerle veya hangi döneme ait olduğu bilinen bir arşın ile kıyaslanarak net bir şekilde ortaya konabilmiş değildir. Sedefkâr Mehmed Ağa'nın Kitâb-ı Mi'mâriyye (1023/1614) adlı eserinde arşının bölümlerini açıklayıcı bilgiler verilmekteyse de değeri hakkında herhangi bir kayda rastlanmamaktadır. Ekrem Hakkı Ayverdi'nin yayımladığı Süleymaniye Camii inşaatı ile ilgili kayıtlar, bu konuda yapılacak çalışmalarla doğruluğu incelenebilecek ilk

tesbitlerden biri olup XVI. yüzyıl mimar arşınının değerini 73,3333 cm. olarak vermektedir ki bu ölçüye göre 1 parmak=3,05555 cm. ve 1 kadem= 36,6666 cm. demektir.

Zamanla çeşitlerinin çoğalması ve dolayısıyla ihtilâfların artması üzerine III. Selim (1789-1807) tarafından standart ölçü olmak üzere abanoz ağacından bir mimar arşını yaptırılmış ve Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun'a konmuştur. Bu arşının bir yüzü, yaygın sisteme uygun olarak, her biri on iki hattan ibaret olan 24 parmağa, diğer yüzü de her biri on noktadan oluşan onar hatlık yirmi eşit kısma bölünmüştür. Bu da mimar arşınının, Avrupa ülkelerinden bazılarında o tarihlerde kullanılan "kadem"in iki katı olduğunu göstermektedir; çünkü o döneme ait kademlerin çoğu, her biri on noktadan ibaret olan onar hatlık on parmak uzunluğundaydı. Ayrıca Osmanlılar'da, bir mimar arşınının yarısı olan 12 parmaklık uzunluğa kadem (ayak) ismi verilmiş ve bu ölçü kazı işlerinde kullanılmıştır. Bugün XVIII-XIX. yüzyıllara ait üç mimar arşını ile iki kadem örneği Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde muhafaza edilmektedir.

1841 yılında mimar arşınının değeri platin bir ayar arşını ile 75,7738 santimetrelik bir standarda bağlanmıştır. As katları kadem, parmak, hat ve nokta (1 mimar arşını=2 kadem; 1 kadem=12 parmak; 1 parmak=12 hat; 1 hat=12 nokta) olan mimar arşınının uzunluğu daha sonraki tarihlerde yapılan düzenlemelerle 75,775 cm. kabul edilmişken bilâhare küsuratı yuvarlanarak 75,8 santimetreye tamamlanmıştır.

b) Çarşı Arşını. Kumaş ölçümünde kullanılmakta olup 68 cm. uzunluğundadır. As katları rubu' (çâryek/çeyrek) ve kerahtır (1 çarşı arşını=8 rubu'; 1 rubu'=2 kerah). Çarşı arşını mimar arşınından 2 parmak, 5 hat, 6,5 nokta daha kısadır. Bu farkı 2 parmak, 5 hat, 1 nokta veya 1 parmak, 10 hat, 6 nokta olarak verenler varsa da doğrusu birincisidir. Çünkü 1 mimar arşını=24 parmak=75,775 cm. ise 1 parmak=3,1573 cm., 1 hat = 0,2631 cm. ve 1 nokta = 0,0219 santimetredir. Buna göre 2 parmak, 5 hat, 6,5 nokta toplam 7,772 cm. eder ki iki arşının metrik değerleri arasındaki fark olan (75,775-68) 7,775 santimetreye çok yakındır.

Ayrıca özellikle ipekli kumaşların ölçümünde kullanılmak üzere, çarşı arşınından daha kısa olan ve endâze adı verilen bir ölçü birimi daha

geliştirilmiştir ki bunun amacı, nisbeten pahalı olan bu mâmullerin fiyatını düşük göstermek olsa gerektir. Kelimenin aslının hendese veya hindâze olduğu zannedilmekteyse de endâhten (ölçmek) masdarından türemiş olması daha akla yakındır (Mehmed Salâhî, I, 186). Bu endâze, her biri dört parmak genişliğinde dört kabzadan veya her biri ikişer kerahlık sekiz rubu‘dan ibaret olup metrik sistemde 65 santimetreye eşittir.

Zirâ-i â‘şârî (metre). Tanzimat'tan sonra çeşitli arşınlar ve yabancı uzunluk ölçülerinin karışıklığa sebebiyet vermesi üzerine, 20 Cemâziyelâhir 1286'da (14 Eylül 1285 r. / 26 Eylül 1869) yayımlanan bir kanunnâme ile, metreye karşılık zirâ-i a‘şârî adı verilen bir uzunluk ölçüsü kabul edilmiştir. Platinden bir örneği standart ölçü olarak Hazîne-i Hümâyun'da muhafaza edilen bu yeni birim, rûmî 1 Mart 1287 (13 Mart 1871) tarihinden itibaren resmî muamelelerde kullanılmışsa da halk arasında tutulmamıştır. Halka, bu tarihten 1 Mart 1874'e kadar yapacakları özel akidlerde eski ve yeni sistemler arasında tercih hakkı tanınmış, fakat eski ölçü birimlerini kullananlar için bunların yeni karşılıklarını belirtmeleri şart koşulmuştur. Rûmî 1 Mart 1290'dan (13 Mart 1874) sonra neticelenecek akidler için ise yeni sistemin kullanılması mecburi hale getirilmiş, nihayet bu tarihten itibaren de her türlü muamelede yeni sisteme uyulması zorunlu kılınmıştır. Bu yeni arşının (zirâ-i a‘şârî=metre) as katları öşr-i zirâ (desimetre), aşîr-i zirâ (santimetre) ve mi‘şâr-i zirâ (milimetre); üs katları ise mil-i a‘şârî (kilometre) ve fersah-ı a‘şârîdir (10 kilometre). Alan ölçüsü olarak da 100 zirâ^2=1 murabba‘ veya ar ve 10.000 zirâ^2=1 cerîb yahut hektardır.

Yeni Arşın (metre). 29 Şevval 1298'de (11 Eylül 1297 r. / 24 Eylül 1881), 1 Mart 1882'den itibaren geçerli olmak üzere yeni ölçülerin tanzim, tensik ve kullanım şekilleri hakkında, eski ölçülerin karşılıklarını gösteren listeleri de ihtiva eden yeni bir kararnâme yayımlanmıştır. Buna göre "yeni arşın" adı verilen yeni birim 10 parmaktan (1 parmak=10 hat ve 1 hat =10 nokta) ibaret olup 1000 arşın=1 mil (mil-i a‘şârî yani kilometre) ve 10.000 arşın=1 fersahtır. Alan ölçüsü olarak da 100 arşın^2=1 dönüm ve 1 cerîb=10.000 arşın^2=100 dönümdür. Daha sonra halkın çoğunluğunun çevirme kılavuzlarındaki rakamların küsuratını anlayamamasından dolayı bunlar mümkün olduğu kadar azaltılarak yeni kılavuzlar yayımlanmıştır. Ancak her şeye rağmen bu kararnâme ve nizamnâmeler bir türlü uygulanamamış ve beş yıl sonra 1886'da yeni sistemin bu defa İstanbul sınırları içinde

kullanılmasını şart koşan bir başka kararnâme yayımlanmış, fakat halkın eski ölçülerde ısrar etmesi sebebiyle yine sonuç alınamamıştır. Burada, 1869'da yürürlüğe giren Mecelle'nin genelde İslâmî ölçü birimlerini esas almış olmasının da önemli bir payı olsa gerektir (bk. Mecelle, md. 132-136, 217, 220-228, 273, 1119, 1147-1148, 1151). Sonuç olarak İstanbul, Selânik, İzmir ve Beyrut gibi büyük liman şehirleri ve resmî uygulamalar dışında ölçü reformları etkisiz kalmıştır.

Türkiye Cumhuriyeti'nde yürürlüğe konan 26 Mart 1931 tarihli son kanun dahi bütün Türkiye çapında derhal etkili olamamış, halkın tamamının yeni ölçüleri kullanması için uzun bir süre geçmesi gerekmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Feyyûmî, el-Misbâhu'l-münîr, "crb" md.; Mâverdî, el-Ahkâmü's-sultâniyye, s. 194-195; Kalkaşendî, Subhu'l-aʿşâ, II, 146-148; III, 442-443; IV, 118, 181, 216, 233; XIV, 366; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, I, 196; Ali Paşa Mübârek, el-Hıtatü't-Tevfîkıyye, Kahire 1305/1886, XVI, 30-35; İsmâil Galib, Yeni Mikyaslara Dair Risâle, İstanbul 1288; Düstur, Birinci Tertib, İstanbul 1289, I, 744-753, 756-757, 758-759, 763; a.e., Zeyl, İstanbul 1299, II, 202-207, 212-216, 222-223; a.e., Üçüncü Tertib, Ankara 1931, XII, 250-252; Mecelle, md. 132-136, 217, 220-228, 273, 1119, 1147-1148, 1151; Mehmed Salâhî, Kāmûs-ı Osmânî, İstanbul 1313, I, 92, l86; Sâlih Zeki, Kāmûs-ı Riyâziyyât, İstanbul 1315, I, 39-42; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, II, 417-426, 429-431, 435, 437-442; Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Kılavuzu, İstanbul 1940, II, 142; Pakalın, I, 88, 533; W. Popper, The Cairo Nilometer, Berkeley 1951, s. 102-105; W. Hinz, el-Mekâyîl ve'l-evzânü'l-İslâmiyye (trc. Kâmil el-Aselî), Amman 1970, s. 83-92; a.mlf., "Dhirāʿ", EI² (İng.), II, 231-232; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi III, s. 371-372; Orhan Şaik Gökyay, "Risale-i Mimariyye -Mimar Mehmet Ağa-Eserleri", İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan, Ankara 1976, s. 178-191; M. Ziyâeddin er-Reyyis, el-Harâc ve'n-nuzumü'l-mâliyye, Kahire 1977, s. 280-289; Halil İnalcık, Studies in Ottoman Social and Economic History,

London 1985, s. 311-348; Bilmen, Kamus, IV, 128-129; Tanju Cantay, "XVI. Yüzyıl Türk Mimarîsinde Bazı Tasarım ve Çizim Esasları", II. Uluslararası Türk ve İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi: Mimar Sinan, İstanbul 1986, II, 53-58; Mahmoud Bey, "Le système métrique actuel d'Égypte", JA, I (1873), s. 67-73, 88-110; M. E. Fagnan, "Observations sur les coudées du mekyas", a.e., s. 417-433; M. H. Sauvaire, "Matériaux pour servir K l'histoire la numismatique et de la métrologie musulmanes", a.e., VIII (1886), s. 489-514; Muhammed Kemâl es-Seyyid, "ez-Zirâʿ vihdetü kıyâs", Mecelletü'l-Ezher, XLV/15, Kahire 1974, s. 937-951; [T. H.], "Arşın", İA, I, 615-616.

Mehmet Erkal

ARTA KÖPRÜSÜ

Batı Yunanistan’da Osmanlılar tarafından XV. yüzyıl sonlarında yaptırılan bir köprü.

Türk devrindeki adı Narda olan Arta kasabasından geçen Narda (Arakthos) akarsuyu üzerinde, burası fethedildikten az sonra büyük bir ihtimalle Fâik Paşa tarafından inşa ettirilmiştir. Nitekim Âşıkpaşazâde de Fâtih Sultan Mehmed devri vezirlerinden Fâik Paşa’nın burada hayrat yapmak niyetinde olduğunu ifade etmektedir. Kısa bir zaman sonra Fâik Paşa Narda’da, şehrin az ötesindeki İmaret köyü denilen mahallede cami, han, hamam, imaret, medrese ve kendi türbesinden meydana gelen külliyeyi inşa ettirmiştir; köprü de bu manzumenin bir parçası olmalıdır. Fâik Paşa’nın vakfiyesi 898 (1492-93) tarihli olup 907’de (1501-1502) buna bir zeyl eklenmiştir (VGMA, nr. 623). Evliya Çelebi ise “on üç gözlü Fâik Paşa” köprüsünden geçtiğini bildirerek mimari biçimi hakkında şu kısa bilgiyi verir: “Ortadaki gözü gayet yüksek ve ziyade enli olup 50 arşın yüksek ve boyu bir başından diğerine 800 adımdır, dört gözü yüzer adım enlidir; bu cisrin üstünden iki arabanın yan yana geçmesi mümkündür. Altından Narda nehri cereyan eder ve Preveze körfezine dökülür.” 1897-1898 Türk-Yunan savaşı sırasında Narda ve çevresinin bir haritasını düzenleyen Binbaşı Halil İbrâhim Efendi bunun üzerinde kasabanın, köprünün ve İmaret köyünün yerlerini işaret ederek şu kısa açıklamayı da kaydetmiştir: “Narda Köprüsü Yanya vilâyetinin güney bölümü ile Batı Yunanistan arasında başlıca bağlantıyı sağlar. Köprü, Fâtih Sultan Mehmed Han vezirlerinden Narda fâtihi Gazi Fâik Paşa tarafından tesis ve inşa edilmiştir. Köprübaşı denilen bu mevkide gazi merhumun cami ve imareti vardır, vefatı 905 (1499-1500) olup, kabri cami yanındadır.”

400 yıl Türk idaresinde kaldıktan sonra 1881’de Yunanistan’a terkedilen Arta’daki bu yapı hakkında kısa bir makale yazan A. K. Orlandos, köprünün bir Türk eseri olduğunu yazmaktan kaçınarak esasının Roma devrine ait olduğunu ve üzerinde “Türk devri izleri” görüldüğünü söyler. Yine Orlandos tarafından nakledilen ve köprüyü XVII. yüzyıl başlarında Gianni Thiakogianni adlı birinin Cezayir korsanlarından alınan zeytinyağı

küplerinde tesadüfen bulunan altınlarla yaptırdığı yolundaki söylenti ise sonradan uydurulmuştur.

Orlandos'un verdiği ölçülere göre köprü 142 m. uzunluğunda ve 3.75 m. genişliğindedir. Dört büyük ve üç küçük gözü vardır. Orlandos'un küçük gözden kastettiği, mahmuzlar ve sel yaranların üstlerindeki gözlerdir. Büyük göz tam ortada olmayıp kenardadır; bu yüzden köprü o tarafa doğru yumuşak bir meyille yükselip sonra birden bire dik bir meyille ana toprağa kavuşur. Halbuki Evliya Çelebi orta gözün yüksek olduğunu bildirmektedir. Kısa tarafın aslında daha da uzun olup olmadığı araştırıldığı takdirde bu hususta açık bir fikir edinilebilir, kemerler ise yuvarlak biçimdedir. Arta'daki Fâik Paşa Köprüsü'nün temellerinde bir Roma köprüsünün kalıntıları olsa bile, bu mimari eserin bugün hâlâ ayakta duran yapısı ile Osmanlı devri Türk medeniyetinin Rumeli'de bıraktığı hâtıralardan biri olmasını engellemez.

BİBLİYOGRAFYA

VGMA, nr. 623; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 642; a.e. (haz. Zuhuri Danışman), İstanbul 1972, XII, 296; Binbaşı Halil İbrâhim Efendi, 1/50.000 Nisbetinde Yanya Vilâyeti Cenub Kısmı Haritası, İstanbul 1312; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 129-130, resim 75/1-3; Yüksel, Osmanlı Mi'mârîsi V, s. 355-356; K. Schladebach, "Die aromunische Ballade von der Artabrücke", Jahresbericht des Instituts für rumaenische Sprache, Leipzig 1894, s. 79-121; A. K. Orlandos, "He Gephyra tes Artes", Arkheion ton Byzantinon Mnemeion tes Hellados, Atina 1936, II, 195-199; Semavi Eyice, "Yunanistan'da Unutulmuş Eski Bir Türk Eseri: Faik Paşa Camii", BTTD, 1/5 (1968), s. 67-73.

Semavi Eyice

ARTUK b. EKSÜK

ارتق بن اكسك

(ö. 484/1091)

Selçuklu Sultanı Alparslan ve Melikşah devirlerinin ünlü kumandanı.

Oğuzlar'ın Döğer boyuna mensup olan Zahîrüddin Artuk Bey'in doğum tarihi bilinmemektedir. 1063 yılında kendisine bağlı Türkmenler'le Sultan Alparslan'ın hizmetine girdi. Diğer savaşlarda olduğu gibi Malazgirt Savaşı'nda da sultanın maiyetinde bulundu. Savaştan sonra Bizans'la imzalanan antlaşmanın yerine getirilmemesi üzerine, Alparslan'ın buyruğuyla Orta Anadolu'da Yeşilırmak ve Kızılırmak havzalarında fetihler yaptıktan sonra Sakarya ırmağını geçerek İzmit taraflarına ulaştı. Alparslan'ın ölümü ve kardeşi Karaarslan Kavurd Bey'in saltanat iddiasıyla harekete geçmesi üzerine merkeze çağrıldı ve Kavurd'un bertaraf edilip Melikşah'ın tahta geçmesinde önemli rol oynadı. Daha sonra tekrar Anadolu'ya dönen Artuk Bey, Kutalmışoğulları, Tutuk, Afşin, Dilmaçoğlu Muhammed, Duduoğlu gibi Selçuklu şehzade ve emîrleriyle birlikte Bizans'a karşı isyan edip İstanbul'a hücuma hazırlanan ücretli Norman askerleri kumandanı Urselius'un ortadan kaldırılması hususunda Bizans'ın yardım talebini kabul etti ve Urselius'u mağlûp edip esir almayı başardı. Bir süre sonra Sultan Melikşah tarafından Anadolu'daki fetih görevinden alınıp İran-Irak sınır bölgesindeki Hulvân'a tayin edildi (1076); ayrıca kendisine Ahsâ ve Bahreyn'de isyan eden Karmatîler'le ilgilenme görevi de verildi. Artuk Bey 1076'da 7000 kişilik bir süvari kuvvetiyle Basra'ya, oradan da Ahsâ'ya gitti ve Karmatîler'le uzun yıllar mücadele etmiş bulunan Abdullah b. Ali el-Uyûnî ile birlikte Karmatîler'i tamamen itaat altına aldı (1079). Aynı yıl Tâcüddevle Tutuş'un emrinde Suriye seferine katıldı. Bu arada Hulvân ve el-Cebel'i de Selçuklu topraklarına kattı ve bu başarıları üzerine Hulvân ve civarına vali tayin edildi.

Artuk Bey Haziran 1083'te, Sultan Melikşah'ın buyruğuyla Mervânoğulları ailesinin idaresindeki Diyarbekir bölgesinin fethiyle görevlendirilen

Fahrüddevle Muhammed b. Cehîr'in maiyetinde sefere katıldı; fakat Fahrüddevle ile anlaşmazlığa düştüğü için kuvvetleriyle birlikte savaşı terkederek Sincar'a çekildi. Bu sırada Melikşah'ın Musul kuşatmasında bulundu; sultanın kardeşi Tekiş'in isyan etmesi üzerine kuşatmayı kaldıran sultanla birlikte Merverrûz'a giderek onu cezalandırma harekâtına katıldı ve başarılı hizmetlerde bulundu. Bununla birlikte Diyarbekir harekâtından ayrılması ve Musul Emîri Şerefüddevle Müslim ile anlaşması sebebiyle sultandan pek itibar görmedi; bu yüzden Horasan'dan ayrılarak iktâ* yeri olan Hulvân'a çekildi. Çok geçmeden, bir daha güvenini kazanamayacağı düşüncesiyle Melikşah'ın hizmetinden ayrılıp Suriye ve Filistin Selçuklu Hükümdarı Tâcüddevle Tutuş'un hizmetine girdi.

Tutuş, babasının bu değerli kumandanını Kudüs ve yöresine vali tayin etti, ayrıca Serhad şehrini de kendisine iktâ olarak verdi (1085). Bu arada Musul Emîri Müslim'in Melikşah'a karşı oluşturmaya çalıştığı ve içinde Tutuş ve Mısır Fâtımîleri'nin de yer aldığı bir ittifaka girdi ise de bu ittifak çeşitli sebeplerle gerçekleşemedi. Daha sonra maiyetindeki Türkmenler'le el-Cezîre'ye gelen Artuk Bey, Fahrüddevle'nin ilhak harekâtına devam ettiği Diyarbekir bölgesini ele geçirme teşebbüsünde bulundu. Hatta gönlünü almak isteyen Melikşah'ın gönderdiği hediyeleri kabul etmeyerek sultana karşı âdeta isyan eder bir duruma geldi. Bunun üzerine Melikşah, el-Cezîre'deki Selçuklu kumandanları Sa'düddevle Gevherâyin, Karategin ve Anuş Tegin vasıtasıyla onun kendisine itaat etmesini istedi. Maiyetindeki Türkmenler'in kendisini terketmeleri üzerine Artuk Bey önce itaat arzetti ise de sonra yeniden Tutuş'un hizmetine girdi. Bu sıralarda Anadolu Selçuklu Hükümdarı Süleyman Şah'ın Antakya'yı fethedip ardından Halep'i kuşatması üzerine, burayı elinde tutan Şerif Ebû Ali şehri teslim etmek maksadıyla Tutuş'u davet etti. Derhal harekete geçen Tutuş, beraberinde Artuk Bey olduğu halde Halep'e geldi. Böylece Şerif Ebû Ali'nin entrikaları yüzünden karşı karşıya gelen iki Türk ordusu şiddetli bir savaşa tutuştular; Artuk Bey'in gayretleri sonucu Süleyman Şah'ın ordusu yenilgiye uğradı, kendisi de intihar etti (5 Haziran 1086). Bu arada Artuk Bey, Kuzey Suriye hâkimiyeti için Selçuklu İmparatorluğu tâbileri arasında ortaya çıkan bu kanlı buhran üzerine bölgeye bir sefer düzenleyip Halep yakınlarına gelen Sultan Melikşah'ın kuvvetlerine karşı saldırıya geçilmesini istedi ise de Tutuş bunu kabul etmeyerek Dımaşk'a çekildi. Artuk Bey bundan sonra sultanın teveccühünü kazanmaya çalıştı ve 480

Muharreminde (Nisan 1087) Bağdat'a hareket etti. Bu tarihten vefatına kadar hakkında bilgi edinilemeyen Artuk Bey büyük bir ihtimalle, idaresi kendisine verilen Kudüs'e döndü, hayatının son günlerini burada geçirdi ve 484'te (1091) öldü. 1063-1086 yılları arasında yirmi üç yıl gibi uzun bir süre Selçuklu Devleti hizmetinde bulunmuş olan Artuk Bey Arap kaynaklarında nâdir Türk kumandanlarından biri olarak vasıflandırılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, Târîhu Meyyâfârikīn ve Âmid (nşr. Bedevî Abdüllatîf Avad), Beyrut 1974, s. 193, 200, 208, 210; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 134, 136, 147-149; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 191; İbn Haldûn, el-ʿİber, V, 7, 8; Zambaur, Manuel, s. 230; M. Halil Yınanç, Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri I: Anadolu'nun Fethi, İstanbul 1944, s. 73-74, 85-87; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul 1969, s. 136, 152, 158, 159, 208, 213, 214; a.mlf., Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1973, s. 133-134; a.mlf., "Artukluların Soyu ve Artuk Bey'in Siyasî Faaliyetleri", TTK Belleten, XXXVI/101 (1962), s. 121-146; Suhayl Zakkar, The Emirate of Aleppo, Beyrut 1301/1971, s. 210-212; Cl. Cahen, Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 48, 88-89, 92; a.mlf., "Artukids", EI² (İng.), I, 662-664; İmâdeddin Halîl, el-ʿİmâretü'l-Artukıyye fi'l-Cezîre ve'ş-Şâm, Beyrut 1400/1980, s. 57-68; Georg Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1981, s. 321-322; Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, Ankara 1983, s. 106-136; a.mlf., "Sultan Melikşah Devrinde Ahsa ve Bahreyn Karmatîlerine Karşı Selçuklu Seferi", TTK Belleten, XXIV/94 (1960), s. 209-232; M. Fuad Köprülü, "Artuk oğulları", İA, I, 617.

Ali Sevim

ARTUKLULAR

Diyarbekir ve Mardin çevresinde 1102-1409 tarihleri arasında hüküm süren bir Türkmen hânedanı.

Döğer boyundan Eksük adlı bir beyin oğlu olan Artuk 1063 yılında Sultan Alparslan'ın hizmetine girdi ve Malazgirt Zaferi'nden sonra onun emriyle Anadolu'ya geçerek Bizans'a karşı başarılı mücadelelerde bulundu. Alparslan'dan sonra sultan olan Melikşah, Artuk Bey'i Anadolu'dan geri çekip Hulvân'ı (Lûristan) iktâ* etti ve kendisini Bahreyn Karmatîleri'ni itaat altına almakla görevlendirdi. Artuk Bey bu görevi başarıyla tamamladıktan sonra Melikşah'ın Diyarbekir bölgesine hâkim olan Mervânîler üzerine gönderdiği orduya katıldı. Bu sefer sırasında Irâk-ı Acem Valisi Fahrüddevle ile anlaşmazlığa düşen Artuk Bey'in Sultan Melikşah ile arası açıldı ve bu yüzden sultanın kardeşi Suriye Meliki Tutuş'un hizmetine girdi; Tutuş da ona Kudüs ve havalisini iktâ olarak verdi. Artuk Bey'in ölümünden sonra yerine oğulları Sökmen ve İlgazi geçtiler (484/1091). Kudüs 1098 yılında Fâtımîler tarafından zaptedilince Sökmen, Halep Meliki Rıdvân b. Tutuş'un yanına geldi. İlgazi ise Irak'ta kendisine verilmiş olan bölgeye çekildi; kısa süre sonra da Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar tarafından Bağdat şahne*liğine tayin edildi.

Artuklular Hısnıkeyfâ (Hasankeyf), Mardin ve Harput kolu olmak üzere üç kol halinde hüküm sürmüşlerdir.

1. Hısnıkeyfâ Kolu (1102-1232). Musul Emîri Kürboğa'nın ölümü üzerine Musul halkı, vali olarak Emîr Karaca'ya karşı Türkmen Mûsâ'yı desteklediler; Cezîre Emîri Çökürmüş ise Mûsâ'ya karşı çıktı. Bunun üzerine Mûsâ, Sökmen'den yardım istedi ve karşılığında Hısnıkeyfâ ile 10.000 dinar vermeyi vaad etti. Sökmen'in desteğini alan Mûsâ Çökürmüş'ü bozguna uğrattı, ancak kendisi kısa bir süre sonra öldürüldü. Sökmen ise Hısnıkeyfâ'ya giderek şehri Mûsâ'nın nâibinden teslim aldı ve Artuklular'ın Hısnıkeyfâ kolunu kurdu. Sökmen buradaki hâkimiyetini sağlamlaştırmak için Sultan Tapar'a bağlılığını arzederek onun hizmetine girdi. Mardin şehri bu sıralarda Sökmen'in yeğeni Yâkutî'nin hâkimiyeti

altında idi. Onun ölümü üzerine çıkan anlaşmazlıktan faydalanan Sökmen 1103 yılında burayı da ele geçirmeye muvaffak olarak Diyarbekir havalisinin büyük bir kısmını kendisine bağladı. Sökmen 1104 yılında Haçlılar'ı Emîr Çökürmüş ile beraber ağır bir bozguna uğrattığı gibi Kudüs Kralı I. Baudouin ile Urga Kontu I. Joscelin'i de esir aldı. Ancak bu zaferden kısa bir süre sonra hastalanan Sökmen Ekim 1104'te öldü ve yerine oğlu İbrâhim geçti. İbrâhim, amcası İlgazi'ye tâbi olmak zorunda kaldı. İbrâhim'in 1108 yılında ölmesiyle kardeşi Dâvud Artuklu hükümdarı oldu. Dâvud, Musul Atabegi Zengî'ye karşı Mardin Hükümdarı Timurtaş ile ittifak yaptı (1130). Dâvud'un Türkmenler üzerindeki nüfuzu çok kuvvetli idi. Onlardan temin ettiği kuvvetlerle Musul atabegine karşı çıktı ise de mağlûp olup Serce ve Dârâ'yı Zengî'ye terketmek zorunda kaldı. 1 Ağustos 1144'te ölen Dâvud'un yerine oğlu Fahreddin Kara Arslan geçti. Kara Arslan, Zengî'ye karşı Anadolu Selçuklu Sultanı I. Mesud ile anlaştı. Zengî'nin Ca'ber Kalesi muhasarasında öldürülmesiyle rahatlayan Kara Arslan, Gerger ve Harput'u ele geçirdi (1150). Zengî'den sonra Halep hükümdarı olan oğlu Nûreddin Mahmud ile ittifak yapan Kara Arslan 1167'de öldü ve yerine oğlu Nûreddin Muhammed geçti. Onun zamanında Eyyûbîler Suriye'de kuvvet kazanmaya başladılar. Muhammed, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin himayesine girerek onun Musul ve Âmid muhasaralarına katıldı. Âmid'i ele geçiren Selâhaddin, hizmetine karşılık burayı Muhammed'e verdi (1183). Muhammed'in yerine oğlu Kutbüddin II. Sökmen geçti (1185). Sökmen, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin ölümünden faydalanarak bir kısım yerleri kurtarmaya çalıştı (1193). Sökmen ölmeden önce yerine memlük*ü ve eniştesi Ayaz'ı halef gösterdi. Ancak kumandanlar birkaç gün sonra Ayaz'ı tahttan indirip Sökmen'in kardeşi Nâsırüddin Mahmud'u hükümdar yaptılar. Mahmud önce, Eyyûbîler'den el-Melikü'l-Âdil ve el-Melikü'l-Kâmil'e, sonra da Anadolu Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Keykâvus'a tâbi oldu. 1222 yılında ölen Mahmud'un yerine oğlu Melik Mesud geçti. Melik Mesud zamanında Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Kâmil önce Âmid'i, daha sonra da Hısnıkeyfâ'yı zaptederek Artuklular'ın bu koluna son verdi (630/1232).

2. Mardin Kolu (1106-1409). Bağdat şahneliğinden azledilen Necmeddin İlgazi, yeğeni İbrâhim'in elinden Mardin'i alarak burada Artuklular'ın Mardin kolunu kurdu. Kısa bir süre içinde Nusaybin ve Harran'ı ele geçiren İlgazi, Emîr Lü'lü'ün öldürülmesinden sonra halkın isteği üzerine Halep'e

gelerek burayı da hâkimiyeti altına aldı (511/1118). Haçlılar'a karşı büyük bir mücadele veren İlgazi, Antakya hâkimi Roger'i Tel Afrin vadisinde büyük bir bozguna uğrattı (Haziran 1119). Irak Selçuklu Sultanı Mahmud 1121 yılında Necmeddin İlgazi'yi Gürcüler üzerine sefere yolladı ve bu seferden başarısızlıkla dönmesine rağmen Meyyâfârikīn'i (Silvan) ona iktâ etti. İlgazi, yanında yeğeni Belek b. Behrâm ve Dımaşk Atabegi Tuğtegin olduğu halde Zerdana Kalesi üzerine bir sefere çıktığı sırada hastalandı ve 19 Kasım 1122'de öldü.

İlgazi'nin ölümünden sonra oğullarından Süleyman Meyyâfârikīn'de, Timurtaş Mardin'de, yeğenlerinden Süleyman da Halep'te hüküm sürdüler. Hüsâmeddin, Timurtaş Belek'in ölümünden sonra Halep'i de hâkimiyeti altına aldı (1124). Ancak Timurtaş'ın tecrübesizliği Halep halkını kendisinden soğuttu ve Halep daha sonra Emîr Aksungur el-Porsukī'nin eline geçti. Timurtaş, kardeşi Süleyman'ın ölümünden sonra Meyyâfârikīn'e de sahip oldu, fakat Musul Atabegi Zengî'nin Nusaybin'i ele geçirmesine engel olamadı. Timurtaş'ın 547 (1152-53) yılında ölümünden sonra yerine oğlu Necmeddin Alpı geçti. O da kardeşlerinden Cemâleddin'i Hani, Sıvan ve Kulp beldelerine, Behram'ı ise Dârâ'ya emîr tayin etti. Necmeddin Alpı, Nûreddin Mahmud ile ittifak yaptı. 1176 yılında ölen Alpı'nın yerine oğlu II. Kutbüddin İlgazi hükümdar oldu. Mardin'deki büyük camiyi yaptıran İlgazi zamanında Eyyûbî Hükümdarı Selâhaddin Harran, Habur, Dârâ ve Nusaybin gibi merkezleri zaptetti. Selâhaddin'in ülkesini tehdidi karşısında II. İlgazi, daha çok II. Kılıcarslan ile müttefik kaldı. Onun 1184 yılında ölümüyle küçük yaştaki oğlu Hüsâmeddin Yavlak (Yoluk) Arslan tahta geçti. Onun zamanında Ahlat Şahı II. Sökmen, Mardin Artukluları'nı himayesi altına aldı ve Nizâmeddin Alpkuş adlı bir memlükünü hükümet işleri ile görevlendirdi. Selâhaddîn-i Eyyûbî, II. İlgazi zamanından beri Artuklular'ın iç işlerine müdahale etmekteydi. Eyyûbîler Ahlat Şahı II. Sökmen'in ölümünden sonra Meyyâfârikīn'i geri almaya muvaffak oldu ise de uzun süre hâkimiyetleri altında tutamadılar. Selâhaddin'in 1193 yılında ölümü Mardin Artukluları'na biraz nefes aldırdı, fakat bu defa da doğudan gelen kesif Türkmen göçleri içtimaî sarsıntıya sebep oldu. Yeni Eyyûbî hükümdarı el-Melikü'l-Âdil çok geçmeden Mardin'i kuşattı. Eyyûbî tehlikesinin kendi ülkesini de tehdit ettiğini gören Musul Atabegi Arslanşah, Yavlak Arslan'ın yardımına koştu. Neticede Eyyûbîler mağlûp olarak Mardin'den çekildiler (1199). Ancak el-Melikü'l-

Âdil, oğlu el-Melikü'l-Eşref'i 1202 yılında büyük bir ordu ile tekrar Mardin üzerine gönderdi. Zor durumda kalan Mardin Artukluları, Halep Hükümdarı el-Melikü'z-Zâhir'in aracılığı ile Eyyûbîler'in hâkimiyeti altına girmeye mecbur oldular.

Yavlak Arslan'dan sonra kardeşi Artuk Arslan Mardin'de hükümdar oldu. Onun zamanında Anadolu Selçukluları Eyyûbîler'i mağlûp ederek Doğu Anadolu'da hâkimiyetlerini kurdular. Artuk Arslan bu durumdan faydalanarak Alâeddin Keykubad'a tâbi olup Eyyûbîler'e karşı cephe aldı. Ancak bir fırsatını bulan Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Kâmil 1236 yılında Urfa ve Harran'ı işgal etti. Alâeddin Keykubad'dan sonra Anadolu Selçuklu sultanı olan II. Gıyâseddin Keyhüsrev, Eyyûbîler'in elinden kurtarmış olduğu yerlerden Sincar ve Nusaybin'i Artuk Arslan'a iktâ olarak verdi. Otuz beş yıllık hükümdarlıktan sonra 1239 yılında ölen Artuk Arslan'ın yerine oğlu I. Necmeddin Gazi geçti. O da Eyyûbîler'in kendi aralarındaki geçimsizliklerden faydalanarak Meyyâfârikīn Eyyûbî hâkimi Melik Şehâbeddin Gazi ile Halep Eyyûbîleri'ne karşı anlaştı; Urfa, Harran ve Cezîre'yi ele geçirdi. Moğollar Necmeddin Gazi'nin hâkimiyeti sırasında Diyarbekir ve Meyyâfârikīn yöresine girdiler (1252). Serûc, Harran ve Urfa'ya kadar yağma ve akınlarda bulunup 1256 yılında da Harput ve Malatya bölgelerini işgal ettiler. Moğol Hakanı Hülâgû 1257'de Suriye seferine giderken Yaşmut kumandasında bir birliğini Mardin ve Meyyâfârikīn'i zaptetmekle görevlendirdi. Bu Moğol birliği Meyyâfârikīn'i uzun bir kuşatmadan sonra ele geçirdi. Mardin müstahkem bir kaleye sahip olduğundan sekiz aydan fazla dayandı; ancak şehirde açlık baş gösterdi ve veba salgını çıktı. Bu sırada Necmeddin Gazi de hastalığa yakalandı ve öldü, yerine oğlu Kara Arslan geçti (1260).

Moğol baskını karşısında çaresiz kalan Kara Arslan, Dârâ, Habur, Nusaybin ve Re'sülayn'ın Artuklular'a geri verilmesi karşılığında Moğol hâkimiyetini tanıdı ve bundan sonra Mardin Artukluları daha sade ve sâkin bir hayat sürmeye başladılar. Moğollar'ın 1260'ta Musul, 1281'de Suriye seferlerine Kara Arslan da katıldı. Otuz üç yıllık bir hükümdarlıktan sonra ölen Kara Arslan'ın yerine oğlu Şemseddin Dâvud geçti. Hükümdarlığının üçüncü yılında ölen Dâvud'un yerine de kardeşi II. Necmeddin Gazi tahta çıktı (1294). Bu hükümdar zamanında Mardin Artukluları'nın İlhanlılar'a olan yakınlığı daha da arttı. Necmeddin Gazi 1312 yılında öldü ve yerine oğlu

Ali Alpı geçti. Onun hükümdarlığı iki hafta kadar devam etti, fakat kendisinden sonra gelen kardeşi el-Melikü's-Sâlih elli yıldan fazla (1312-1364) saltanat sürdü. el-Melikü's-Sâlih zamanında Memlükler, İlhanlılar'a karşı devamlı saldırılarda bulunduklarından, onlara tâbi olan Mardin Artukluları da sürekli rahatsız oldular. Memlükler'in Halep Valisi Şehâbeddin Karatay, Artuklu ülkesine girerek Mardin ve civarını yağmalattı (1315). Moğol Hanı Olcaytu'nun ölümünü fırsat bilen Türkmen Cacaoğlu Alâeddin, Âmid'i işgal edip pek çok kişiyi esir aldı ve öldürttü.

İlhanlı Devleti'nin 1336 yılında yıkılması üzerine Süleyman Han ve Çobanoğulları Diyarbekir bölgesine girdiler ve kısa süre sonra da el-Melikü's-Sâlih'in saltanatını kabul ettiler. İlhanlı Devleti'nin çöküşüyle Doğu Anadolu birçok Türkmen oymağının faaliyet sahası içerisine düştü. Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmenleri bölgede nüfuz sahibi olmaya başladılar; bu sırada el-Melikü's-Sâlih seksen yaşında iken öldü (765/1364) ve yerine oğlu el-Melikü'l-Mansûr Ahmed geçti. Ahmed, Karakoyunlu Türkmenleri'nin reisi Bayram Hoca'nın taarruzuna karşı Celâyirli Hükümdarı Üveys'ten yardım istedi. Dört yıllık saltanatından sonra Ahmed'in yerine oğlu Mahmud hükümdar oldu (1368). Mahmud çok küçük yaşta idi; dört ay kadar tahtta kaldıktan sonra amcası Şemseddin Dâvud, Artuklu tahtını elde etti. Gerek 1376 yılında ölen Dâvud'un gerekse yerine geçen oğlu Mecdüddin Îsâ'nın hâkimiyet devirleri Karakoyunlular'la mücadele ile geçtiği gibi Mardin de Timur'un istilâsına uğradı. Mecdüddin Îsâ 1384 yılında Karakoyunlu Hükümdarı Kara Mehmed'e yenildi. Buna rağmen Karakoyunlular ile Artuklular ortak düşmanları Timur'a karşı birleşerek Memlükler'den yardım istediler. Memlük Sultanı Berkuk 1395 yılında Îsâ'ya hil'at yolladı. Fakat Timur'un Mardin'e yaklaşması üzerine Îsâ ona tâbiiyetini arzetmeye mecbur kaldı ve bu sayede Timur'un Mardin'i işgaline mâni olabildi. Ancak Îsâ, Erzen ve Hısnıkeyfâ hükümdarları gibi Timur'un bizzat huzuruna çıkmadı. Buna kızan Timur Îsâ üzerine asker sevketti, hatta bir süre de Mardin'i muhasara etti. Îsâ bu kuşatmadan önce Mardin'den ayrılmıştı. Buna rağmen Timur'a esir düştü ve üç yıl süreyle Sultâniyye'de hapsedildi. Îsâ'nın veziri Alâeddin Altun Buğa, Mardin Artuklu tahtına onun yeğeni el-Melikü's-Sâlih'i geçirdi. Bu durumda Timur Îsâ'yı serbest bıraktı. el-Melikü's-Sâlih Mardin'e gelen Îsâ'ya tahtı teslim etti. Îsâ, Timur'un Memlükler üzerine sevkettiği kuvvetlere katılmayarak itaatten ayrıldı. Timur onu cezasız bırakmayarak Mardin'i kuşattı. Ancak

muhasaranın uzun sürmesi sebebiyle, şehrin zaptı ile Akkoyunlu reisi Kara Osman'ı görevlendirdi. Îsâ bir süre sonra özür dileyerek affedilmesini sağladı (1403). Ancak Akkoyunlular'ın ülkesine taarruzlarını önleyemedi. Akkoyunlu Kara Osman'a karşı Îsâ, Türkmen beylerinden Çeküm ile anlaştı. Beraberce Kara Osman'ın üzerine yürüyerek Akmataş mevkiinde onunla muharebeye girdiler. Neticede Akkoyunlular galip geldi, Çeküm ve Îsâ öldürüldü (809/1406).

Îsâ'dan sonra Mardin surları içerisine kapanan Artuklular'a, oğlu Şehâbeddin Ahmed hükümdar oldu. Ahmed, Mardin'i Akkoyunlular'a karşı müdafaa edemeyeceğini anlayınca, Karakoyunlu Kara Yûsuf ile anlaşarak şehri ona teslim etti (1409). Kara Yûsuf Ahmed'e Musul'u verdiyse de Ahmed bir hafta sonra öldü. Böylece Artuklular Devleti'nin Mardin kolu da tarihe karıştı.

3. Harput Kolu (1112-1124 ve 1185-1233). Artuk Bey'in torunu Belek b. Behrâm 1112 yılında Harput'a hâkim olmuş ve Palu merkez olmak üzere burada kendi beyliğini kurmuştu. Amcaları Sökmen ve İlgazi ile beraber Haçlılar'a karşı çetin bir mücadeleye giren Belek bu arada Halep'i de Süleyman'ın elinden aldı (1123). Ertesi yıl Menbic'i kuşattıysa da kaleden atılan bir okla vurularak öldü (518/1124). Belek'ten sonra Harput, Hısnıkeyfâ Artuklu Hükümdarı Dâvud'un eline geçti ve 1185 yılına kadar Hısnıkeyfâ kolunun hâkimiyetinde kaldı. Hüsâmeddin Timurtaş da Halep'i istilâ etti. Nûreddin Muhammed'in ölümü üzerine Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin hizmetinde bulunan Dâvud'un kardeşi İmâdüddin Ebû Bekir, süratle Hısnıkeyfâ'ya geldi. Fakat yeğeni II. Sökmen kendisinden daha erken davranıp Selâhaddin'e Hısnıkeyfâ'ya hâkimiyetini tasdik ettirdiğinden, buraya sahip olamadı. Bununla beraber Harput ve çevresini kendi hâkimiyeti altına almaya ve burada bağımsız bir beylik kurmaya muvaffak oldu (1185). Ebû Bekir 1204 yılında öldü, yerine oğlu Nizâmeddin İbrâhim geçti. İbrâhim'in ölümünden sonra yerine oğlu Hızır, daha sonra da onun oğlu Nûreddin Artuk hükümdar oldu. Bu son Harput Artuklu hükümdarları da Eyyûbî hâkimiyetini tanımakta idiler. Anadolu Selçukluları Sultanı Alâeddin Keykubad'ın kumandanlarından olan Kemâleddin Kamyar Eyyûbîler'i Harput civarında yendi. Bazı Eyyûbî kumandanları Harput Kalesi'ne sığındılar. Selçuklular kaleyi yirmi dört gün kuşattıktan sonra Ağustos 1234'te teslim aldılar. Alâeddin Keykubad Artuklu

hükümdarlarının canını bağışladı ve Akşehir'i kendisine iktâ olarak verdi. Böylece 1185 yılında İmâdüddin Ebû Bekir tarafından kurulmuş olan Harput Artukluları da tarihe karıştı.

Teşkilât, Kültür ve Mimari. Eski Türk devlet anlayışını esas alan Artuklular, devleti hânedan mensuplarının ortak malı kabul ettiklerinden, merkeziyetçi bir hükümet kurup tek bir devlet haline gelemediler. Daha çok kuvvetli beylerin etrafında toplanıp yarı bağımsız bir tarzda siyasî birliklerini korumaya çalıştılar. Devletin idaresi hususunda Selçuklular'ı kendilerine örnek aldılar ve Selçuklu devlet teşkilâtının ana unsurlarını kendi ülkelerine uyguladılar. Zaman zaman güçlü devletlerin hâkimiyetlerini tanımak zorunda kalan Artuklu hükümdarlarının resmî unvanları, bilhassa XII. yüzyılda İslâmiyet'ten önceki Türk unvanlarının bir devamı şeklinde olmuştur. Alp, Sagun, İnanç, Kutluğ ve Yabgu gibi eski Türk unvanlarının Artukoğulları'nda kullanılması Türk devlet geleneğinin buralarda devam ettiğine bir delildir.

Artuklular'ın içtimaî ve iktisadî hayatı hakkında bilgiler çok azdır. Ancak komşu ülkelere göre en az verginin bu ülkede alındığı görülmektedir. Hatta bu yüzden civar bölgelerden bu ülkeye göç edenlerin sayısı oldukça fazladır. Ağır savaş masraflarına karşılık vergilerin azlığı ve maliyenin zenginliği, halkın hayat seviyesinin yüksek olduğunu göstermektedir. Artuklu hükümdarları ticarî ve içtimaî hayatı canlı tutmak için çarşılar, kervansaraylar, köprüler, camiler ve medreseler yaptırmışlardır. Hüsâmeddin Timurtaş, Batman ırmağı üzerinde 150 m. uzunluğunda büyük bir köprü yapımına başlamış ve köprü oğlu Necmeddin Alpı zamanında tamamlanmıştır. Timurtaş'ın yaptırdığı önemli eserlerden biri de Hüsâmiye Medresesi'dir. Ayrıca Timurtaş'ın oldukça büyük, kitap bakımından da zengin sayılabilecek bir kütüphane kurduğu kaydedilmektedir. Timurtaş'ın oğlu Alpı Koçhisar'da cami, medrese, kervansaray ile bir de çarşı yaptırmış, bunlara vakıflar bağlamıştır. Fahreddin Kara Arslan da ticaret ve ulaşımı hızlandırmak için Hısnıkeyfâ, Malatya, Birecik ve Kal'atürrûm'da birer köprü yaptırmıştır. Hısnıkeyfâ Köprüsü 1166'da sel ve depremden hasar görmüşse de kısa sürede tamir edilmiştir. Mardin Artukluları'ndan Artuk Arslan, Koçhisar'da Ulucami'yi (1204), Mardin'de Hatuniye Medresesi'ni (1205) ve Hârizm'de Şeyh Tâceddin Mesud Medresesi'ni inşa ettirmiş; Muzafferüddin Kara Arslan Muzafferiye Medresesi'ni, II.

Necmeddin Gazi de seksen odalı Şehidiye Medresesi'ni yaptırmıştır. Şehidiye Medresesi'ne dükkân, hamam, bağ ve bahçelerin yanı sıra Koçhisar'da bir han ve Hârizm'de bir boyahane vakfedilmiştir. Mecdüddin Îsâ'nın 1392 yılında yaptırdığı Zinciriye Külliyesi Mardin'in en büyük âbidelerinden biri idi. Artuklu hükümdarları fikir ve ilim adamlarını da korumuşlardır. Artuklular'ın kurmuş olduğu medreselerde İslâmî ilimlerin yanı sıra tıp, riyâziye ve felsefe derslerinin okutulduğu da çeşitli kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Zeylü Târîhi Dımaşk, (nşr. H. F. Amedroz), Beyrut 1908, s. 135, 138, 169, 170, 199, 208, 243, 266; İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, Târîhu Meyyâfârikīn ve Âmid, British Museum, nr. Oriental 5803, vr. 167ª vd.; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 445 vd.; XI, 7 vd.; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-haleb, II, 123, 124, 185, 186, 225, 253, 254, 271; Osman Turan, Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1980, s. 133-240; İmâdüddin Halil, el-ʿİmârâtü'l-Artukıyye fi'l-Cezîre ve'ş-Şâm, Beyrut 1400/1980; Cl. Cahen, "Le Diyar Bakr au Temps des Premiers Urtukides", JA, I/1, s. 219-227; Faruk Sümer, "Döğerlere Dâir", TM, XI (1951), s. 139; Ali Sevim, "Temurtaş'ın Haleb Hâkimiyeti", TTK Belleten, XXXV/100 (1961), s. 571-581; a.mlf., "Artukoğlu İlgazi", a.e., XXVI/104 (1962), s. 640-691; a.mlf., "Artukoğlu Sökmen'in Siyasî Faaliyetleri", a.e., XXVI/103 (1962), s. 501-520; a.mlf., "Artuklular'ın Soyu ve Artuk Bey'in Siyâsî Faaliyetleri", a.e., XXV/101 (1962), s. 121-146; Carole Hillenbrand, "The Career of Najm al-Dın İl-Ghāzī", Isl., sy. 58 (1981), s. 250-292; a.mlf., "The Establishment of Artuqid Power in Diyār Bakr in the Twelfty Century", St.I, sy. 54 (1981), s. 129-153; M. Fuad Köprülü, "ArtukOğulları", İA, I, 617 vd.; Cl. Cahen, "Artukids", EI² (İng.), I, 662-667.

Coşkun Alptekin

Artuklu Sanatı.

Artuklu sanatı, XII-XIII. yüzyıllarda Anadolu'nun güneydoğu bölgesinde gelişerek etkisini uzun süre devam ettiren bir Türk-İslâm sanatıdır. Bu sanat Artuklular'ın hüküm sürdükleri, Fırat nehrinin kolları arasında kalan coğrafî bölge ile el-Cezîre'de (Kuzey Mezopotamya), 1071'den sonra Türklüğün ve İslâmiyet'in yerleşmesine siyasî, askerî ve ekonomik faaliyetler kadar tesir etmiştir. Artuklu sanatını Artuklu siyasî tarihinde olduğu gibi bölgelere ayırarak incelemeye gerek yoktur. Çünkü bölgelere göre farklılıklar, küçük ayrıntılarda görülen bazı mahallî özelliklerden ibarettir.

Artuklu cami ve medreseleri, bu yapı tiplerinin erken devir Anadolu Türk sanatındaki gelişmeleri açısından önemli bir yere sahiptir. Mihrap önünde kubbesi bulunan, enine gelişmiş ana mekânlı ve geniş avlulu cami tipi, önce Artuklular'da kapalı bir bölge üslûbu olarak kalmış, fakat XIV. yüzyılın sonlarına doğru Beylikler döneminde tekrar ortaya çıkarak Anadolu mimarisini dolaylı biçimde etkilediğini ortaya koymuştur. 552 (1157) tarihli Silvan Ulucamii, enine dikdörtgen bir alanı kaplayan ve son araştırmalara göre bir avlunun güneyinde yer alması gereken kesme taştan bir yapıdır. Dört nefin üçünü mihrap önünde 13.50 m. çapındaki mukarnas tromplu kubbe keser. Üç yönde üçer kemer açıklığı ile yanlara bağlantısı bulunan bu kubbe, Büyük Selçuklular'ın İsfahan Cuma Camii'ndeki Melikşah'ın yaptırdığı kubbenin esaslarını tekrarlayan batıdaki ender örneklerdendir. Kuzey cephesinde görülen küçük nişlere sahip kabartma şeridi, içte de bazı yerlerde tekrarlanmıştır. Minaresindeki en erken tarihli kitâbenin 572 (1176-77) yılını gösterdiği Mardin Ulucamii, XIV. yüzyıla kadar devamlı değişikliğe uğramış olmakla birlikte avlusunun kuzeyinde yer alan çifte minaresi ve revaklı avlusu ile mihrap önü kubbeli cami tipinin diğer bir örneğini teşkil eder. Yavlak Arslan tarafından başlatılıp 601 (1204-1205) yılında kardeşi Artuk Arslan tarafından tamamlatılan Kızıltepe (Dunaysır) Ulucamii, Artuklu mimarisinin en önemli eseridir. Köşelerinde minarelerin yer aldığı geniş avlunun güneyine, yine enine oturtulan binanın üç nefinden ikisini mihrap önü kubbesi kesmektedir. Farklı şekillerde işlenmiş dört trompu ve kuzey cephesindeki zengin taş işçiliği gösteren avlu bağlantıları

ile bir benzeri bulunmayan mihrabı çok ünlüdür. Harput'ta 551 (1156) yılına tarihlenen Ulucami, planlaması bakımından olduğu kadar tuğlanın geniş ölçüde kullanılması açısından da Büyük Selçuklular'ın 529 (1135) tarihli Zevvâre Cuma Camii'ne yakın özellikler gösterir. Büyük Selçuklu cami mimarisi ile Zengî sanatının kuvvetli tesiri altında Artuklu ustaların yaratma heyecanıyla meydana getirilen Artuklu camileri, Anadolu Türk mimarisinin âbidevî öncüleridir. Revaklı avlu, içten ve dıştan yapıya hâkim olan mihrap önü kubbesi, iç avlu, köşelere konulan minareler, zengin taş işçiliği ve örtülerde tuğla kullanılması gibi özellikler XII. yüzyıl içinde ilk defa bu yapılarda gerçekleştirilip XIII ve XIV. yüzyıllarda değişik ölçülerle devam ettirilmiştir.

Anadolu'da başlıca iki tipte gelişen medreselerin açık avlulu olanları da ilk defa Artuklular tarafından yapılmışlardır. XII. yüzyılın başlarında bir külliye halinde ortaya çıkan ve büyük kısmı bugün harap durumda bulunan Mardin Emînüddin Maristanı (bîmaristan) hastahane, hamam, medrese ve camiden meydana gelmektedir. XII. yüzyılın üçüncü çeyreğine ait iki katlı Mardin Hatuniye Medresesi, revaklı avluya sahip iki eyvanlı Anadolu medreselerinin en erken tarihlisi olarak günümüze ulaşmıştır. 595 (1198-99) tarihli Diyarbekir Zinciriye Medresesi ile aynı tarihte yapımına başlanan yakınındaki Ulucami'ye kuzeyden bitişik iki katlı Mesudiye Medresesi, revaklı avlulu ve kesme taş işçiliğiyle dikkati çeken ilk medreselerdendir. Bu gelişme XIII. yüzyılın ilk yarısında Mardin'deki Sultan Îsâ (Zinciriye) Medresesi ile Şehidiye Medresesi'nin büyük ölçülere varan planlamasında devam eder.

Bu yapılarda, Artuklu mimarisinde değişik bir biçimde ele alınan ve ilk kıpırtıları Diyarbekir Mesudiye Medresesi'nde görülen, tek avlu çevresinde uzaklaşmış medrese tasarımının ileri bir uygulaması ortaya çıkmaktadır. Medrese ile türbe ve mescidi ayrı avlular etrafında toplamak kaygısına katılan dilimli kubbeler, geniş cephe ve iç avlu gibi unsurlar, yakındaki Sultan Kasım (Kasımiyye) Medresesi'ni de etkilemiştir.

Artuklu sanatının en önemli yapılarından biri, Diyarbakır'da 1961-1962 kazılarıyla ortaya çıkarılmış olan saraydır. İçkale'de, Saraykapı adını taşıyan geniş kemerin yanında Toptepe mevkiinde bulunan sarayın, Artukoğlu el-Melikü's-Sâlih Nâsırüddin Mahmûd b. Muhammed'in (1201-

1222) zamanına ait olduğu kabul edilmektedir. Bu bina, kazılarla cehennemlik (hypocaustum) kısmı ortaya çıkarılan hamamı, Dicle'nin karşı kıyısındaki bir kaynaktan su getiren künk sistemi ve divanhanesi ile Evliya Çelebi'nin de önemine temas etmiş olduğu bir saray kalıntısıdır. Dört eyvanlı şemaya sahip olan saray divanhanesinin güney eyvanında yer alan zengin mozaik ve çini süslemeli bir selsebil, çini döşeli kanallarla eyvanların ortasındaki fıskıyeli ve yine gösterişli mozaik ve çinilerle kaplanmış sekizgen bir havuza ulaşmaktadır. Anadolu Türk mimarisinde ilk defa görülen renkli taş ve küp cam mozaikler geometrik motifler oluşturmakta, aralarında da balık ve ördek figürleri bulunmaktadır. Bu saray Mardin Firdevs, Rişmil, Hârizm, Harput ve Hısnıkeyfâ Artuklu sarayları içinde en iyi bilinenidir. Mardin'deki Firdevs Köşkü denilen saray kısmen ayakta ise de Rişmil ve Hârizm mevsimlik sarayları bugün ortada yoktur. Harput ve Hısnıkeyfâ kalelerindeki saraylar ise ancak kazılarla aydınlatılabilecek durumdadır.

Anadolu'daki ilk Türk hamamları da başlıcaları Mardin'deki dört hamam olmak üzere yine Artuklu dönemine aittir. Bağımsız bir mezar anıtına rastlanmayan Artuklu mimarisinde türbeler, genellikle medreselerin içinde tasarlanmıştır. Kaynaklardan, Artuklular'ın bazı han ve kervansaraylar yaptırmış oldukları öğrenilmekte, ancak ticaret yollarının emniyeti bakımından daha çok köprülere önem verdikleri anlaşılmaktadır. Hasankeyf'teki Dicle Köprüsü ile Diyarbakır-Bitlis yolu üzerindeki Batman Suyu (Malabadi) Köprüsü, tek gözlü büyük açıklık ve figürlü kabartmalarıyla, Diyarbakır-Eğil yolu üzerindeki Devegeçidi Suyu Köprüsü de çok gözlü yapısıyla belli başlı örneklerdir. Kartal ve arslan kabartmaları kadar kitâbe kuşakları ile de dikkatleri çeken Diyarbakır surlarındaki Ulu Beden ve Yedi Kardeş burçları, askerî mimari konusunda Artuklular'ın ulaştığı noktayı gösteren en önemli kalıntılardır. Artuklu yapılarında çok sayıda usta ve mimar adına rastlanmaktadır. Îsâ Ebû Dirhem, Ca'fer b. Mahmûd, Osman b. Takak, İbrâhim b. Ca'fer, Yahyâ b. İbrâhim es-Sarafî devrin mimarisini yönlendiren ustaların bugüne adları ulaşabilenleridir. Kitâbelerde Sultan el-Melikü's-Sâlih Mahmud'un "tersîm"inden bahsedilmiş olması da Artuklu mimarisinin bölgede kurmuş olduğu kuvvetli üslûp ve geleneğin bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Yapılardaki taş süslemeler ve figürlü plastik yanında Artuklu sikkelerinde

de özellikle kartallı armalar ve insan figürleri görülmektedir. Genellikle Oğuzlar'ın Kayı boyu damgasını kullanmış olan Artuklular, bu soyut sembolün yanında figürlü kabartmaları da kullanmışlardır. Artuklu tasvir sanatında, Diyarbakır Sarayı'nda yazılmış ve resimlenmiş olan Cezerî'nin ünlü "otomatlar" kitabı Kitâb fî maʿrifeti'l-hiyeli'l-hendesiyye de minyatür tekniğinde yapılmış bol sayıdaki krokileriyle önemli bir yer tutmaktadır. Artuklu maden sanatı, Türkiye ve dünya müzelerine dağılmış XIII. yüzyıla tarihlenen ve "Artuklu bölgesi eserleri" diye tanımlanan kakma maden işleri, çeşitli tekniklerle meydana getirilmiş ünlü kapı tokmakları, aynalar, taslar ve güğümlerle tanınmaktadır. Bu eserlerde Musul, Atabegler ve Selçuklu maden üslûplarına yakın benzerlikler görülür. Bu dönemin çini sanatı hakkında Diyarbakır Sarayı'nda bulunan çiniler bir dereceye kadar fikir vermektedir. Seramik hakkında ise devam etmekte olan Samsat kazılarının aydınlatıcı olacağı anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Gabriel, Voyages; Doğan Kuban, Anadolu Türk Mimarîsinin Kaynak ve Sorunları, İstanbul 1965; Oktay Aslanapa, "Die Ausgrabung des Palastes von Diyarbakır", Atti del Secondo Congresso Internationale di Arte Turca. Venezia 1963, Napoli 1965, s. 13-31; a.mlf., Türk Sanatı, İstanbul 1973; a.mlf., "Diyarbakır Sarayı Kazısından İlk Rapor", Türk Arkeoloji Dergisi, XI/2, Ankara 1962, s. 10 vd.; Metin Sözen, Diyarbakır'da Türk Mimarîsi, İstanbul 1971, s. 225-228; Ara Altun, Anadolu'da Artuklu Devri Türk Mimarisinin Gelişmesi, İstanbul 1978; Gönül Öney, Anadolu Selçuklu Mimarisinde Süsleme ve El Sanatları, Ankara 1978; Ülker Erginsoy, "Maden Sanatı", Anadolu Selçuklu Mimarisinde Süsleme ve El Sanatları [Gönül Öney], Ankara 1978, s. 153-179; a.mlf., "1978-1979 ve 1981 Yılı Samsat Kazılarında Bulunan İslam Devri Buluntularıyla İlgili İlk Haber", Arkeoloji-Sanat Tarihi Dergisi, I, İzmir 1982, s. 71-81.

Ara Altun

ARTVİN

Karadeniz bölgesinin doğu bölümünde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Doğu Karadeniz dağlarını derin bir şekilde yaran Çoruh vadisinin sol yamacında meyilli bir arazide kurulmuştur. Borçka'ya kadar olan kesimde Çoruh vadisini takip eden, Borçka'dan sonra da Doğu Karadeniz kıyı dağlarını Cankurtaran Geçidi'nde aşan 68 kilometrelik bir yolla Karadeniz kıyısındaki Hopa'ya bağlanır. Bu yol Artvin'den güneye doğru bir süre daha Çoruh vadisini takip ederek Erzurum'a ulaşır. Artvin'in hemen yakınında doğudan gelen Berta suyunun Çoruh ırmağına karışması, bu akarsu vadisini izleyerek Ardahan üzerinden Kars'a ulaşan karayolunun Erzurum'u Hopa'ya bağlayan ana yol ile Artvin civarında kesişmesini sağlar ve şehri önemli bir yol düğüm noktası durumuna getirir. Borçka'dan ayrılan iyi vasıflı bir yol da Çoruh yarma vadisini takip ederek Batum'a ulaşır. Bu yollara, yakın dönemlere kadar ulaşımda önemli bir rol oynayan, fakat sonraları fonksiyonunu yitiren Çoruh ırmağının aşağı kesimindeki nehir taşımacılığı da ilâve edilebilir.

Tabii yolların birbiriyle düğümlendiği böyle bir noktada yer alan Artvin, kuruluşu pek eski dönemlere inmeyen bir Ortaçağ şehridir. Çevresinde yapılan kazılar, şehrin eski olmayışına karşılık yörede milâttan önce 2000 yıllarına ait bazı yerleşmeler bulunduğunu ortaya çıkarmıştır. Bölgenin daha sonraları milâttan önce IX. yüzyıldan itibaren Urartu Devleti'nin hâkimiyetine girdiği anlaşılmaktadır.

Klasik çağda Kolkhis adıyla bilinen yörede Ksenophon, milâttan önce IV. yüzyılda Kolkhlar, Makaronlar ve Taokhlar gibi birtakım kavimlerin yaşadığını bildirmektedir. Milâttan önce I. yüzyılda yaşayan coğrafyacı Strabon bu bölgenin Mithridates Eupator tarafından ele geçirilip Pontus Krallığı'na katıldığını, daha sonra ise Mithridates'i yenen Pompeius'un buraları mahallî kralların hâkimiyetine bıraktığını yazmaktadır. Bu bilgi, Roma hâkimiyetinin Artvin yöresinde fazla etkili olmadığını gösterir. Artvin çevresinde Bizans egemenliği V. yüzyılın başlarında kuruldu ve yöre, Khaldia teması içinde yer aldı. Bu ad, Ortaçağ İslâm kaynaklarından

Hurdâzbih ve Kudâme b. Ca'fer'in eserlerinde, Haldiye veya Hâlidiyât şekillerinde geçmektedir. Halife Hz. Osman döneminde 646'da İslâm topraklarına katılan Artvin çevresi daha sonraları Bizans ve İslâm orduları arasında birkaç defa el değiştirdi. Bu el değiştirmeler sırasında, bugünkü Artvin şehrinin nüvesini teşkil eden, müslüman ordularının akınlarını gözetlemek için Livane Kalesi yapıldı (m.s. 939). Artvin ve civarında Selçuklu hâkimiyeti 1068 yılından itibaren kurulmaya başladı. Daha sonraları bu bölge bir süre Gürcüler'in eline geçtiyse de sonra tekrar Selçuklu ülkesine katıldı. Selçuklu döneminde Artvin yöresi Azerbaycan Atabegleri idaresinde bir uç beyliği şeklinde idi. XIII. yüzyılda Moğol ve İlhanlı istilâlarına uğradıktan sonra XV. yüzyılda Akkoyunlular'dan Karayülük Osman Bey Çoruh boylarına kadar ulaştı. Daha sonra da Uzun Hasan bu toprakları Akkoyunlu hâkimiyeti altına aldı; fakat mahallî idareciler olan Atabegler yönetimlerine devam ettiler. Daha sonra bölge tekrar Gürcü istilâsına uğrayınca Artvin beyleri o sırada Trabzon valisi olan Şehzade Selim'e (Yavuz Selim) müracaat ederek yardım talebinde bulundular ve Osmanlılar'ın yardımıyla Gürcüler'i kovdular. Bu dönemde Artvin ve çevresi Osmanlı Devleti himayesinde yarı müstakil bir şekilde kalmıştır. Kanûnî döneminde, Erzurum Beylerbeyi Dulkadırlı Mehmed Han'ın 1536-1537 harekâtı sırasında Artvin'in de içinde bulunduğu bölge ele geçirildi ve Artvin ile Yusufeli'ni içine alan Livane sancağı kurularak Erzurum beylerbeyiliğine bağlandı. Bir süre sonra elden çıktığı anlaşılan bu bölge, 1549'da ikinci vezir Ahmed Paşa'nın gayretiyle yeniden zaptedildi. 1578'de başlayan Osmanlı-İran mücadelesi sırasında bölgedeki Osmanlı hâkimiyeti sağlamlaştırıldı ve 1579'da Çıldır eyaletinin teşkilinden sonra da Artvin, bu eyalete bağlanan Livane sancağının merkezi oldu.

XIX. yüzyılın başlarına kadar sürekli olarak Türkler'in elinde kalan Artvin bu yüzyılda iki defa Rus işgaline uğradı. Haziran 1828'deki Rus işgalinden sonra imzalanan Edirne Muahedesi ile Ahıska Ruslar'a terkedilince Artvin'in bağlı olduğu merkezi Ahıska olan Çıldır eyaletinin teşkilâtı bozuldu. Bundan sonra Artvin, Trabzon eyaletinin Batum sancağına bağlı bir kazanın (Livane kazası) merkezi oldu ve bu durum 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sonrasına kadar sürdü. Savaş sonunda 3 Mart 1878 tarihinde imzalanan Ayastefanos Antlaşması'nın bir maddesine göre Osmanlı Devleti Rusya'ya savaş tazminatı karşılığı olarak Batum, Kars, Ardahan, Eleşkirt ve Bayazıt'ı terkediyordu. Batum sancağı içinde yer alan Artvin de söz konusu

madde kapsamına girmiş oldu ve 13 Temmuz 1878 tarihli Berlin Antlaşması'nın 58. maddesine göre elviye-i selâseye dahil Artvin, Kars ve Ardahan ile beraber Rusya'ya bırakıldı. 8 Şubat 1879'da İstanbul'da imzalanan Muâhede-i Kat'iyye'nin 7. maddesine göre üç yıl içinde burada yaşayanların serbestçe göç etmesine izin verildi ve bu maddeye göre birçok Artvinli Anadolu'nun çeşitli yerlerine dağılarak özellikle Kocaeli yarımadasının nüfusu seyrek kesimlerinde yeni kurulan köylere yerleşti. Artvin işgal altında bulunduğu yıllarda Rusya idarî teşkilâtı birimlerinden Kars oblastı içinde yer aldı.

I. Dünya Savaşı sonuna kadar süren bu işgalde yerli halk teşkîlât-ı mahsûsa* çerçevesinde teşkilâtlandı ve Ruslar'a karşı zaman zaman direnişe geçti. 1914 Kasımında Yüzbaşı İsmâil Hakkı Bey idaresindeki, adını Melo (Sarıbudak) köyünden alan Melo Sınır Taburu şehir ve çevresindeki Rus birliklerini bozguna uğrattı ve bunun üzerine Ruslar Artvin'i terketmek mecburiyetinde kaldılar. Böylece Artvin 2 Kasım 1914'te geçici bir süre için kurtulmuş oldu. Dört ay kadar süren bu dönemden sonra Ruslar Artvin'i yeniden denetimleri altına aldılar. Çarlık yönetimi yıkılınca yeni Sovyet hükümeti ile 18 Aralık 1917'de imzalanan Erzincan Ateşkes Antlaşması uyarınca Ruslar Artvin'i boşalttılar. Daha sonra savaşın sona ermesiyle imzalanan 3 Mart 1918 tarihli Brest-Litovsk Antlaşması da Sovyetler Birliği ile Türkiye arasındaki sınırın 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı öncesindeki şekline getirilmesini kabul ettiğinden 1918 Martında Osmanlı birlikleri tekrar Artvin'e girdiler. Fakat bu defa da Artvin Türkler'in elinde uzun süre kalmadı. 30 Ekim 1918'de imzalanan Mondros Mütarekesi'ne göre Osmanlı ordusunun 1914'ten önceki sınırları gerisine çekilmesi gerektiğinden Artvin boşaltıldı ve 17 Aralık 1918'de İngilizler tarafından işgal edildi. İngiliz işgali 1920 yılının Nisan ayına kadar sürdü. İngilizler çekilirken şehri Gürcistan'a bıraktılar. Artvin'in yeniden kazanılması, Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetinin ilk askerî ve diplomatik başarılarının sonunda mümkün oldu. Kâzım Karabekir Paşa kumandasındaki 15. Kolordu'nun yeni Türkiye'nin ilk askerî zaferini 30 Ekim 1920'de Kars'ı kurtararak gerçekleştirmesinden sonra Artvin'in kurtuluşu meselesi diplomasi yoluyla çözüldü. Yeni Türk hükümeti 22 Şubat 1921'de Gürcistan Cumhuriyeti'ne verdiği bir ültimatomla Artvin'i de işgale hazırlandığını bildirdi. Buna verilen 23 Şubat 1921 tarihli cevapta Ardahan ile birlikte Artvin'in de terkedileceği resmen bildirildi. Bundan

dört gün sonra 27 Şubat 1921'de Artvin kesin olarak Türkiye topraklarına katılmış oldu. Bu fiilî durum daha sonra 16 Mart 1921'de imzalanan Moskova Antlaşması'yla da hukukîleştirildi. Artvin ve çevresi anavatana yeniden kavuşunca önce dört buçuk ay müddetle Ardahan sancağına bağlandı. 7 Temmuz 1921 tarih ve 133 numaralı kanunla Artvin sancağı kurulunca da Artvin şehri bu yeni sancağın merkezi oldu. 1924 tarihinde Türkiye'nin idarî teşkilâtında yapılan değişiklikle sancaklar vilâyet haline dönüştürülürken Artvin şehri yeni kurulan ve aynı adı taşıyan vilâyetin merkezi oldu. Bu vilâyet 1 Haziran 1933 tarihinde çıkan 2917 sayılı kanunla lağvedildi. Artvin de bir kaza merkezi olarak aynı kanunla kurulan ve merkezi Rize olan Çoruh vilâyetine bağlandı. Çoruh vilâyeti 2885 sayılı ve 4 Ocak 1936 tarihli kanunla lağvedilip yeni bir Çoruh vilâyeti kurulunca da Artvin bu yeni vilâyetin merkezi oldu. Nihayet 17 Şubat 1956 tarihinde çıkan 6668 sayılı kanunla Artvin'in merkez olduğu ile verilen Çoruh adı kaldırıldı ve ilin adı merkezi gibi Artvin haline getirildi.

Artvin şehri günümüzde, arazi içine derince gömülmüş olan ve tabanı bu kısımda 225 m. yükseklikte bulunan Çoruh ırmağının kıyısındaki Çayağzı (eski adı Korzul) mahallesinden başlayarak ırmağın çok dik olan sol yamacında, yerleşmeye mümkün olduğu kadar elverişli basamaklar üzerinde yayılır. En alt kademede bulunan Çayağzı mahallesinden daha yukarıda 300-400 m. yükseklikler arasında Ortamahalle adı verilen mahalle kurulmuştur. Daha yüksekte bulunan ve çarşı ile iş merkezini de içine alan Çarşı mahallesi 550 m. yükseklikteddir ve topografyanın imkân vermiş olması sebebiyle iskânın en sık olduğu kesim de burasıdır. Çarşı mahallesi ile aşağı yukarı aynı yükseklikte olan ve 1960'lı yıllara kadar ondan kopuk olarak yaşayan Dere mahallesi sonradan Çarşı mahallesi ile birleşme eğilimi göstermiştir. Dere mahallesinden biraz yüksekte Balcıoğlu mahallesi, daha yukarılarda da eskiden köy iken belediye sınırları içine alınan Yenimahalle (eski adı İskebe) bulunur. Şehrin mevcut yedi mahallesi içinde en fazla yükseğe çıkanı 800-900 m. yükseklikler arasında yayılan Çamlık mahallesidir. Daha yükseklerde bulunan ve eskiden sadece yazlık yerleşmelere ayrılmış bulunan 1100 metredeki Kafkasor mevkiine yeni turistik tesisler yapılarak bu kesim de yerleşme alanı içine alınmıştır.

Artvin, aşağı mahalleleriyle yukarı mahalleleri arasında büyük yükseklik farkı olan, bu yerleşme şekliyle Türkiye'nin başka şehrinde görülmeyen bir

özelliğe sahiptir. Şehrin kurulmuş olduğu vadi yamaçlarında alçak kesimlerde zeytinlikler, yukarıya doğru incir ve nar, daha yükseklerde erik, elma gibi meyve ağaçları yaygınlaşır. Bu sıralanış, şehrin aşağı mahalleleriyle yukarı mahalleleri arasında iklim farkı olduğunu gösterir ki gerçekten aşağıdaki Çayağzı mahallesinde ağaçlar çiçek açtığı halde yukarıdaki mahallelerin karlar altında bulunması görülebilen olaylardandır.

Şehrin nüfusu, Türkiye topraklarına katıldıktan sonra 1925 yılında yapılan deneme mahiyetindeki mahallî bir nüfus sayımında 2139 olarak tesbit edilmiştir. Cumhuriyet'ten sonra 1927'de yapılan ilk sayımda nüfus henüz 2943 idi. Bu sayı önceleri çok yavaş şekilde artarak 1970'e kadar 10.000'i aşamadı. 1970'te 13.109 olan nüfus 1985'te 18.720'yi buldu. Bu rakam içindeki faal nüfusun % 40'ını idarî hizmetlerde çalışanlar oluşturur. Buna karşılık ticaretle uğraşanların oranı sadece % 8'dir. Bu da şehirde ve çevresinde önemli bir sanayileşme olmayışının ticaret hayatında görülen sonucudur. Zira Artvin şehrindeki tek sanayi kuruluşu lif-levha fabrikasıdır. Şehir dışındaki eski bir park son yıllarda sanayi çarşısı haline getirilmiştir. Ancak burada ufak çapta onarım ve kaynak işleriyle mobilyalar yapılmaktadır. Sanayileşme olmadığından başka yörelerde görülen köyden şehre nüfus akını da hızlı değildir. Şehrin nüfusunun hâlâ 20.000'i bulmamış olması da buna bağlanabilir.

Şehirde tarihî eser olarak, Çarşı mahallesinde 1278 (1861-62) yılında inşa edilip 1953'te yeniden yaptırılan Çarşı (Merkez) Camii, I. Dünya Savaşı'nda Ermeniler tarafından yıkılan Orta mahalledeki Orta Cami, Çayağzı mahallesindeki 1207 (1792-93) tarihli, Livane sancak beylerinden Sâlih Bey'in yaptırdığı Çayağzı Camii ve Dere mahallesinde bulunan eski bir caminin yerinde 1921'de yeniden inşa ettirilen Balcıoğlu Camii ile Çarşı Hamamı sayılabilir. Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 1990 yılı istatistiklerine göre Artvin'de il ve ilçe merkezlerinde 60, bucak ve köylerde 535 olmak üzere toplam 595 cami bulunmaktadır. Artvin şehir merkezindeki cami sayısı ise on ikidir.

Artvin şehrinin merkez olduğu Artvin ili Rize, Erzurum, Kars illeri ve kuzeyden Sovyetler Birliği sınırı ile kuşatılmıştır; kuzeybatısında ise Karadeniz vardır. Merkez ilçeden başka Ardanuç, Arhavi, Borçka, Göktaş (Murgul), Hopa, Şavşat ve Yusufeli adlı yedi ilçeye ve yirmi bir bucağa

ayrılmış olup 7436 km² genişliğindeki topraklarında 303 köy bulunmaktadır. 1985 sayımına göre nüfusu 226.338, nüfus yoğunluğu ise 30 idi.

BİBLİYOGRAFYA

Ksenophon, Anabasis (trc. Tanju Gökçül), İstanbul 1976, s. 134; Strabon, Coğrafya (trc. Adnan Pekman), İstanbul 1969, s. 16 vd.; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 290; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 108; Kudâme b. Ca'fer, el-Harâc, s. 254; Muvahhid Zeki, Artvin, İstanbul 1927; Düstur, Üçüncü tertip, Ankara 1929, I, 92; a.e., Üçüncü tertip, Ankara 1957, XXXVII, 4211 a.e., Üçüncü tertip, Ankara 1986, XVII, 171; Nihat Erim, Devletlerarası Hukuk ve Siyasi Tarih Metinleri, Ankara 1953, I, 403-424, 519-524; M. Fahrettin Kırzıoğlu, Kars Tarihi, İstanbul 1953, I, 521; a.mlf., Osmanlıların Kafkas-Elleri'ni Fethi (1451-1590), Ankara 1976, bk. İndeks; Kâzım Karabekir, İstiklâl Harbimiz, İstanbul 1960, s. 785; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri, İstanbul 1962, s. 52-53; E. Honigmann, Bizans Devletinin Doğu Sınırı (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, s. 50-51, 52; M. Tevfik Tarkan, Orta ve Aşağı Çoruh Havzası, Ankara 1973, s. 68, 70-71, 100-103; Fahir Armaoğlu, Siyasî Tarih 1789-1960, Ankara 1975, s. 268-269, 272, 455-456; İ. Metin Kunt, Sancaktan Eyalete (1550-1650), İstanbul 1978, s. 140, 180; I. M. Diakonof # S. M. Kashkai, Geographical Names According to Urartian Texts, Wiesbaden 1981, s. 44, 81; İsmail Soysal, Türkiye'nin Siyasal Andlaşmaları, Ankara 1983, I, 27-31; Türkiyede Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1983, I, 735 vd.; Tahir Erdoğan Şahin, Erzincan Tarihi, Erzincan 1987, II, 381-382; Kurt Bittel, "Artvin'de Bulunan Tunçtan Mamül Asarı Atika", Türk Tarih Arkeologya ve Etnoğrafya Dergisi, I, Ankara 1933, s. 150-156; Hamid Sadi Selen, "Doğu Anadolu Yolları ve Manzaraları", Türk Coğrafya Dergisi, sy. 11-12, Ankara 1949, s. 102-109; İsmail Kayabalı # Cemender Arslanoğlu, "Kuzey Doğu Anadolu Sınırlarının Tarihi", TK, XI/126 (1973), s. 324-536; Gotthard Jaschke, "Die Elviye-i Selase Kars, Ardahan und Batum", WI,

XVIII/1-2 (1977), s. 19-40; M. H. Yınanç, “Akkoyunlular”, İA, I, 259; Fr. Taeschner, “Artvin”, EI^2 (İng.), I, 667.

Metin Tuncel

ARÛBE

العروبة

İslâmiyet’ten önce Araplar’ın cuma gününe verdikleri ad.

Araplar İslâmiyet’ten önce haftanın yedi gününü “evvel, ehven, cubâr, dubâr, mu’nis, arûbe, şiyâr” diye adlandırıyorlardı. İbrânîce’de “gurup” mânasına gelen ereb kelimesi, yahudiler tarafından ereb shabat (cumartesi akşamı) şeklinde cuma günü hakkında kullanılmıştır. Ârâmîce olan ve Süryânîce’de “rahmet” mânasına gelen bu kelime Arapça’ya arûbe şeklinde geçmiştir. Kelimenin harf-i ta‘rifsiz kullanılması daha fasih kabul edilmiştir. Arûbe yerine cum‘a isminin Araplar arasında ne zaman kullanılmaya başlandığı hakkında iki rivayet vardır. Bunlardan birincisine göre, Kureyşliler arûbe günü Hz. Peygamber’in sekizinci ceddi Kâ‘b b. Lüeyy’in etrafında toplanarak onun sohbetini dinlerlerdi. Bu sebeple Kâ‘b arûbe gününe, “toplanma günü” mânasına gelmek üzere cum‘a adını vermiştir. İkinci rivayete göre ise hicretten önce bir araya gelen Medineli müslümanlar, yahudilerin haftada bir toplandıkları özel bir günleri (cumartesi) bulunduğunu, hıristiyanların da böyle bir günleri (pazar) olduğunu söyleyerek arûbe günü toplanıp ibadet etmeyi kararlaştırdılar ve arûbeye de bu günde bir araya geldikleri için cum‘a adını verdiler. Aynı rivayete göre İslâm’da ilk cuma bu şekilde ortaya çıkmış, Cum‘a sûresi bu olaydan daha sonra nâzil olmuştur. Arûbe adı ise bundan sonra hiç kullanılmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ʿarab” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “ʿarab” md.; Ebû Zekeriyyâ el-Ferrâ’, el-Eyyâm ve’l-leyâlî ve’ş-şühûr (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1400/1980, s. 37-38; Mes‘ûdî, Mürûcü’z-zeheb (Abdülhamîd), II, 191;

Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûgu'l-ereb, I, 235, 273, 274-275; Elmalılı, Hak Dini, VI, 4975-4980; Cevad Ali, el-Mufassal, VIII, 465-469; Tecrid Tercemesi, III, 3-8; Mahler, "Arûbe", İA, I, 625; M. Plessner, "Tarih", İA, XI, 778.

Mustafa Fayda

ARÛS RESMİ

Osmanlılar'da düğün veya gerdek için alınan bir vergi.

"Gelin" anlamına gelen arûs kelimesini Araplar "güveyi" mânasında da kullanırlar. Osmanlı kanunnâmelerinde ve tahrir defterlerinde resm-i arûs, arûsiyye, arûsâne ve gerdek resmi adlarıyla kaydedilen bu vergi zuhûrata bağlı bâd-ı hevâ* vergileri içine girer. Düğün veya gerdek sırasında alınan arûs resmi, nikâh sırasında nikâhı tescil eden kadılarca istenen vergiden ayrıdır. Nikâh resmi, malî duruma göre zenginden 1 altın, fakirden 12 akçe, orta halliden ise bu iki miktar arasında alınırdı. Arûs resmi ise timar sahibinin kendi toprağındaki reâyâdan talep ettiği gerdek hakkıdır. Feodal karakterli bu vergi, Osmanlılar'a muhtemelen fethettikleri ülkelerin cârî örf ve kanunlarından geçmiştir. Nitekim Osmanlı hâkimiyetine giren sancakların kanunnâmelerinde daha önceki uygulamalara da temas edilmektedir. Meselâ Akkoyunlu ve Dulkadırlılar'dan Osmanlılar'a intikal eden yerlerde arûs resmi eski uygulamadaki şekli ile alınmaktaydı. 1519 tarihli Sis Sancağı Tahrir Defteri'nde bulunan Sultan Kayıtbay kanunu da böyle bir verginin Memlükler'de var olduğunu göstermektedir. Memlükler'de düğün sırasında şarkı söyleme ve raksetme belli kişilerin tekelinde idi. Düğün sahipleri, bir iltizam* şekline dönüşen bu âdet için en az 20 altın ödemekte idiler. Buna benzer bir uygulama Erzurum'da da yapılmaktaydı. Erzurum kanunnâmesinde, kalelerde bulunan sancak beyi mehterlerinin köylere çıkıp düğün yapanlardan 5'er akçe aldıkları, köy çalgıcılarından da bilgileri dışında düğünlerde çalgıcılık yaptıkları için cerîme istedikleri belirtilmekte ve bütün bu haksız uygulamaların yasaklandığı yazılmaktadır (Barkan, Kanunlar, s. 70). Şu halde feodal karakterli gibi görünen bu verginin ilk doğuş tarzı ne olursa olsun, düğün dernek gibi mutlu bir olay dolayısıyla devlete yahut devletin mümessili olan timar sahibine bir gelir sağlamak gayesiyle konulduğu anlaşılmaktadır.

Arûs resminin miktarı gelinin durumuna yani bâkire, dul ve gayri müslim (zimmiyye) olmasına göre değişmekteydi. Ayrıca bazı bölgelerde halkın zengin veya fakir olması miktarın tesbitinde önemli rol oynamaktaydı. Cüzi farklılıklar hariç, genellikle müslüman bir bâkire kız için 60 akçe, dul kadın

(seyyibe) için 30 akçe arûs resmi takdir edilmişti. Fakirlerden bu rakamların yarısı isteniyordu. Gayri müslim bâkire kız ve dul kadın (bîve) için de bu resmin miktarı müslümanlardan alınanın yarısı idi. Hüdâvendigâr (Bursa), Kütahya ve İç-İl sancaklarından müslüman bâkire için 60 akçe, dul için 40 akçe, fakir olanlar için ise bu rakamların yarısı alınıyordu. Toprağa bağlı bulunmayan sürekli hareket halindeki konar göçer bir kısım Türkmen boylarında gerdek resmi birer koyun veya davar olarak tesbit edilmişti. Bir kısım boylar ise bunun karşılığını akçe olarak öderlerdi. Bunlar vergiyi asıl bağlı bulundukları yere verirler, başka bir timar toprağında meydana gelen evlenmeler için o yerin timar sahibi hiçbir hak iddia edemezdi. Bozok sancağında bu vergi nisbetleri eski uygulamanın da tesiriyle oldukça yüksekti. Burada bir kız kendi boyundan bir kocaya varırsa 100, başka bir boydan biriyle evlenirse 200 akçe arûs resmi alınırdı. Ancak bu hüküm daha sonra ağır bulunarak kız için 60, dul için 30 akçeye indirilmişti. Ortakçı-kul köylerinde kul ve câriyelerin evlenmelerinde bâkire kızdan 30, duldan ise 15 arûs resmi alınıyordu.

Gelinin durumuna göre takdir edilen arûs resmini hangi tarafın ödediğine dair kanunnâmelerde açık bir ifade bulunmamakla birlikte, resmi toplayacak taraf ayrıntılı olarak gösterilmiştir. Tahsil işi, köyün tasarruf şekline göre has, zeâmet, timar sahibine, vakıf köy ise ilgili vakfın mütevellisine aittir. Mâlikâne-divanî* sisteminin uygulandığı yerlerde bu resim divanî sahibinin, timar köylerde de yarı yarıya sancak beyi ile timar erinindir. Bir timarda oturan piyade, müsellem, eşkinci, yamak, tatar, cambaz gibi özel bir teşkilâta bağlı olan askerî*lerde gerdek resmi her teşkilâtın kendi reisi tarafından alınmaktaydı. Aynı şekilde şahinci, doğancı gibi saray için avcı kuşu yetiştiren zümrelerin kızlarının arûsâneleri sipahiye ait olmayıp devlet adına toplanırdı. Sipahilerin kızları evlenince bu resmi sancak beyleri, hisar erlerinin kızlarınınkini dizdarları, sancak beyi kızlarının arûs resimlerini beylerbeyiler alırdı. Beylerbeyilerin kızlarınınki ise padişah namına hazineye gelirdi.

Arûs resmi Tanzimat’tan sonra kaldırılarak yerine “izinnâme harcı” konmuştur. Evlenmek isteyenler kadıya başvurarak evlenmelerinde bir engel bulunmadığına dair izinnâme alırlardı. İzinnâme harcı kızlar için 10, dullar için 5 kuruş olarak tesbit edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hacer, İnbâˀü'l-gumr, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2974, vr. 42ª, 73b; Kānunnâme-i Sultânî ber Mûceb-i Örf-i Osmânî (nşr. R. Anhegger#Halil İnalcık), Ankara 1956, s. 51-52, 64; Kānûnnâme-i Âl-i Osmân (TOEM ilâvesi, nşr. M. Ârif), İstanbul 1329, s. 39; Barkan, Kanunlar, s. 4, 13, 21, 26, 49-50, 68, 70, 129, 151, 154, 168, 171, 271, 285, 309, 393; a.mlf., "Timar", İA, XII/1, s. 308-309; "Osmanlı Kanunnâmeleri", MTM, I/1 (1331), s. 110, 111; Neşet Çağatay, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Reâyâdan Alınan Vergi ve Resimler", DTCFD, V (1947), s. 506-507; Yusuf Halaçoğlu, "Tapu-Tahrir Defterlerine Göre XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Sis (Kozan) Sancağı", TD, sy. 32 (1979), s. 888, 889, 1041; B. Lewis, "Arus Resmi", EI[2] (İng.), I, 679.

Halil Sahillioğlu

ARÛSÎ

العروسي

Yetiştirdiği âlimler ve Ezher şeyhleriyle tanınan Mısırlı bir aile.

Menûfiye’nin Uşmûn kazasına bağlı Arûs köyüne nisbetle tanınan bu ailenin önde gelen simaları şunlardır:

1. Ahmed el-Arûsî (أحمد العروسي) (ö. 1208/1793). Arûsîler’in en büyüğüdür. 1133’te (1721) Arûs’ta doğdu. İlk öğrenimini burada yaptı. Daha sonra Kahire’ye gitti. Abdullah eş-Şübrâvî’den tefsir, Hasan el-Cebertî’den cebir ve matematik okudu. Yûsuf el-Hifnî, Ali Kayıtbâyî, İbrâhim el-Halebî gibi hocaların derslerine devam etti. Ali es-Saîdî’nin Bulak Merze Camii’ndeki derslerini takip ederek ona yıllarca yardım etti. Arap dili ve edebiyatı, hadis ve fıkıhta zamanının önde gelen âlimlerinden biri oldu. “Şehâbeddin”, “imam”, “allâme” gibi unvanlarla anıldı. Mustafa el-Bekrî el-Halvetî ve Uryân diye meşhur Ahmed b. Hasan en-Neşretî’nin sohbet ve zikir meclislerine devam ederek onlardan tarikat icâzeti aldı. Özellikle Mustafa el-Bekrî’nin ilgisini kazandı ve onun kızlarından biriyle evlendi.

İdareciler ve ilim adamları arasında otoritesiyle tanınan Ahmed el-Arûsî 1778’de Ezher şeyhliğine seçildi. İlmî dirayeti yanında idarî ve siyasî nüfuza ve halk ile idareciler arasındaki sürtüşmeleri ortadan kaldıracak derecede etkili bir şahsiyete de sahipti. Nitekim Şarkiye iline bağlı Hüseyniye ilçesi halkına zulmeden Mısır Valisi Ahmed Ağa, Arûsî’nin teşebbüsüyle görevinden uzaklaştırılmış, yeni vali Ezher şeyhliğine kadar bizzat gelerek onun rızasını alma gereğini duymuştur. Ahmed el-Arûsî Kahire’de vefat etti ve Şeyh Uryân Camii Mezarlığı’na defnedildi. Hocası Melevî’nin et-Tenvîr fî iskātı’t-tedbîr adlı manzum eserine ve Semerkandî’nin ed-Dürerü’l-ilâhiyye şerhine birer hâşiye yazmıştır.

2. Şemseddin Muhammed el-Arûsî (شمس الدين محمّد العروسي) (ö. 1245/1829). Ahmed el-Arûsî’nin dört oğlundan en büyüğüdür. Kavalalı Mehmed Ali Paşa zamanında Ezher şeyhliğine seçildi (1818). 1822’de konulan emlâk

vergileri yüzünden halkın idareye karşı ayaklanması olayına adı karıştı. Öğrencilerinin, ilim adamları ve yöneticilerin büyük saygı duyduğu Muhammed el-Arûsî yazmaktan çok okuma ve araştırmaya düşkün olması, öğretim ve idarecilik meşguliyetlerinin ağırlığı yüzünden eser yazmaya vakit ayıramadı. Kahire’de öldü ve Şeyh Uryân Camii Mezarlığı’na babasının yanına defnedildi.

3. Mustafa el-Arûsî (مصطفى العروسي) (ö. 1293/1876). Şemseddin el-Arûsî’nin oğludur. 1213 (1799) yılında Kahire’de doğdu. Tahsilini Ezher’de tamamladı. 1864’te Ezher şeyhliğine tayin edildi. Özellikle Şâfiî fıkhındaki dirayetiyle tanındı. Halk arasında yaygın olan bid‘at ve hurafeleri kaldırmaya çalıştı. Yollarda Kur’ân-ı Kerîm okuyarak dilenmeyi yasakladı. Ezher Üniversitesi’ne çekidüzen vermek üzere öğretim elemanları ve öğrenciler için yeterlik imtihanı koymak istemesi üzerine şiddetli bir muhalefetle karşılaştı. 1870’te bu yüzden görevinden uzaklaştırıldı. Kahire’de öldü ve Şeyh Uryân Camii’ndeki aile mezarlığına defnedildi.

Eserleri. Netâʾicü’l-efkâri’l-kudsiyye (I-IV, Bulak 1290, Zekeriyyâ el-Ensârî’nin Kuşeyrî şerhinin hâşiyesi); Keşfü’l-gumme ve takyîdü meʿânî edʿiyeti seyyidi’l-ümme (Hz. Peygamber’den rivayet edilen dualar); Risâle fi’l-iktisâb; el-ʿUkūdü’l-ferâʾid fî beyâni meʿâni’l-akāʾid; el-Envârü’l-behiyye fî beyâni ehakkıyyeti’l-mezhebi’ş-Şâfiʿî; el-Ferâʾizü’l-müstahsene fîmâ yeteʿalleku bi’l-besmele ve’l-hamdele; el-Hidâye bi’l-velâye.

BİBLİYOGRAFYA

Cebertî, ʿAcâʾibü’l-âsâr, II, 162-164; Serkîs, Muʿcem, II, 1321-1322; Îzâhu’l-meknûn, II, 620; Halil Merdem Bek, Aʿyânü’l-karni’s-sâlis ʿaşer, Beyrut 1977, s. 247; el-Kāmûsü’l-İslâmî, V, 354-355; İbrâhim Musabbih, “Maʿa Şûyûhi’l-Ezher”, el-ʿUrvetü’l-vüskā, sy. 34, Kahire 1982, s. 62; sy. 35, s. 62; sy. 36, s. 68; Suâd Mâhir Muhammed, Mesâcidü Mısr ve evliyâʾühe’s-sâlihûn, Kahire 1983, V, 293-298; el-Ezherü’ş-şerîf fî ʿîdihi’l-

elfî, Kahire 1983, s. 243-244, 248; Abdülmuiz Hattâb, Şüyûhu'l-Ezher (nşr. Vezâretü'l-İ'lâm), Kahire, ts., s. 19-20, 22-23, 26.

İrfan Gündüz

ARÛSİYYE

(bk. ARÛS RESMİ)

ARÛSİYYE

العروسيّة

Şâzeliyye tarikatının Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Arûs (ö. 868/1463-64) tarafından kurulan Kuzey Afrika kollarından biri.

Silsilesinde yer alan Fethullah el-Acemî vasıtasıyla Horasan'dan Kuzey Afrika'ya geldiği anlaşılan bu tarikat, dünyaya ve dünyevî değerlere önem vermeyen bir irşad anlayışına sahiptir. Ahmed el-Arûs, bu özelliği Şâzeliyye'nin esasları ile birleştirerek Arûsiyye'yi kurmuş, irşad tarzı ve tarikat usullerini Tuhfetü's-seyyid el-Mehdî el-Fassî adlı bir risâlede toplamıştır. Şâzeliyye tarikatının Fas kollarından biri olan Zerrûkıyye'nin kurucusu Ahmed ez-Zerrûk (ö. 899/1493-94), Ahmed el-Arûs'un halifesidir.

Arûsiyye'nin silsile ve usulünü el-Envârü's-seniyye fî esânîdi't-tarîkati'l-ʿArûsiyye adlı bir eserde anlatan Abdüsselâm el-Esmer el-Feytûrî'nin (ö. 981/1574) şeyhliği döneminde tarikat yaygınlık kazanmış, bu yüzden Feytûrî'ye "ikinci pîr" unvanı verilmiştir (bk. ABDÜSSELÂM el-ESMER). Ahmed el-Arûs'un şeyhi Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ukbe el-Hadramî'nin Kadiriyye silsilesinde yer almasından dolayı Arûsiyye'nin Kadiriyye tarikatının kollarından biri olduğu da söylenir. Bölgedeki etkisi, mensuplarının çokluğu ve özellikle XIX. yüzyılda Türkler'e bağlılığı ile tanınan Arûsiyye, Abdüsselâm el-Esmer el-Feytûrî'ye nisbetle Tunus'ta Selâmiyye olarak bilinmektedir. Tarikat Mısır, Libya ve Tunus başta olmak üzere Kuzey Afrika'da bugün de faaliyetlerini sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Harîrîzâde, Tibyân, II, vr. 272b; Rinn, Marabouts et Khouan, Alger 1884, s. 38, 268; Le Chatelier, Confreries Musulmanes du Hedjaz, Paris 1887, s. 84-92; Şehbenderzâde, İslâm Tarihi, s. 520-523; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 205-206; F. de Jong, "al-Asmar", EI^{2} Suppl. (İng.), 93-94.

Mehmet Demirci

ARÛZ

عروض

Arap edebiyatında doğmuş ve İslâmî edebiyatlara yayılmış bir nazım sistemi ve Arap nazım sisteminde ilk şatrın son tef‘ilesi.

I.ARAP EDEBİYATI’NDA ARÛZ

II.İRAN EDEBİYATI’NDA ARÛZ

III.TÜRK EDEBİYATI’NDA ARÛZ

Nazımda uzun veya kısa, kapalı veya açık hecelerin âhenkli dizilerine dayanan bir vezin sistemi olup Arap edebiyatında doğmuş, dil yapısına, edebî an‘aneye ve zevke göre değişikliklere uğrayarak, başta Fars ve Türk edebiyatları olmak üzere, İslâm medeniyeti çevresine giren diğer milletlerin kendi dillerindeki edebiyatlarına da geçmiştir. Arûz aynı zamanda, tarif edilen vezin sistemiyle nazmedilmiş Arapça manzumelerde beytin ilk yarısının son tef‘ilesine de denir.

Arûz kelimesinin çeşitli lugat mânaları vardır. Edebî ıstılah olarak bunlardan hangisine dayandığı, gerek eski müellifler gerekse yeni araştırıcılar tarafından kesin bir izah şekline bağlanamamış, bu hususta öteden beri birbirinden çok farklı ihtimaller tekrar edilegelmiştir. Bu izah tarzlarını kısaca anmak, bazı hususların çözülmesine yardımcı olabileceği gibi bizi hiç değilse doğruya yaklaştırabilecektir. Arûzun pek çok lugat mânasından, ıstılah olarak taşıdığı mânalarının bağlı bulunduğu ileri sürülenlerin başlıcaları şunlardır: “Yön, cihet, taraf, yan, bölge; Mekke, Medine ve etrafı; daracık dağ yolu; bulut; serkeş deve; çadırın orta direği; ortaya çıkma veya çıkarma; kendisiyle bir şey karşılaştırılan, dolayısıyla ölçü ve örnek olan şey”.

Arûz ilmini sistemli bir izah şekline kavuşturan, bu arada vezin ve kafiye ile, daha doğrusu bir bütün halinde nazımla ilgili ıstılahların çoğunu tesbit

ve tarif eden el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791), bu sahada eskiden beri kullanılagelen ve bazıları zamanla açıklık kazanan, bazıları ise bulanık bir mâna taşıyan kelimelere muayyen karşılıklar tayin etmişti. Kaside, beyit, kafiye, recez, remel vb. böyle kelimelerden biri de arûzdur. Bu kelimeyi el-Halîl belli iki şeye bağlamıştır. Bunlardan biri, bir beytin ilk yarısının (şatr) son cüzü (tef'ilesi), ikincisi vezin hatta nazım bilgisi. Şu halde lugat mânalarının hangisinden geldiği araştırılırken, arûzun el-Halîl'den önce neyi ifade ettiği ve onun bu kelimeyi anılan iki şey için ıstılah olarak neden seçtiği hususları birbirine karıştırılmadan ele alınmalıdır.

Arûzun, ilimlerin veya edebî bilgilerin bir tarafı, bir bölümü olduğu, güç bir meselede bizi hedefe götüren bir yola, sağladığı fayda ile bereket sembolü olan buluta benzediği, şiirin vezninin doğru veya bozuk oluşunun bu ilim sayesinde ortaya çıktığından bu bilginin arûz adını aldığına dair ihtimallerle, el-Halîl'in Mekke'de kendisine yeni bir ilmin ihsan edilmesi için yaptığı dua üzerine ilâhî bir ilhamla arûz ilmini kurduğu ve onu Mekke'nin isimlerinden biri olan bu kelimeyle adlandırdığına dair yaygın bir rivayetin isimlendirmeyle ilgili son kısmının yakıştırmadan ibaret olduğu söylenebilir. Çünkü bizzat el-Halîl Kitâbü'l-ʿAyn'ında (I, 321) kelimenin mânalarını sayarken bu ihtimalleri düşündürecek bir şey söylememiş, sadece arûzun ma'rûz yani "kendisiyle bir şey karşılaştırılan" mânasına geldiğine işaretle, "çünkü şiir onunla karşılaştırılır" demiştir. Arûz ilminin öteden beri şiirin doğru veya bozuk olanını ayırmayı sağlayan bir ölçü, bir terazi (mîzan) şeklinde tarif edilmesi de aynı düşünce ile ilgilidir.

Çeşitli vezinlerin âhenklerinin mûsikiye bağlı olarak bir kulak ve dil terbiyesiyle ayrılabildiği uzun bir devrede, nazım tekniğinin açıklık kazanan esasları arasında, nazmın bir bütün teşkil eden en küçük parçasının beyit oluşu ve ancak kasidelerin ilk beytinin mısra diye iki parçaya (şatr) ayrılışı da vardı. Sanatkâr eserinin veznini ve kafiyesini daha ilk mısraında tayin eder, buna benzeri bir parça daha ekleyerek ilk beytini kurardı. Daha sonraki beyitlerde kelimelerin birinci şatr sonunda bitmesi, âhenk bakımından beğenilen bir husustu, ancak bu zaruri değildi. Bugün nazımla ilgili olarak arûzun tesbit edilebilen en eski mânası "beytin yarısının tamamını" (el-Kuzâî, el-Hitâmü'l-mefdûd, İÜ Ktp., AY, nr. 4017, vr. 60ª),

hatta “beytin ilk yarısını” (Tehzîbü’l-luga, I, 465, str. 16-18; Lisânü’l-ʿArab, IX, 46, str. 18-19) ifade için kullanılışıdır ve büyük bir ihtimalle daha eski bir geçmişte bu bir manzumenin başlangıç beytinin ilk yarısıydı. Aşağıda görüleceği üzere, beytin ilk yarısının sonundaki değişmeler birbirine yakın vezin gruplarının (bugünkü ifade ile bahirler içindeki arûzların) doğmasını sağlar. Bu sebeple ikinci bir merhalede tenʿîm gibi iptidai usullerin de yardımıyla bunun farkına varılmıştır. Böylece sınırı kesin olarak çizilmemekle birlikte “beytin ilk yarısının sonlarına” arûz denmiş ve nihayet el-Halîl, belli âhenk ünitelerini ortaya koyduktan sonra kelimeyi “ilk şatrın son tefʿilesi” şeklinde tarif etmiştir. Buna göre asıl güçlük, Araplar’ın uzak bir geçmişte beytin ilk yarısına neden arûz demiş olduklarıdır.

Kelimenin izahına dair rivayetlerin veya eski ve yeni tahminlerin bir kısmı bu safhayı, yani el-Halîl’den önce nazımla ilgili kullanılışının sebebini çözmeye yardımcı olabilir. Bazı yeni araştırmalarda (Weil, “Arûz”, İA, I, 625) George Jacob’un, Hüzelîler (Hüzeliyyûn) Dîvân’ındaki bir parçada şiirin serkeş ve inatçı bir deveye (arûz) benzetildiğine işaret ederek bir başka izah tarzı ortaya koyduğundan bahsedilmektedir. Lugatların birçoğunda ve bu mevzudaki eserlerin bir kısmında, öğrenilmesi ve tatbikindeki güçlüğünden dolayı, vezin bilgisinin zapt ve idaresi güç, binilmesi zor deveye benzetilerek bu kelimeyle adlandırılmış olabileceğinden de bahsedilmiştir (Şems-i Fahrî, Miʿyâr-ı Nusretî, İÜ Ktp., AY, nr. 645, vr. 20[a]). George Jacob bize bu benzetmeyi ihtiva eden bir beyit göstermiştir. Fakat eski şairlerin, nazmın güçlüğünü müşahhas teşbihlerle ifade eden, bu arada onu vahşi hayvanlara benzeten sözleri pek çoktur (meselâ, I/VII. asır şairlerinden Süveyd b. Kürâ’ın böyle bir temsili ihtiva eden beyitleri için bk. İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ, Kahire 1369, s. 616-617; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Egānî, Bulak 1285, XI, 129=Kahire 1369, XII, 344, str. 2-3). Bunların arasında mezkûr beyitteki arûzun cinaslı bir söyleyişe olduğu kadar tesadüfe bağlı bulunuşu da aynı derecede muhtemeldir.

Arûzun lugat ve ıstılah mânaları arasında görülen yakınlıkların en akla yatkınlarından biri çadır (beytü’ş-şaʿr) ile ilgili olanıdır. Beytü’ş-şaʿrın (kıl çadır) kuruluşunda ve ayakta durmasında “arûz”unun (orta direğinin) ehemmiyeti, beytü’ş-şiʿrin (şiir beyti) yapısında da nazımdaki arûzun

ehemmiyetinin aynıdır. Esasında mâkul olan bu izahı tekrarlayanlarda daima görüldüğü gibi, burada arûzu beytin ilk şatrının son tef‘ilesi diye anlamak doğru değildir. Çünkü kelimede bu yönde bir mâna gelişmesinin doğduğu sıralarda henüz beytin yapısı tef‘ilelere bölünmüş olarak düşünülmüyor, arûz beytin ilk yarısını ifade ediyordu. Bununla beraber yukarıda belirtilmeye çalışıldığı gibi bilhassa birinci beytinin ilk mısraı, bir manzumenin bütününün kuruluşunda, onun şekilce hüviyetini tayin eden en mühim parçasıydı. Beytin âhenk unsurlarını tahlil ederken tef‘ileleri meydana getiren küçük ünitelerin çeşitlerine veted (veya vetid: kazık), sebeb (ip) gibi adlar vermekle el-Halîl’in, bu temsilî benzetişi daha başka ortak taraflarla geliştirmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Görebildiğimiz kadarıyla eski ve yeni müellifler arasında meseleyi filolojik ölçülere ve mevzuun tarihî gelişmesine en uygun şekilde ele alan, mevcut izahları tahlil ve tenkit eden el-Kuzâî de (ö. 707/1307) ıstılahın kelimedeki çadırla alâkalı mânadan gelmiş olabileceğini söyler. Bununla birlikte ona göre arûzun bütün lugat mânaları, nahiye (bir şeyin bir yanı, bir tarafı) ve cihet fikrini ifade etmekte birleşir; beytin bir tarafı olmakla şatr da aynı mânaya gelmektedir. Hatta dil bilgisine de Araplar bu kelimeyle eş mânalı olarak nahiv demişlerdir (el-Hitâmü’l-mefdûd, vr. 60[a]).

Kısaca arûz, önceleri bir kasidenin başlangıç beytinin ilk mısraını ifade ediyordu. Sonra herhangi bir beytin ilk yarısına arûz denildi. Zamanla vezin değişmelerinin şatrların sonlarında vâki olduğu anlaşıldı ve ten‘îm ile bir dereceye kadar farkedilen hududu nihayet el-Halîl tarafından kati olarak çizildi. Böylece II. (VIII.) yüzyılın ortalarından sonra el-Halîl tarafından bu ıstılahın mânası, “bir beytin ilk yarısının son tef‘ilesi” ve “vezin bilgisi” olarak tayin ve tesbit edildi. Kısaca, arûzun çeşitli lugat karşılıkları vardır. İlk ıstılah mânasını mecaz yoluyla bunların hemen hepsinin dayandığı “taraf” ve “yön” fikrinden veya çadırla ilgili olanından kazanmıştır. Nitekim el-Halîl, nazmın yapısında âhenkli dizileri teşkil eden küçük ses ünitelerine ıstılah ararken arûzun çadırla ilgili mânasını ve beytü’ş-şa‘r, beytü’ş-şi‘r temsilini göz önünde bulundurmuştur. Böylece önce ilk mısraa, sonra bu parçanın sonlarına ve nihayet son tef‘ilesine arûz denmiş, birbirine çok yakın ve akraba olanlarına kadar değişik vezinleri ayırmayı sağlayan arûz, yine mecaz yoluyla vezin bilgisini ifade edecek bir genişlik kazanırken el-Halîl bu kullanılışında, kelimenin kökündeki “karşılaştırma”

(muâraza, mukabele, tatbik) fikrini ön planda tutmuştur.

I. ARAP EDEBİYATINDA ARÛZ

Eski devirde, başka kavimlerde olduğu gibi Araplar'da da şiirle mûsiki arasında sıkı bir bağ vardı. İrticâlen söylenen, yüksek sanat eseri sayılmadıkları için unutulmaya terkedilmiş, bu sebeple çok eski örneklerine sahip olamadığımız deveci ezgilerinde (hudâ'), ninnilerde, ağıtlarda şiir ve mûsiki, âni bir ilhamın iki kanadı olmuşlardır. Eski şairlerin şiir söylemelerini ifade için inşad kelimesinin kullanılması da şiirin yüksek sesle ilgisi olduğunu gösterir. Nitekim sonraları sadece şiir söylemeye, okumaya delâlet eden bu fiilin kökünde, diğer mânalarının yanında, eski ve aslî mânası olduğu intibaını veren "sesi yükseltmek", hatta "şarkı söylemek" de vardır. Mevcut rivayetlere göre şiir hususi bir tarzda, yeknesak, fakat -her halde vezni belirten-bir âhenkle okunurdu. Hatta sesi güzel olmayan şairler şiirlerini, yanlarında gezdirdikleri râvilerine inşad ettirirlerdi.

Nazmın vezin meselesini bir esasa bağlamayı düşündüğü sıralarda karşılaştığı bir hadise, el-Halîl'e, muhtemelen mûsiki ile alâkalı olarak doğmuş pratik bir usulden bu hususta faydalanabileceğini göstermişti. Fazla yayılmamış ve üzerinde lâyıkıyla durulmamış bir rivayetten öğrendiğimize göre el-Halîl, hac seferlerinden birinde Medine'de, bir evin kapısının önünde bir gence bazı şeyler öğreten ve bu arada ona, "Neam lâ neam lâ lâ neam lâ neam neam-neam lâ neam lâ lâ neam lâ neam lâ lâ" dedirten bir yaşlı görmüş, mahiyetini sorduğu zaman, öğrettiği şeyin -içinde geçen "neam" kelimesinden dolayı- ten'îm (neam demek, neamlamak) denilen bir bilgi olduğu cevabını almıştır (el-Hitâmü'l-mefdûd, vr. 25[a]). el-Halîl'in hac farîzasını yerine getirdikten sonra iyice öğrendiğini söylediği ten'îm usulünden, bu fıkra ile muhafaza edilebilen örnekte görüldüğü gibi neam (evet) ve lâ (hayır) kelimelerinin kısa ritim üniteleri olarak dizilişinden istifade edilmiştir. el-Halîl bunu tavîl bahrinin ilk ana vezni olarak "feûlün mefâîlün feûlün mefâîlün-feûlün mefâîlün feûlün mefâîlün" şeklinde ifade edecektir. Herhalde ten'îmde, "neam" esas olmak üzere "lâ"dan başka, yine kısa, yapıları değişik birtakım kelimeler de vardı ve muhtelif vezinlerin ritimleri bunlardan kurulmuş bir nevi tekerlemelerle ifade ediliyordu. Yine aynı veznin İmruülkays'a isnad olunmuş bir şiirde görülen "E-lâ lâ e-lâ illâ

li-âlâi lâbisin ve lâ lâ e-lâ illâ li-âlâi menrehal” veya “ve an an ve an ve an sümme an an ve an ve an ...”, hatta aynı dizi ile fakat “an” yerine “fî” ve “sel” gibi muhtelif kelimelerden terkip edilmiş şekilleri de (el-ʿİkdü’s-semîn, nşr. Ahlwardt, London 1869-1870, s. 200, 201, 203; Beyrut 1886, s. 116, 117, 119) mûsikiden faydalanan bu sade usulün hâtıraları olmalıdır.

Araplar’ın tatbikî vezin bilgisine ten‘îm dedikleri bu devrede eski şairlerin vezin bilgisi, sistemli ve yazılı bir kaynağa bağlanmadığına göre, inşaddaki hususi ve basit makamların şiirin okunuşunda olduğu kadar nazmedilişinde de amelî bir hizmeti vardı.

Öteden beri şairler uzak bir geçmişte zamanla gelişmiş nazım kaidelerini tatbikî olarak öğreniyorlardı. Bu sanatın, meselelerini ana prensiplere bağlayan sistemli bir kaynağı yoktu. Bununla birlikte sanatkârların kullanageldikleri bazı hususi tabirleri vardı. İslâmî devrin bilginleri nazmın kaide ve ıstılahlarını tesbit ederken bu iptidai malzemeden faydalandılar.

Arap edebiyatında ve daha sonra yukarıda anılan edebiyatlarda arûz, bazan bağlı olarak kendisini takip eden, bazan da onun çerçevesi içinde ele alınan kafiye bilgisiyle, nazım sisteminin esası olmuştur. Bu iki sahanın yazılı bir esasa bağlanması ihtiyacı II. (VIII.) yüzyılda duyulmuştur. Öteden beri görüldüğü gibi, buna ilk teşebbüs edenin el-Halîl olduğu kanaati ihtiyatla karşılanmalıdır. Meselâ onunla aynı nesilden olan, hatta daha önce ölen el-Mufaddal ed-Dabbî’nin de (ö. 170/786) arûzla ilgili çalışmaları vardı. Eserleri arasında geçen Kitâbü’l-ʿArûz’u (İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, nşr. G. Flügel, s. 690; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, Kahire 1936, XIX, 167; el-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, nşr. Ebü’l-Fazl İbrâhim, Kahire 1950-1973, III, 302; İsmâil Paşa, Îzâhu’l-meknûn) ile daha sonraki bir müellifin çalışmalarına dair kayıtlardan öğrendiğimiz, yine bu sahayla ilgili bir eserinin (el-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, II, 113; Keşfü’z-zunûn, s. 893) ayrı telifler olması, bunlardan ilkini el-Halîl’in usulünü vazettiği eserinden önce, ikincisini ise onun eserinin tenkidi mahiyetinde ve pek tabii olarak ondan sonra yazmış bulunması kuvvetle muhtemeldir. Her iki müellifin ilk eserlerinden önce yazılmış, beyitlerin hece yapılarını tef‘ilelerle açıklamayan ve sadece ayrı âhenklerdeki (daha sonraki tabiriyle vezinlerdeki) beyitleri sıralayan, hatta bunları “tavîl arûzu, recez arûzu” vb. diye birbirinden ayıran tasvirî mahiyette bazı denemelerin yapıldığı, el-Mufaddal’ın ilk eserinin de aynı

tarzda bir eser olduğu kanaatindeyiz.

Yine üzerinde durulmamış bir husus, el-Halîl'in arûza dair birden fazla (en az iki ve muhtemelen üç) eser yazmış olmasıdır. Zira eski kaynaklarda onun Kitâbü'l-ʿArûz, Kitâbü'l-Misâl mine'l-ʿarûz, Kitâbü'l-Ferş fi'l-ʿarûz gibi isimlerle anılan eserlerinden bahsedilir. Hatta ez-Zübeydî'nin bir kaydına (Tabakātü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn, Kahire 1373, s. 46) göre Endülüslü âlim ve şair Abbas b. Firnâs (ö. 274/887) bunlardan son iki eseri görmüştü. Ancak onun bu mevzudaki eserlerinden biri hem kendi çalışmalarının, hem de müteakip çalışmaların esasını teşkil etmiş, -hangisi daha eski olursa olsun-gerek el-Mufaddal'ın eserini gerekse el-Halîl'in ilk yazdıklarını unutturmuştur. Çünkü umumiyetle Kitâbü'l-ʿArûz diye anılan bu mühim eserinde el-Halîl, Arap nazmının ritim bakımından iç yapısını ilk defa tahlil etmiş, şairlerin yüzyıllardır inşadın ifade etmek istediği basit ve hususi makamlarla öğrendikleri, kullanıp geliştirdikleri vezinleri aralarındaki çeşitli münasebetlere göre tasnif ederek açık ve belirli ölçülerle izah imkânını bulmuştu. Onun bazı gramer meselelerinin kolaylıkla açıklanmasını sağlayan çareler buluşu, yazının ve imlânın izahına dair çalışmaları arûzu ele alışındaki bazı hususlarla birleşirse de bu mevzu ile en yakın çalışması herhalde mûsiki sahasındaydı. Nitekim mûsikiye dair Kitâbü'l-Îkāʿ ve Kitâbü'n-Negam adlı iki eser yazdığı bilinmektedir (İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 43). Günümüze kadar gelmemiş olmakla beraber bunların mûsikiye dair ilk ilmî eserler olduğu kabul edilir (Farmer, Târîhu'l-mûsîka'l-ʿArabiyye, trc. H. Nassâr # A. el-Ehvânî, Kahire 1956, s. 21 vd., 126 vd.). Nitekim zamanının en büyük mûsikişinası meşhur İshak el-Mevsılî (ö. 235/850), aynı mevzudaki bir eseri dolayısıyla bu sahada ilk yolu el-Halîl'in açtığını söylemişti (ez-Zübeydî, Tabakātü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn, s. 46).

el-Halîl, arûzu geniş mânasıyla "nazım bilgisi" olarak almış, ona bağlı olarak kafiye bahsini de aynı eserde incelemişti. Sonraki âlimlerce bunlar çok defa birbirine bağlı, fakat ayrı mevzular olarak geliştirildi. Onu hemen takip edenlerden Kutrub (ö. 206/821-22) kafiyeyi, el-Ahfeş (ö. 207/822) hem arûzu hem kafiyeyi ayrı eserlerde ele aldılar. el-Ahfeş her iki mevzuda da yeni ıstılahlar ileri sürdü. Arûza mütedârik bahrini onun ilâve ettiğine dair rivayet çok zayıftır. Şimdilik bir nüshasının mevcut olduğu söylenen (Fihristü mahtûtâti'l-mescidi'l-Ahmedî bi-Tantâ, İskenderiye 1964, s. 111)

Kitâbü’l-ʿArûz’u ve basılmış olan Kitâbü’l-Kavâfî’si bu sahalarda kaleme alınmış ve mevcut olan eserlerin en eskileridir. Böylece bilhassa dil ve edebiyat âlimlerine yeni bir alâka sahası doğdu. Büzürc b. Muhammed el-Arûzî el-Kûfî, Sâbit b. Ebî Sâbit el-Kûfî, Ebû Ömer el-Cermî (ö. 225/840), el-Mâzinî (ö. 249/863), el-Müberred (ö. 285/898) ve el-Mekfûf el-Kayrevânî (ö. 308/920) gibi âlimlerin de böyle çalışmaları vardı. Daha sonraları bu mevzularda yüzlerce eser yazılmıştır. G. Weil, mevcut ilk eseri İbn Keysân’ın (ö. 320/932) Telkībü’l-kavâfî’si ile başlatarak daha sonraki yüzyıllarda yazılmış eserlerin başlıcalarının kısa bir listesini vermiştir (“Arud”, EI² [İng.], I, 668). Bu listeye el-Ahfeş’in yukarıda anılan kitaplarından başka IV. (X.) yüzyılda kaleme alınmış ve halen mevcut şu eserler ilâve edilmelidir: ez-Zeccâc (ö. 311/923), Kitâbü’l-ʿArûz (bk. bibl.); İbnü’s-Serrâc (ö. 316/929), Kitâbü’l-ʿarûz (Liste de manuscripts arabe precieux, exposes a la Bibliothèque de l’Université Quarauyine a Fes....., Rabat 1960, s. 42, nr. 181/10) ve el-Cevherî (ö. 400/1009’a doğru), Kitâbü ʿArûzi’l-varaka ve Kitâbü’l-Kavâfî (bk. bibl.).

Müstakil eserlerden başka edeb kitaplarında ve ansiklopedik eserlerde de arûz ve kafiyeye hususi bölümler ayıranlar vardır. Bunlar arasında İbn Abdirabbih’in (ö. 328/940) el-ʿİkdü’l-ferîd’indeki bölüm (V, 424-495) bilhassa anılmalıdır. Çünkü müellif, teferruata dair bazı şahsî mülâhazaları bir tarafa bırakılırsa, el-Halîl’in eserine tamamıyla sadık kalmış, on altıncı bahir olan mütedârik’i almamış, hatta muhtelif vezinler için el-Halîl’in misal olarak verdiği beyitleri de muhafaza etmiştir.

Yukarıda da geçtiği gibi Arap şiirinin vezni, Arapça’da uzunluk değerleri belli ve sabit hecelerin âhenkli dizilerine dayanmaktadır. Halbuki el-Halîl’in zamanında henüz hece ve vurgu (accent) mefhumları yoktu. O, duyarak ayrılabilen farklı vezinleri beyitlerin yazılmış şekillerinden hareketle izaha çalıştı. Arap yazısında, bilindiği gibi, yalnız sessizleri gösteren harfler vardır. Kısa sesliler hareke denen, yazıda gösterilmeyebilen ve son şekillerini yine el-Halîl’e borçlu olduğumuz işaretlerin harflere ilâvesiyle gösterilir: وَ= v (e), لِ= l(i) gibi. Şu halde kelimeler böyle müteharrik (harekeli) ve sâkin -yani بَلْ= b(e)- l’deki son harf gibi kapalı hece sonunda bulunan-sessizlerle yazılmaktadır. Uzun sesliler ise evvellerinde ses bakımından kendilerine en yakın harekeler bulunan sâkin hemze, vav ve yâ sessizlerinden meydana gelir (meselâ أْ أ veya ـَـأْ = a: â; ـُـوْ = uv: û; ـِـيْ = iy:

î). Buna göre bütün kelimeleri müteharrik ve sâkin sessizlerle izah etmek mümkündür. Bununla beraber Arap yazısının an‘anevî imlâsından gelen birtakım güçlükler vardır. Bazı hallerde yazıdaki bir harfin karşılığı telaffuzda bulunmayabilir veya değişir (meselâ yazıda “fî el-şiʿri”, telaffuzda “fi’ş-şiʿri”; yazıda “bi-ismi”, telaffuzda “bi’smi” vb.). Bundan başka hususi imlâsı olan kelimeler vardır. el-Halîl yazılı şekilden hareketle vezni göstermeye yönelen sisteminde bu mahzurları ortadan kaldırmak için, an‘anevî imlâda yazılmayan harfleri gösteren, telaffuz edilmeyenleri atan, değişenleri söylenişlerini karşılayacak harflerle yazan, hatta kelime sonundaki tenvinleri harfle gösteren, arûza mahsus sunî bir imlâdan faydalanmıştır (“hattu’l-arûz” denen bu hususi imlâ için bk. Taşköprizâde, Miftâhu’s-saʿâde, Kahire 1968, I, 93-94).

Yine onun sisteminde bahsedilen müteharrik ve sâkin harfler sebeb (“ip”, çoğulu esbâb), vetid (veya vetd, veted “kazık”, çoğulu evtâd) diye isimlendirilen harf, dolayısıyla ses gruplarını meydana getirirler. Bunların da çeşitleri vardır. İlki müteharrik, ikincisi sâkin iki sessiz harfle “hafif sebeb” (es-sebebü’l-hafîf, meselâ he-l, mi-n), iki müteharrik sessiz harfle “ağır sebeb” (es-sebebü’s-sakîl, meselâ hi-ye, li-me) elde edilir. İlk ikisi müteharrik, sonuncusu sâkin olan üç sessiz harf “birleşmiş vetid”i (el-vetidü’l-mecmû‘, meselâ fe-ka-d), araları bir sâkinle ayrılmış iki müteharrik “ayrılmış vetid”i (el-vetidü’l-mefrûk, meselâ ka-b-le) meydana getirir. Dört ve beş harfin birleşmesinden hâsıl olan küçük (suğrâ) ve büyük (kübrâ) fâsılalar daha büyük harf gruplaşmalarını ifade ederse de bunları da sebeb ve vetidlere ayırmak mümkündür. Bütün bu üniteler heceler halinde düşünülerek şu şekilde gösterilebilir: hafif sebeb #, ağır sebeb: , birleşmiş vetid: #, ayrılmış vetid: # küçük fâsıla: #; büyük fâsıla: #.

Görüldüğü gibi fâsılaları da sebeb ve vetidlere ayırmak mümkündür. Bunlar bazı tef‘ilelerin yapısını üçer dörder hecelik harf gruplarıyla tarife, dolayısıyla daha kısa yoldan ifadeye yarar. Böylece sebeb ve vetidlerden tef‘ileler, tef‘ilelerden beyit meydana gelir. Bir beytin yarısına şatr denir. Yukarıda da temas edildiği gibi yalnız bir kasidenin ilk beytinde şatrlar, mısrâ (kapı kanadı) denen müstakil iki parça halindedir. Diğer beyitlerde ilk şatr kelime ortasında bitebilir.

Gerek şatrlara gerekse onları teşkil eden tef‘ilelere hususi isimler

verilmiştir. Bunların, vezinleri tahlil ve ifade bakımından hiç değilse bazılarını anmak gerekir. Beytin ilk şatrına sadr (bir şeyin önü, yüzü), ikinci yarısına acüz (arka, geri) denir. Sadrın son tef'ilesi beytin en mühim unsuru olup arûz adını taşır. Acüzün, dolayısıyla beytin son tef'ilesi, ehemmiyet bakımından onu takip edip darb (cins, nevi) diye adlandırılmıştır. Bunların dışında kalanlardan beytin ilk tef'ilesine ibtidâ (başlangıç) ve diğerlerine de haşv (bir şeyin içine doldurulan nesne) denilmiştir.

Ana vezinleri teşkil eden sekiz tef'ile vardır. Asıl ("kök", çoğulu usûl) sayılan bu tef'ileler şunlardır: feûlün (##), fâilün (# #), fâilâtün (# ##), mefâîlün (###), müstef'ilün (## #), mef'ûlâtü (###), müfâaletün (# #), mütefâilün (# #).

Bunlardan meydana gelen on beş ideal vezin, yazılışlarındaki müteharrik ve sâkin harflerin sayılarına ve sıralarına göre beş dâirede (çoğulu devâir) toplanmıştır. Sonradan sisteme ilâve edilen mütedârikle birlikte beş dâirede toplanan şu on altı ideal şekil birer şatrlık ölçüler olup el-Halîl'in, hatta onu takip edenlerin uzun zaman nev' (çoğulu envâ') dedikleri, daha sonraları bahr (çoğulu buhûr) ıstılahıyla anılan vezin gruplarının her birinden iştikak ettiği düşünülen şekillerin hareket noktası kabul edilmiştir.

el-Halîl bu dâirelerin her birinde, müteharrik ve sâkin harflerinin sayısı ve dizisi bakımından birbirine bağlı vezinleri toplamıştır. Bunun neticesi olarak bir dâiredeki vezinler uzun ve kısa değerli hecelerin sayısı ve sırası bakımından da uygunluk taşır. Meselâ ikinci dâirenin, biri hususi işaretleriyle harekeli ve sâkin harflere, diğeri uzun ve kısa değerli hecelere göre çizilmiş şu iki şeklinde bu hususu açıkça görmek mümkündür:

Dâirelerdeki ideal şekilleri teşkil eden sekiz aslî tef'ile, yerleri ve şekilleri tarif edilmiş, zihâfât (tekili zihâf) denen ve arûzdan ve darbdan başka tef'ilelerde görülen değişmeler ile, ilel (tekili illet) denen, arûz ve darbda görülen daha ehemmiyetli birtakım değişmelere uğrar. Böylece her ana veznin normal tef'ilelerinden hareket edilerek bunlara zihâfât ve ilel kaideleri tatbik edilirse, şairlerin kullanmış oldukları bütün vezinler elde edilebilir. Dâirelerdeki sekiz tef'ile (usûl: asıllar, kökler), görüldüğü gibi Arapça'nın sarf kaidelerine göre fa-a-le üçlü kökünden türetilmiş sigalardır; bahsedilen değişmelerle bunlardan elde edilen kırk bir tef'ile de (fürû':

fer‘ler, dallar) yine aynı kökten türetilmiş kelimelerdir.

Dâirelerdeki ideal şatrların bir beyitte iki defa tekrar edildiği farzolunur. Ancak bu tam ve mütenâzır şekil sadece kâmil, hafîf ve mütekarib ile sisteme sonradan eklenmiş olan mütedârik bahirlerinde mevcuttur. Beyit yapısında bu örnek vezinlerden en büyük ve en kolay hissedilir ayrılış, tef‘ile sayısının azalmasıdır. İdeal şekle nisbetle her iki şatrından birer tef‘ilesini kaybeden beyte meczû’ (bir parçası alınmış), cüz sayısının yarısını, yani bir şatrını kaybeden beyte meştûr (ortadan bölünüp yarısı alınmış) ve nihayet yarısından çoğunu kaybedene menhûk (güçsüz düşürülmüş) denilmiştir.

Yukarıda bahsedildiği gibi, birinci ve ikinci şatrların son tef‘ilelerindeki değişmeler beytin âhengine büyük ölçüde tesir etmektedir. Bazı bahirlerin birkaç arûzu vardır. Yani bahsedilen ideal şatrlarla kurulmuş beytin ilk yarısının sonundaki değişmelerle farklı vezinleri görülür. el-Halîl, eski şairlerin eserlerinin tetkiki ile on beş bahirde otuz dört arûz tesbit etmiş, diğer taraftan darb denilen tef‘ilelerdeki değişmelerle bu otuz dört vezin içerisinde altmış üç farklı şeklin bulunduğunu göstermişti. Meselâ tavîlin arûzuna bağlı olarak bir, darbına bağlı olarak üç şekli, kâmil bahrinin üç arûzu ve bunların birincisiyle kullanılan üç, ikincisiyle gelen iki, üçüncüsüne bağlı dört darbı vardır ve bu bahirde dokuz vezin bulunmaktadır.

Sonraki müelliflerden bazıları, el-Halîl’in vardığı neticeleri olduğu gibi kabul ederken bazıları yine eski şiirde karşılaştıkları, onun gözünden kaçmış birkaç vezni aynı sistem içerisine yerleştirmeye çalışmışlar, bilhassa bu yeni bilgi sahasını ıstılahlar bakımından zenginleştirmeye gayret etmişlerdir. Bazı müelliflerse dâirelerdeki ideal şatrlardan yine zihâfât ve ilel kaideleriyle biraz farklı yönlerde hareket ederek darb, arûz, hatta bahir sayısında el-Halîl’den ayrıldılar. Meselâ el-Ahfeş’e göre bu on beş bahirdeki arûz sayısı otuz beş, darb sayısı altmış dokuz idi. el-Halîl’in sistemine yapılan en mühim ilâve on altıncı bahirdir. Bununla beraber, on beşe yakın adı bulunan ve daha çok Cevherî’de geçen mütedârik ve bir de mütedânî ve habeb adlarıyla anılan bu bahrin vezinlerini el-Halîl bilmiyor değildi. Nitekim onun, bu bahrin iki değişik vezninde iki ayrı kasidesi vardı (Yağmûrî, Nûrü’l-kabes el-muhtasar mine’l-Muktebes, nşr. R. Sellheim,

Beyrut 1964, s. 60; el-Kıftî, el-İnbâh, I, 342). Şu halde sistemine almayışı, onu klasik vezinlerden saymayışından ileri gelmiş olacaktır. Öteden beri mütedârikin eski bahirlere on altıncı bahir olarak el-Ahfeş tarafından ilâve edildiği söylenir; bununla beraber bu yaygın rivayet de ihtiyatla karşılanmalıdır. Çünkü el-Ahfeş'in eserinde herhangi bir ad altında mütedârike müstakil bir bahir olarak yer verilmemişti.

el-Halîl'in, meşgul olduğu sahalarda, dağınık meseleler arasındaki girift ve son derecede hassas münasebetleri rahatlıkla yakalayıp prensiplere bağlayabilen müstesna bir zihnî melekesi vardı. Ancak onun teferruata kadar inen, güç ve karmaşık bulunan usullerinin çoğu sadeleştirilerek devam ettirilmiştir. Bununla beraber arûz ve kafiyeyi, daha doğrusu nazım tekniğini izah için koyduğu esaslar fazla değişikliğe uğramadı. Onun arûz sistemini tenkit veya tashih için yazılan eserlerden pek azı bugün elimizdedir. Rivayetlerine eski müelliflerin pek güvenmedikleri Kûfeli Büzürc b. Muhammed el-Arûzî'nin (II./VIII. yüzyılın sonları III./IX. yüzyılın başları) bu sahadaki çalışmaları (İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 72; İrşâdü'l-erîb, VII, 74-75; İnbâhü'r-ruvât, I, 242; el-Hitâmü'l-mefdûd, 24b-25[a]) birtakım itirazlara hedef olmuşsa da herhalde bazı meseleleri aydınlatacak hususları ihtiva ediyordu. İbn Şîrşîr en-Nâşi'l-Kebîr'in (ö. 293/906) "feûlün" yerine "unâsün", "mefâîlün" yerine "menâcîdün" gibi, tef'ileleri değiştirme teşebbüsü, el-Halîl'in, sisteminde bahirler, vezinler, aslî ve fer'î tef'ileler vb. arasında sağlam bir bağ, aksamayan bir nizam bulunduğu halde, meselâ tavîlin ilk vezninin bilinen şeklinden başka "mefâîlü mef'ûlün mefâîlü fâilün-mefâîlü mef'ûlün mefâîlü mef'ûlün" gibi yedi farklı şekilde cüzlere ayrılabileceğini göstermeye çalışmasına benzer garip hareketleri (İnbâhü'r-ruvât, II, 128; İbn Hallikân, Vefeyâtü'l-a'yân, nşr. İ. Abbas, Beyrut 1970, III, 91) bir tarafa bırakılırsa, el-Halîl'in usulünü yeniden ele almak isteyen en mâkul eseri el-Cevherî vermiştir. Lugat tertibinde getirdiği yeniliği kabul ettirebilen bu âlimin vezinleri el-Halîl'inkinden farklı bir görüşle gruplandırmaya çalışan eseri, Arap şiirinde nazmın vezinlere bağlı olarak gelişmesinde bazı hususları aydınlatabilecek hususiyetler taşımasına rağmen lâyık olduğu alâkayı görememiş, yalnız İbn Reşîk (ö. 456/1064) onun mevzuu farklı tarzda ele aldığına, bahirlerin tasnifi hakkındaki görüşüne kısaca temas etmiş (el-'Umde, Kahire 1353, I, 114-116), Taşköprizâde (ö. 968/1561) el-Ahfeş'in buna mütedârik bahrini eklediğine, el-Cevherî'nin ise bu ilmi geliştirdiğine ve ıslah ettiğine

(hezzebehû) dair bir kanaati nakletmiştir (Miftâhu’s-saʿâde, Kahire 1968, I, 216, str. 6-7). Mütedârikle ilgili sözleri hariç bunlar gerçekten doğru tesbitler, isabetli kanaatlerdir. Çünkü el-Cevherî mevzuu ele alış tarzında ve ana prensiplerde el-Halîl’in usulüne bağlı kalmakla beraber onu sadeleştirmiş, kolaylaştırmış, hatta ıslah etmiştir. Onun el-Halîl’den ayrıldığı belli başlı noktalar şöyle hulâsa edilebilir: el-Cevherî usul denilen sekiz tef‘ileyi yediye indirdi. “Mef‘ûlâtü” tef‘ilesini “müstef‘ilün”den menkul sayarak aslî tef‘ilelerin arasına almadı ve bu kararını mühim bir müşahedeye bağladı: “Eğer mef‘ûlâtü aslî bir tef‘ile olsaydı diğer cüzler gibi bunun da tek başına terkibinden bir bab (bahir) teşekkül ederdi” dedi. Sisteminin en bâriz hususiyetlerinden biri olarak el-Halîl’in bahirler arasındaki gruplaşmaları gösteren dâireleri terketti. Kendisinden önce nev‘ denen bahir yerine bab ıstılahını kullanarak bütün vezinlerin çıkışını (iştikakını) sağlayan on iki bab tesbit etti ve bunları müfredât ve mürekkebât diye iki gruba ayırdı. el-Cevherî’nin müfredât dediği ve aslî cüzlerden teşekkül eden yedi bab şunlardır: 1. Mütekārib: Sekiz defa feûlün; 2. Hezec: Altı defa mefâîlün; 3. Remel: Altı defa fâilâtün; 4. Recez: Altı defa müstef‘ilâtün; 5. Mütedârik: Altı defa fâilün; 6. Vâfir: Altı defa müfâaletün; 7. Kâmil: Altı defa mütefâilün. Müfredâtı teşkil eden aslî tef‘ilelerin ikişer ikişer terkibinden de şu beş mürekkep bab (mürekkebât) meydana gelmiştir: 8. Tavîl: Mütekārib ile hezecden (yani feûlün ile mefâîlünden); 9. Muzâri‘: Hezec ile remelden; 10. Hafîf: Remel ile recezden; 11. Basît: Recez ile mütedârikten; 12. Medîd: Mütedârik ile remelden mürekkeptir.

Mütedârik ile birlikte el-Halîl’in sisteminde sayısı on altıya çıkan bahirlerin bütün vezinlerini el-Cevherî bu on iki babda toplamış, arûz ve darb tef‘ilelerinde hâsıl olan değişmeleri de zihâfât ile izah etmiş, böylece ilel ve zihâfât arasındaki farkı da kaldırmıştır.

Daha sonraları umumiyetle, karar bulmuş bilgilerin sadece daha tertipli, daha açık sunulmasına çalışılmış, VII. (XIII.) yüzyıl müelliflerinden Ebü’l-Ceyş el-Endelüsî’nin ve Hazrecî’nin pratik maksatla yazılmış muhtasar eserleri ve bunların çok sayıdaki şerhleri gibi kitaplarda meseleler çok defa münakaşa edilmeden ele alınmıştır. Hatta Muhammed el-Kuzâî (ö. 707/1307) gibi artık pek nâdir gelen ve klasik devir âlimlerini kıskandıracak bir vukuf, dikkat ve titizlik gösteren birkaç sima da aynı şeyleri tekrar eden

büyük bir kalabalık içerisinde seslerini pek duyuramamışlardır.

Câhiliye devri şiirinde arûzun anılan bahirlerindeki vezinlerinin bazıları görülmez. Vezinlerde olduğu gibi bahirlerde de kullanılış ve işlenilişlerindeki eskilikleri tesbit edilebilenler vardır. İslâmiyet'ten önceki şairlerin en çok kullanmış oldukları bahirler sırasıyla tavîl, vâfir, kâmil, basît, mütekārib ile münserihtir. Bazı bahirlerin ve hatta bunlardaki bazı vezin şekillerinin bir taraftan mûsiki, diğer taraftan nazım şekli ve muhteva ile yakından alâkalı olduğu anlaşılmaktadır. Meselâ bu kadîm ıstılahlardan biri olan remel, el-Halîl'den önce nazımla ve mûsiki ile alâkalı bir kelime idi (el-Ahfeş, Kitâbü'l-Kavâfî, s. 68; İbn Cinnî, el-Hasâʾis fi'n-nahv, Kahire 1952, I, 324; el-Merzübânî, el-Müveşşah, nşr. A. Muhammed el-Becâvî, Kahire 1965, s. 23-24; el-Cevherî, Kitabü'l-Kavâfî, vr. 34b-35[a]; el-Maarrî, el-Fusûl ve'l-gāyât, Kahire 1938, s. 109, str. 11; s. 111, str. 2; Lisânü'l-ʿArab, XIII, 315; Tâcü'l-ʿarûs, VII, 351, son iki eserde İbn Sîde'den naklen), sonra arûzda bir bahrin adı oldu. Bununla beraber eski müellifler kelimeyi tarif etmeden kadîm mânasıyla da kullanmışlardır. Remelin bu eski mânasını el-Ahfeş'e, bilhassa el-Cevherî'ye istinaden şöyle hulâsa etmek mümkündür: Araplar'ın bütün şiirleri dört kısımda mütalaa edilirdi. Her biri ayrı bir mevzua tahsis edilmiş olan bu kısımlardan birincisi kasâid olup tavîl, basît, kâmil, recez ve hafîf bahirlerinin tam şekilleriyle söylenen şiirlerdir. Deve üstünde yolculuk yapanlar bu şiirlerle teganni ederlerdi.

Remel denilen ikinci kısımdaki şiirler medîd, basît, vâfir, kâmil vb. bahirlerin meczûʻ vezinleriyle söylenenlerdir. Bunlar daha çok topluluklarda inşad edilen müzâkerâta, müfâharâta, medih ve hicve dair şiirlerdir. Recez denilen üçüncüsü Araplar'ın recez ve münserih bahirlerinin meştûr şekilleriyle pazarlarda (esvâk), çalışmalarında, develeri sevkederken söyledikleri hudâ'larında (veya hidâ': deveci ezgisi) terennüm ettikleri şiirlerdir. Bir evvelki ile birleştirilmesi mümkün olan dördüncü kısım şiirler recez ve münserihin menhûk vezinleriyle söylenenler olup yine develeri sürerken, çocukları sevip oynatırken, kuyulardan su çekerken söylenenlerdir. Bu grupların her biri bazan tahsis edildiği asıl mevzû ve sâhanın dışında da kullanılmıştır.

Bütün bunlar bize ulaşan şekilleriyle İslâmiyet'ten önceye ve İslâmî devrin en çok ilk iki yüzyılına ait olup ilk devir filologlarınca dil ve edebiyat için

klasik sayılan manzum edebî mahsullerin veya fasih Arapça'nın bu modellerindeki geleneği devam ettiren sanatkârların eserlerinin nazım tekniği bakımından tetkiki ile varılmış neticelerdir. Fasih Arapça gibi bu sanat geleneği de yaşatılmıştır. III. (IX.) yüzyıldan itibaren sanatkârlar esas olarak bahsedilen on altı bahirdeki vezinleri işlemişlerdir. Bunlara ilâve edilen yeni şekiller pek azdır. Ancak mevziî teşebbüsler olmaktan ileri gitmemekle beraber birtakım yeni vezinler, hatta bahirler ihdas edilmiştir. Meselâ Sâlih b. Ebü'l-Hasan er-Rundî'nin el-Vâfî fî nazmi'l-kavâfî'sinde (111b-113b), yedisi klasik dâirelerden türetilmiş, üçü bu dâirelerin dışında kalan on yeni bahir vardır.

Geçen asrın başlarından beri birçok Batılı âlim Arap arûzunun menşeini araştırmış, onu değişik görüş ve yollarla izaha, el-Halîl'in nazariyesini tahlil ve tenkide çalışmışlardır. G. Weil, İA ve EI²'daki arûz maddelerinde bu çalışmaların tenkitli bir hulâsasını vermiş, bilhassa Grunriss und System der alt arabischen Metren (Wiesbaden 1958) adlı eserinde açıkladığı kendi görüşlerini EI²'da kısaca tekrarlamıştır. Burada, Weil'in de belirttiği gibi, bir kısmı esasen neticesiz kalmış bu iddia ve tahminlerin tahlil ve tenkidine girişilmeyecektir. Sadece şu hususlar belirtilmelidir ki el-Halîl'in, nazmın yazılı şeklinden hareketle harflere kadar inen ve bu arada heceye yer vermeyen sistemini kusurlu bularak arûzu eski Yunan metriği ile izah etmek isteyen çalışmalar, varacağı netice merak edilen birer tecrübeden ibarettir. Bahsedilen sebeb ve vetidlerle esasen el-Halîl, eski Yunan metriğindeki iki üç heceden ibaret cüzlerin değerinde üniteler vermiş, bununla da kalmayarak ritim bakımından taktîi nazmın yapısını ifadeye müsait, hece sayısı daha zengin ve Arapça kelimelerin yapısına uygun ölçüler, kalıplar demek olan tef'ileleri icat etmiştir. Tef'ilelerin hecelerle gösterilmesinde hiçbir güçlük çıkarmayan bu usul, esaslarından bir şey kaybetmeden sadeleştirilebilmektedir.

Bahsedilen çalışmalar içerisinde en dikkate değer olanı G. Weil'in araştırmasıdır. G. Weil, el-Halîl'in nazariyesinden hareket etmekle beraber vezinlerdeki, dolayısıyla tef'ilelerdeki değişmeleri vurgulu veya vurgusuz hecelerin tesiriyle izaha çalışmış, vezinlerin tabii gelişme seyrini aramış, eski olması gereken bahirler ile bunlardan gelişmiş olması muhtemel bahirleri tesbit etmek istemiştir. Çıkardığı neticelerin başında, basit (einfache, simple) vezinler diye adlandırdığı, dâirelerdeki şekilleriyle aynı

cins tef'ilelerden kurulmuş mütekārib, mütedârik, hezec, recez, remel, vâfir ve kâmil bahirlerinin en eski vezinler olabileceği hususu gelmektedir. Bunlardaki tef'ilelerin birleşmesinden de mürekkep (zusammengesetzte, compose) bahirler doğmuş olmalıdır. G. Weil, bu ikinci merhalede doğan vezinleri de aynı usulle sıralamaya çalışır.

Burada mühim bir noktaya işaret edilmelidir. el-Cevherî yukarıda belirtilmeye çalışıldığı gibi, müfred ve mürekkep bahirlere dair tasnifiyle bu neticeyi aynen tesbit etmişti. Gerek el-Halîl dâirelerdeki şekilleri tesbit ederken, gerekse el-Cevherî bahirleri bahsedilen gruplara ayırırken şüphesiz bunlar arasındaki akrabalıklarla birlikte bir tarihî gelişmenin halkalarını da bulmak istemişlerdi. Görüldüğü gibi el-Cevherî ile G. Weil'in basit ve mürekkep bahirlere dair görüşleri birbirinin aynıdır. G. Weil, el-Cevherî'nin henüz neşredilmemiş olan eserini görmeden -onu sadece İbn Reşîk'in verdiği bilgi nisbetinde tanımak imkânına sahip olarak-farklı bir yolla bu neticeye varmıştır. Fakat bizce daha mühim olan nokta, hemen hemen 1000 yıl önce el-Cevherî'nin birkaç satırlık bir açıklamadan sonra bu tasnifi vermiş olmasıdır.

Bilindiği gibi klasik nazmın âhengi, her şeyden önce başlıca iki unsura dayanır: Birincisi ritmi sağlayan vezin, diğeri birinciye göre tayin edilen aralıklarla aynı sesin tekrarı demek olan kafiye. Yukarıda temas edildiği gibi, Arap nazım geleneğinde bir bütün sayılabilen en küçük parça beyittir. Bu bakımdan kafiye beyitlerin sonunda bulunur. Yalnız bir kasidenin ilk beyti birbiriyle kafiyeli iki ayrı parçadır. Araplar'ın en eski nazım şekilleri olan recez ve kasîdin her ikisi de tek kafiyeye dayanır. Kasîd ve onun dâhilî planlı şekli olan kasîde, nazım yapısı bakımından Arap edebiyatında olduğu gibi devam ederken eski örnekleri, aynı adı taşıyan bahirdeki kısa vezinlerle söylenilmiş küçük manzumeler olan ve önceleri yüksek sanat şekli sayılmayan recez I. (VII.) yüzyıldan itibaren gittikçe rağbet görmüş, bazı sanatkârların şiirleri arasında büyük ölçüde yer almış, urcûze denen ve dâhilî planını kasideden alan yüzlerce beyitlik uzun manzumelere doğru gelişmiştir. Hatta ilhamlarını yalnız urcûzelerle terennüm eden râcizler (recez şairleri) yetişmiştir. Fakat çok kısa aralıklarla aynı kafiyedeki kelimelerin tekrarını gerektiren bu şekille, meselâ Ru'be'de (ö. 145/762) görüldüğü gibi 400 beyitlik bir urcûze söylemek çok zordu. Recezin bu parlak devri uzun sürmedi. Abbâsî devrinin başlarından itibaren kullanılış

sahası sınırlandırılarak hikâye, fıkra, tasvir ve bilhassa öğretici eserlere tahsis edildi. Bununla beraber urcûze, başta mesnevi olmak üzere bazı nazım şekillerinin doğmasını sağladı. Çok eski bir tarihi olması gereken (N. M. Çetin, Eski Arap Şiiri, s. 68-69) ve kafiye hususunda büyük bir kolaylık getiren mesnevi, II-III. (VIII-IX.) yüzyıllarda geçirdiği bir gelişme ile uzun manzum eserler için en uygun şekil oldu. Halk şiirindeki nazım şekillerinden, şarkılardan gelen, gerek menşeinde olduğu gibi konuşma diline bağlı kalan, gerekse fasih dili temsil eden şairlerin eserlerindeki klasik şekillerin arasına yükselen, kafiye örgüsü ile birbirine bağlı kıtalardan kurulu manzumeler, şiire büyük bir çeşitlilik getirdi. Bu kıtalardan kurulu nazım şekilleri bilhassa Endülüs'te çok gelişti. Muhtelif şekilleri bulunan müveşşahlar ve İbn Kuzmân'ın (ö. 555/1160) edebî neviler arasına kattığı zecel bunların başlıcalarıdır. İran edebiyatından adıyla birlikte alınan dûbeyt (iki beyt) veya rubâî de burada anılmalıdır. Beyitlerin kümelenişi ve kafiye örgüsüyle ilgili bu hususlar vezin bakımından da mühim neticeler doğurmuştur. Bu nazım şekillerinin bir kısmında klasik bahirlerin dışında kalan birçok yeni vezin kullanılmıştır. Meselâ müveşşahlarda 174 tâli vezin tesbit edilmiştir.

II. İRAN EDEBİYATINDA ARÛZ

Bu edebiyata arûz Arap edebiyatından geçti. Daha hicretin ilk yüzyılının yarısında (VII. yüzyıl), İslâm devleti Arap yarımadasından taşarak bütün İran'ı hızla genişleyen sınırları içine almış bulunuyordu. Eski ve zengin Sâsânî kültürünün yaşadığı bu topraklara İslâmiyet ve Araplar'la birlikte Kur'ân-ı Kerîm'in ve hâkim unsurun dili olan Arapça da geldi. Yeni dinin vecîbelerinin yerine getirilmesi, Kur'ân-ı Kerîm'i ve hadisi gereğince anlama ihtiyacı, askerî ve idarî mülâhazalarla İran'da hatta Horasan ve Mâverâünnehir sahalarında mühim noktalara garnizon mahiyetinde yerleştirilen Arap zümreleriyle devamlı temas, çoğu Arap asıllı valilerin resmî dil olarak kullandıkları, İslâm kültürünün dili olan Arapça'nın yayılmasını bir taraftan teşvik eden, diğer taraftan kolaylaştıran âmillerdi. Eskisinden çok farklı şartların hâkim olduğu İran topluluğunda münevverlerin itibar görebilmeleri, bir mevki sahibi olabilmeleri için Arapça'yı bilmeleri gerekiyordu. Başlıcaları anılan bu âmillerin neticesi olarak İran'da, konuşma dili olan Farsça'nın yanında Arapça din dili, ilim dili ve resmî dil haline geldi. Hatta bu yeni şartların yetiştirdiği Fars ve

Türk asıllı münevverler, Arapça’nın ilim ve sanat dili olarak gelişmesine büyük ölçüde hizmet ettiler.

Abbâsî hâkimiyetinin eski gücünün zayıflamasıyla, merkeze uzak bölgelerde, III. (IX.) yüzyıl başlarında müstakil devletler kurulmaya başladı. Tâhirîler, Saffârîler, Sâmânîler, Ziyârîler gibi daha çok İranlı unsurlara dayanan bu mahallî devletleri kuranların çoğunun kendilerini Arapça kasidelerle öven şairleri anlayabilecek hazırlıkları yoktu. Bunlar çevrelerinde toplanan sanatkârların sunacakları methiyelerin anladıkları dilde olmasını tercih ettiler. Önceleri Şuûbiyye cereyanları ile daha çok fikir halinde yaşayan İranlılık duygusu, bu müsait zeminde Farsça’nın edebî bir dil olarak canlanmasında ve bu mahallî hânedanların halifeden almadıkları iktidarlarını meşrû gösterecek şecereler düzenleyebilmek için eski İran tarihinin araştırılmasında, dolayısıyla tekrar ehemmiyet kazanan eski destanî-tarihî malzemenin toplanmasında kendini göstermiştir. Böylece yeni kurulan hânedanların (daha sonraları Türkler de dahil) ve eyalet emîrlerinin himayelerindeki kültür merkezlerinde şiir dili olarak Farsça Arapça’nın yanında, hatta daha ön planda yerini aldı.

Bu büyük kültür değişmesi sırasında orta Farsça’nın yani Pehlevîce’nin yerini yeni Farsça, Pehlevî yazısının yerini Arap yazısı almıştı. Kısaca temas edilen âmillerle bilhassa kelime hazinesi bakımından Arapça’nın tesirinde gelişen yeni Farsça’nın mevcut ilk manzum mahsullerinden kalan örnekler son derecede mahduttur. Bu sebeple, III. (IX.) yüzyıl ortalarına kadar geçen en az iki yüzyıllık bir devrede asla küçümsenemeyecek neticelere ulaşmış bulunan tecrübelerin ne gibi merhalelerden geçtiğini açıkça tayine imkân verecek vesikalar henüz yoktur. Bununla beraber, anılan safhada, yeni Farsça şiiri geliştirenlerin Arapça’yı ve Arap nazım tekniğini iyi bilen İranlı şairler olduğu muhakkaktır. Bunların nazım tekniğine dair bilgileri Arap şairlerinin bu husustaki tatbikatına dayanıyordu. II. (VIII.) yüzyılın sonlarından itibaren el-Halîl’in ve onu hemen takip edenlerin eserleriyle bilhassa şiir tenkitçileri için belirli ölçüler ve kaideler de tesbit edilmiş oldu. Arûza dair ilk Farsça eserlerin yazılışı sırasında şiir şekli ve muhtevasıyla hayli gelişmiş, yönünü ve akışının yatağını çizmiş bulunuyordu. Bu sebeple er-Râdûyânî’nin 481-507 (1088-1114) yılları arasında yazdığı anlaşılan eserinde (Tercümânü’l-belâga, nşr. Ahmed Ateş, İstanbul 1949, s. 2 ve nâşirin mukaddime ve izahlar kısmı, s.

4, 26), bu mevzuda ilk Farsça eserlerin müellifi olarak zikredilen Yûsuf-i Arûzî (veya Ebû Yûsuf-i Arûzî) ve Ebü'l-Alâ eş-Şüşterî gibi müellifler sadece Arapça arûz kitaplarından istifade etmekle kalmamışlar, Farsça'nın ve eski İran edebiyatındaki nazım an'anesinin tesiriyle Arap arûzundan ayrılan İran arûzunun, zamanlarına kadar geçen devrede vermiş bulunduğu mahsullerin müşahedesinden de faydalanmışlardır (Ebû Abdullah Muhammed Beyhakī-i Vahîdî'nin 738-740 [1337-1339] tarihlerinde istinsah ettiği arûza dair birkaç risâleyi ihtiva eden bir mecmuada ʿArûz-i Endelüsî'ye yazdığı Farsça şerhin sonunda Yûsuf-i Arûzî'den naklettiği birkaç varaklık iltibas hakkında bk. Fihristi Kitâbhâne-i Medrese-i ʿÂlî-i Sipehsâlâr, Tahran 1318 hş., II, 444, 446, 448).

Gazneliler devri şairlerinden olup Şems-i Kays'ın eski arûz âlimleri arasında saydığı (el-Muʿcem, s. 181) Büzürcmihr-i Arûzî de (Ebû Mansûr Kasîm b. İbrâhim el-Kayinî, ö. 433/1041-42) bunlardandır. Tuğrul Şah devri şairlerinden Ebû Abdullah el-Kureşî ve Gazneliler devri sanatkârlarından Behrâmî-i Serahsî'nin çalışmaları hakkında mevcut bilgiler (el-Muʿcem, s. 181-189; Çehâr Makāle, s. 48), İran şiirinde arûzun aldığı şekli izah için Arap arûz nazariyesinde yapılan değişiklikler ve yeni vezinler arama gayretleri hakkında fikir verebilmektedir.

V. (XI.) yüzyılın sonlarında ve VI. (XII.) yüzyılda yalnız arûz ve kafiyeyi değil üslûp meselelerini de ele alan eserler yazılmıştır. Ziyârîler'den Emîr Keykâvus'un Kābusnâme'si (telifi 475/1083) ile Nizâmî-i Arûzî'nin Çehâr Makāle'si (telifi 547-552/1152-1157) gibi iki tanınmış eserin şiir ve şairlere dair bölümleriyle Ebû Muhammed Abdullah er-Reşîdî es-Semerkandî'nin (V/XI. yüzyıl) Zeynebnâme'si bir yana bırakılırsa, er-Râdûyânî'nin Tercümânü'l-belâga'sında bedî' ve belâgat meselelerinin, yine Arapça eserlere dayanmakla beraber, Farsça'ya nazım tekniğine dair hususlardan pek tabii olarak daha kolay adapte edildiği görülür. er-Râdûyânî'den sonra bu mevzuda Hadâʾiku's-sihr'i kaleme alan Reşîdüddin el-Vatvât (ö. 573/1177), arûza dair de bir risâle yazmıştır (bk. bibl.). Onun muasırı nahiv âlimi İbnü'l-Kettân el-Mervezî'nin (ö. 548/1153) rubâî vezinlerini tasnif için yaptığı iki şecere, Şemseddin Muhammed b. Kays er-Râzî'den beri arûz kitaplarında yer almıştır.

Kısaca Şems-i Kays diye anılan bu son müellifin arûz ve kafiye mevzuunda

birkaç eseri vardı. 630'da (1233) tamamladığı Arap ve Fars arûzuna dair iki kısımdan meydana gelen Arapça eserinin ikinci kısmını daha sonra Farsça'ya çevirerek el-Muʿcem fî meʿâyîri eşʿâri'l-ʿAcem'i yazdı. Müellifin arûz, kafiye ve belâgata dair daha önceki çalışmalardan faydalanmak, bunlara kendi müşahede ve görüşlerini katmak suretiyle ortaya koyduğu bu eseri İran nazım tarihi hakkında mühim kayıtlar taşımakta, klasik İran ve Türk şiirinin nazım tekniğini ve üslûbunu tahlil için gerekli bilgileri vermektedir (bk. bibl.). Daha sonra arûza dair pek çok eser yazıldı. Bunlar arasında bazı hususiyetleriyle Nasîrüddin et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) Miʿyârü'l-eşʿâr'ı, çok tutunmuş ve yayılmış olmaları bakımından, şerhleri ve Türkçe tercümeleriyle birlikte, Vahîd-i Tebrîzî'nin (IX/XV. yüzyıl) Cemʿ-i muhtasar'ı, Câmî'nin (IX/XV. yüzyıl) Risâle-i ʿArûz'u ve Seyfî'nin Arûz-ı Seyfî diye meşhur eseri ile Mîzânü'l-eşʿâr'ı anılabilir.

İran edebiyatında arûzun nazma tatbiki ve arûzun nazarî olarak izah usulü hayli değişikliklere uğradı. el-Halîl'in, ilk şekilleri ve bahirler arasındaki akrabalıkları tesbit için bulduğu ideal vezinleri içinde toplayan dâire sistemi, bu edebiyatta gayesini pek tabii olarak kaybetti ve sadece ilk tatbik devrinin hâtırası olarak kaldı. Meselâ Nasîrüddin et-Tûsî'nin aynı bahirdeki bir ana şekilden türemiş iki vezni aynı dâirelere yerleştirmesi bunun açık delilidir.

İran nazmında arûzun uğradığı iki mühim değişiklik, diğer tâli farkların da temelini teşkil eder. Bunlardan biri, daha önce de bilhassa belirtmek istediğimiz gibi (Eski Arap Şiiri, s. 64-65), Arap nazmındaki beytin yerini İran ve Türk nazımlarında mısraın alması, diğeri klasik Arap şiirinin en önde gelen beş bahrinin kullanılmaması, bu seçişle başlayan teşebbüslerin yeni bahirler, yeni vezinler aramaya doğru gelişmiş olmasıdır. Beytin yerini mısraın alışı ile bir taraftan Arap nazmına kıyasla beyit uzatılmış, yani beyti teşkil eden tefʿile sayısı artmış, yukarıda bahsedilen ve şatrların sonunda bulunan arûz ve darb tefʿileleri nazmın yapısında taşıdıkları fiilî ehemmiyeti kaybetmiştir. Böylece manzumenin beyitlerden değil de bir bütün olarak kabul edilen mısralardan kurulabileceği düşüncesi, Fars şiirinin İslâmiyet'ten önceki sanat anʿanesinden gelmektedir. Çünkü bu eski devrede manzumeler 3, 4, 5 vb. mısradan teşekkül eden kıtalarla nazmedilirdi. İlk beş bahirdeki vezinlerin başlangıçta denenip sonra

terkedilmesi, geriye kalan on bir bahrin imkânlarından faydalanılarak yeni şekiller aranması veya Fars şiirine mahsus bahirler icadı gibi hususlara gelince, bunun âmillerinin başında da yine eski yerli nazma göre hazırlanmış bir zevk ile Farsça'nın yapısı ve tabii âhengi yer almış olmalıdır. Arûza geçiş devresinde sanatkârların gerek zevk gerekse pratik alışkanlıkla, hiç değilse hece sayısı bakımından eski vezinlere uyan şekilleri tercih etmiş olmaları gerekir. Bazı yeni araştırıcıların ilk İslâmî devreden intikal eden pek mahdut yâdigârların vezinlerini Pehlevî nazmına bağlamak, hatta Arap nazmındaki bazı yeni bahirlerde Pehlevî tesiri aramak gibi (L. P. Elweil # Sutton, The Persian Metres, s. 179) ancak çok zayıf faraziye ve tahminlere müsait vesikalara dayanan gayretleri bundan ileri gelmektedir.

Arap arûzunu, bunun Fars şiirine tatbikinin safhalarını ve İran şiirinin klasik şeklini tamamlamış bulunduğu V. (XI.) yüzyıla kadar İranlı arûz âlimlerinin ve sanatkârların yeni vezinler bulma yolundaki teşebbüs ve denemelerini iyi bilen Şems-i Kays, Gazneli ve Selçuklu devirleri müelliflerinin eski bahirlere ve onlardan çıkartılan yeni şekillere, üç ayrı dâirede yirmi bir yeni bahir ilâve ettiklerini söyleyerek adlarını saydığı, dâirelerdeki şekillerini verdiği, âhenksiz ve ağır (sakîl) bulduğunu belirttiği bu bahirlerden yalnız ilk dâiredeki dokuzunu misalleriyle gösterir (el-Muʿcem, s. 135-141). Esasen İran arûzunda bir dereceye kadar tutunabilen üç yeni bahir, Arap arûzundan alınan bahirlerden çıkartılmıştır. Nitekim yine Şems-i Kays'ın tasnifine göre, Arap arûzunun III. dâiresinden itibaren başlayan bahirler, bu edebiyatta esas kabul edilen şekillerine göre şöyle sıralanmıştır: I. dâire: hezec, recez, remel; II. dâire: münserih, muzâri', muktedab, müctes; III. dâire: serî', garîb (veya cedîd), karîb, hafîf, müşâkil (veya âhir); IV. dâire: mütekarib, mütedârik. Görüldüğü gibi burada Arap arûzundaki IV. dâire garîb, karîb ve müşâkil bahirlerinin ilâvesiyle iki dâireye (II. ve III.) ayrılmış bulunmaktadır. Yalnız İran arûzunda kullanıldığı kabul edilen bu yeni bahirlerden ikisi fazla yayılmış olmamakla beraber başka ad altında Arap arûzunda da vardır. Bunlardan karîb, münseridden, müşâkil ise muttaridden başka bir şey değildir (münserid ve muttarid için bk. Rundî, el-Vâfî fî nazmi'l-kavâfî, vr. 112[a]). Ancak İran edebiyatında bu şekillerin daha önce bulunup denenmiş olduğu da söylenebilir.

Fars edebiyatında İslâmiyet öncesine ait nazım geleneği yukarıda işaret edildiği gibi silinmemiş, bilhassa halk edebiyatında canlılığını korumakta

devam etmiştir. Bunun, İslâmî devredeki edebiyatın nazım şekillerinde tesiri açıkça görülür. Meselâ fehleviyye adı verilen dört mısralık kıtalardan kurulu manzumeler, zamanla arûza tatbik edilmelerine rağmen, mahallî lehçelere bağlılığını ve aynı kıtada farklı vezinlerin kullanılabilmesi gibi hususiyetlerini kaybetmedi. Oldukça erken bir devrede, buna birçok bakımdan benzerlik gösteren rubâî doğdu. İran arûzunda hezec bahrinden çıkartılmış hususi yirmi dört vezinle nazmedilen dûbeyt veya terâne de denen rubâî, İslâmî edebiyatların başlıca nazım şekilleri arasına yükseldi. Kafiye örgüsü bakımından büyük bir kolaylık taşıyan mesnevi, uzun manzum eserlerde ve arûzun kısa vezinleriyle kullanıldı; bazı büyük sanatkârların sonrakilere örnek olan eserlerinin tesiriyle, belli mevzulardaki mesnevilerin belli vezinlerle nazmedilmeleri zamanla âdeta kaide halini aldı. Arap edebiyatından alınan kasidenin yanında İran ve Türk edebiyatlarındaki mânasıyla gazel geliştirildi ve divanlarda en büyük yeri işgal etti. Buna, müstezad adı ile vezin ve kafiyece daha genişletilmiş bir şekil eklendi. Tercîlerde ve bilhassa 3-10 mısralık kıtalardan kurulan musammatların kıtalar arasındaki bağlılığı sağlayan esas kafiyeleri yanında, değişen ara kafiyelerinin getirdiği çeşitlilikte sanatkârlar daha zengin âhenk kompozisyonları elde etmek imkânını buldular.

III. TÜRK EDEBİYATINDA ARÛZ

Türk edebiyatında da İslâmiyet'ten önce şiirin kendisine mahsus bir nazım tekniği vardı. Bu sistemin en bâriz vasfı, hece sayısına dayanan vezinlere ve çoğu dörtlüklerden teşekkül eden kıtalara istinat etmesidir. Bu millî nazım günümüze kadar devam edegelmiştir. Türkler İslâm medeniyeti çerçevesine girdikleri zaman, arûz veznini, Arap ve İran edebiyatlarının nazım şekillerini aldılar. Türk edebiyatında V. (XI.) yüzyılın ortalarından kalan ilk vesikalar, intibak devresi mahsullerinde millî nazım sisteminden bazı unsurların devam ettirildiğini ve hece veznine en yakın arûz şekillerinin seçildiğini göstermektedir. Nitekim İslâmî devreye ait ilk tam eser olan Kutadgu Bilig'ini (telifi 462/1069-70) Balasagunlu Yûsuf Has Hâcib, mütekārib bahrinin Şehnâme'den beri umumiyetle mesnevilere tatbik edilen bir vezniyle nazmetmiştir. Mesnevi şeklinde olan bu siyasetnâmede geçen 173 dörtlük, şekil bakımından eski nazım sisteminden muhafaza edilmiştir. Yûsuf Has Hâcib'in bu vezni seçişini tesadüfle veya sadece Şehnâme'nin tesiriyle izah etmek doğru değildir. Çünkü eski bir dil ve sanat terbiyesinin

arûzun yüzlerce şeklinden seçtiği bu vezin, aynı zamanda Türk şiirinde hecenin öteden beri en yaygın şekli olan on bir heceli veznine uymaktadır. Edib Ahmed'in (VI/XII. yüzyıl) Atebetü'l-hakāyık'ı da aynı vezinle ve dörtlükler şeklinde kıtalarla nazmedilmiştir.

İslâmî devre İran şiirinin kati hüviyetine kavuştuğu, Arapça ile Farsça'nın ilim ve sanat dili olarak yan yana işlendiği Gazneliler'in ve Selçuklular'ın hâkimiyetlerine rastlayan uzun bir devrede Türkler de bu faaliyete katılmışlardı. Türkler'in bu sahadaki hizmetleri yalnız himaye ve teşvike inhisar etmemiş, daha sonraları da olduğu gibi onlar müşterek İslâm kültürünün kurulmasında âlim ve sanatkâr olarak da yerlerini almışlardı. Ancak Türkler ilim dili olarak Arapça'yı, sanat dili olarak da daha çok Farsça'yı seçtiler. Bu arada Türkçe'nin yeni şartlar içerisinde edebî dil, şiir dili olarak işlendiği de muhakkaktır. Çünkü bu kanaati destekleyen bazı tarihî kayıtlar bir yana, Kutadgu Bilig'de açık şekilde görülen teknik olgunluk, ancak, mahsulleri bugün elimizde bulunmayan bir hazırlık safhasının tecrübeleriyle izah edilebilir. Gerek mevzu gerekse -bazı nazım nevileri hariç- şekil bakımından klasik Türk şiiri, daha çok teşekkülünde Türk asıllı sanatkârların, dolayısıyla Türk zevkinin de hissesi bulunan İran şiirinden hareket etmiştir. Bu arada Türk şairleri kullandıkları arûz vezinlerini de oradan seçmişlerdir.

Arûzun Türkçe'ye tatbikinde, Türkçe ile bu metrik sistemi arasında bir intibaksızlık bulunmasından çok, nazarî olarak, Türkçe kelimelerin yazılı şekillerinin Arap arûzunun el-Halîl'den gelen tahlil tarzıyla izahında güçlük çekildiğini söyleyebiliriz. Kulaktan çok göze, kelimelerin yazılı şekillerine dayanan bu tahlil şekli, Arapça'ya göre hazırlanmış bir imlâ sistemine bağlıydı. Çünkü yukarıda da işaret edildiği gibi, bugüne kadar dikkat edilmemiş olmakla beraber, Araplar'da imlânın ıslahı ile nazmın harflere kadar inen metrik tahlili bir arada düşünülmüş olmalıdır. Arap yazısını kabul eden Farslar'ın ve Türkler'in kendi dillerinin yapısına göre bazı imlâ esasları tesbit etmek zorunda kalışları sırasında bu meseleleri düşünmeleri elbette mümkün değildi. Bu sebeple esasen uzun zaman kararlı bir imlâya kavuşamayan Türkçe manzum metinlerin an'anevî usul ile tahlili güç olmuştur. Bununla beraber nazariyatçılar bu hususa dikkatle birtakım esaslar tesbit etmeye çalıştılar. Meselâ, aynı zamanda Kâşgarlı Mahmud'dan sonra Türkçe'nin ikinci lugatını derlediği bilinen Şemseddin

Muhammed b. Kays, yukarıda adı geçen eserinde Farsça ve Türkçe kelimelerin bazı imlâ hususiyetlerinden ve bunların arûza tatbikinden bahseder. Gerek Şemseddin Muhammed b. Kays ile gerekse Türk nazım tarihi ile ilgili çok mühim bir hususu burada açıklığa kavuşturmak faydalı olacaktır. M. Fuad Köprülü, bugün elimizde bulunmayan fakat bazı tarihî kayıtlar ve iktibaslar yardımı ile haberdar olduğumuz Tibyânü'l-lugāti't-Türkî alâ lisâni'l-Kanglî adlı eserin müellifi ile el-Muʿcem sahibinin aynı şahsiyet olabileceği ihtimalini ileri sürmüş ("Hârizmşahlar Devrinde Bir Türk Filologu: Muhammed b. Kays ve Eseri", Türk Yurdu, nr. 26, Şubat 1927; TM, 1928, II, 441-444), her iki eserin yazıldığı devir ve muhit hakkında topladığı bilgilerden hareket ederek bu husustan emin bulunduğunu belirtmiştir (Türk Dili ve Edebiyatı Hakkında Araştırmalar, s. 156-161). Daha sonraki müellifler de onun bu isabetli kanaatini tekrarlamışlardır (A. Caferoğlu, Türk Dili Tarihi Notları, İstanbul 1943, II, 113-116; Türk Dili Tarihi, İstanbul 1964, II, 136-139). İranlı araştırıcıların hiç temas etmedikleri bu husus bizzat Şems-i Kays'ın el-Muʿcem'inde (s. 40, son satırlar) açıkça ifade edilmiştir (eserin F. Köprülü'nün faydalandığı, Beyrut 1909'da E. J. W. Gibb Memorial Series'de çıkan, Mirza Muhammed Kazvînî # E. G. Browne neşrinde bu hususu ihtiva eden fasıl eksiktir). Nitekim kelimeleri sebep ve vetidlere ayırırken Farsça ve bilhassa Türkçe'nin imlâsının doğurduğu güçlüklere temas eden Şems-i Kays, Türkçe'nin imlâsı hakkında lugatının mukaddimesinde kâfi derecede bilgi verdiğinden bahsetmektedir. Şems-i Kays'ın Türk oluşu, el-Muʿcem'de Türkçe kelimelerin imlâsından bahsetmek lüzumunu hissedişi, bu eserin adındaki "eş'ârü'l-acem" ibaresinin mânasını açıklığa kavuşturmaktadır. Yani müellif eserinde yalnız Farsça şiirlerin değil, "Arapça'dan başka dillerdeki şiirlerin", yukarıda işaret edilen fasıldan da anlaşıldığına göre, hususiyetle Farsça ve Türkçe şiirlerin nazım tekniğini ele almaktadır.

Yaşadıkları çevre ve yetişme tarzlarıyla Arapça'yı ve Farsça'yı iyi bilen Türk münevverlerinin arûz nazariyatına dair kaynakları, uzun zaman Arapça ve bilhassa Farsça eserlerdi. Bu bakımdan İran edebiyatında olduğu gibi Türk edebiyatında da arûzun nazma tatbiki önce olmuş, Türkçe nazarî eserler mevcut bilgilere göre daha sonra yazılmıştır.

Anadolu sahasında meselâ VII. (XIII.) yüzyılın sonları ve VIII. (XIV.) yüzyılın başlarında Muhammed b. Ahmed b. Zahîr-i Lârendî, Abdü'l-

Muhsin-i Kayserî gibi bazı müelliflerin İbn Ebi'l-Ceyş el-Endelüsî'nin eserinin şerhi mahiyetindeki teliflerinin, Türkçe şiirler yönünden daha ziyade nazarî bilgiler olarak kaldığını söylemek mümkündür. Buna karşılık, meselâ Gülşehrî'nin Farsça arûz risâlesi (Millet Ktp., FY, nr. 517, vr. 46-61), gelişen klasik Türk şiirinde kullanılan vezinleri ihtiva ediyordu. Bir başka eserini 819'da (1416) telif ettiğini bildiğimiz Mutahhar b. Ebî Tâlib Lârendî'nin Ravzatü'l-evzân'ı (Süleymaniye Ktp., Şâzelî, nr. 147, vr. 182-184), herhalde ilk Türkçe arûz risâlesi değildir.

Şair Ahmedî'nin VIII. (XIV.) yüzyılın sonlarında kaleme aldığı bir eser, arûza dair olmamakla beraber klasik Türk nazım tarihi bakımından burada hatırlanmalıdır. Bedâyiʿu's-sihr fî sanâyiʿi'ş-şiʿr adlı bu eser izahlara ait kısımları hulâsa edilip edebî sanatlar için verilen misalleri arttırılmak suretiyle Reşîdüddin el-Vatvât'ın Hadâʾiku's-sihr'i tâdil edilerek kaleme alınmıştır (Nihad M. Çetin, "Ahmedî'nin Mirkātü'l-edeb'i Hakkında", TM, 1965, XIV, 223-224). Divan edebiyatının gelişme seyrinde çok mühim bir yeri olan ve klasik Türk şiirinin şekil ve muhteva itibariyle mâlum şeklini almasında büyük hissesi bulunan şairlerden biri kabul edilen Ahmedî'nin edebî sanatlara dair bir eser yazarken Reşîdüddin el-Vatvât'ın yukarıda adı geçen Hadâʾiku's-sihr'inden hareket etmesi, klasik Türk şiirinde nazarî olarak da Farsça kaynaklara dayanıldığını gösteren bir vesikadır.

Daha sonra, Arapça ve Farsça yazdıkları bir tarafa, gerek Anadolu gerekse Orta Asya Türk edebiyatlarında Türk müellifler arûza dair Türkçe eserler yazmaya devam etmişlerdir. Amasyalı Alâeddin Ali b. Hüseyin Çelebi'nin (ö. 875/1470-71) risâlesi, şair Halîmî-i Şirvânî'nin manzum eseri, Aşkî'nin 950'de (1543) telif ettiği Arûsü'l-arûz'u, Firişteoğlu'nun ondan yedi yıl sonra yazdığı manzum risâlesi, Gelibolulu Sürûrî'nin arûz, kafiye, edebî sanatlar ve ıstılahlarına dair olup uzun zaman sahasında beğenilen bir eser olarak kalmış bulunan Bahrü'l-maârif'i (956/1549) bunlardandır. Daha çok Türkî-i Basît* tarzındaki şiirleri ve nazîreler mecmuasıyla tanınan Edirneli Nazmî, 962'de (1555) tertip ettiği divanında arûzun hemen bütün vezinleriyle Türk-İran şiiri nazım şekillerinin hepsiyle yazdığı manzumelerinde söze, mânaya ve şekle dayanan bütün sanatları göstermek istemişti. ihtiva ettiği şiirlerden sadece gazelleri 7777'yi bulan 50.000 beyte yakın hacimdeki bu büyük divan, Türkçe'de kullanılmayanlar da dahil,

vezinler, nazım şekilleri ve edebî sanatlar için tertip edilmiş en geniş misaller mecmuasıdır.

Hazırlık devresini daha önce geçiren Orta Asya Türk edebiyatı sahasında yazılmış iki eserin, ortak tarafları yanında, İran nazmından artık birtakım hususiyetleriyle ayrılan Türk nazmına ve bu arada Türk şiirine mahsus nazım şekillerine dair verdikleri bilgilerle ayrı ehemmiyeti vardır: Bunlardan biri Nevâî'nin (ö. 906/1501) Mîzânü'l-evzân'ı, diğeri Bâbür Şah'ın Arûz Risâlesi'dir (telifi 930-931/1524-1525). Bu iki eser sayesinde belli vezinlerle nazmedilen ve çoğu hususi makamlarla bestelenen tuyuğ, koşuk, türkü, muhabbetnâme, müstezad, çinge (çine) veya öleng (ölen), âzâdvârî, tarhânî hakkında açık bilgiler edinebiliyoruz.

Anadolu sahasında mesnevî, gazel ve kaside gibi belli başlı neviler, VIII ve IX. (XIV ve XV.) yüzyıllarda tekâmülünü tamamlamıştı. Bu gelişmede bazı İran şairlerinin eserleri numune alınmıştır. Bu arada Orta Asya Türk edebiyatında şiirin, hemen belli başlı bütün nevileriyle Nevâî ve Baykaraoğlu Mirza Hüseyin'in muhitinde en yüksek seviyesine ulaştığı kaydedilmelidir. Muhteva ve şekilce klasik hüviyetini kazanan şiirde, arûzun çok sayıdaki vezinlerinden ve bunların çeşitli şekillerinden bir kısmının şairlerce beğenilip benimsendiği ve uzun bir deneme devresinden sonra aşağı yukarı IX. (XV.) yüzyılda tercih edilip seçilen vezinlerin artık karar bulduğu söylenebilir. Arap arûzunda, muayyen bahirlerdeki vezinlerden biriyle nazmedilmiş bir şiirde tef'ilelerin uzun ve kısa heceleri, dolayısıyla farklı tef'ileler birbirinin yerini alabiliyordu. İran nazmında bu serbestlik oldukça sınırlandırılmış, Türk nazmında ise yalnız mısra başında "fâilâtün"ün yerine "feilâtün"ün gelebilmesi gibi sadece belli vezinlerin belli tef'ilelerinde kalmış; arûzda yüzlerce örneği bulunan değişmelerin bir benzeri olan "mef'ûlü mefâilün feûlün"de ilk iki tef'ilenin "mef'ûlün fâilün" şeklinde değişik gelişi, hususi bir adla sekt-i melîh diye adlandırılmıştır. İran arûzunda amelî bir tarafı kalmayan arûz ve darb tef'ileleri artık tamamen unutulmuştur. Bununla beraber nazarî olarak Arap ve bilhassa İran arûzunun hususiyetleri, birçoğu bu dillerle de eser bırakmış olan Türk şairlerince pek tabii olarak biliniyordu. Bu bakımdan Yûsuf Has Hâcib'in eserinden başlayarak VIII. (XIV.) yüzyıla ve daha öncesine ait metinlerde -öteden beri âdet olduğu üzere-aranan ve bulunduğu sanılan, Türkçe'nin bünyesinin arûza intibaksızlığı neticesinde doğmuş birtakım

imâle ve zihafların, hiç değilse mühim bir kısmının, aslında sonradan kullanılmamış farklı tef‘ilelerden geldiği kanaatindeyiz.

İşaret edildiği gibi, Türk şairleri İran arûzunun yukarıda sayılan bütün bahirlerini almadılar, muktedab, mütedârik, cedîd, karîb ve müşâkil bahirlerini hemen hemen kullanmadılar. Diğer bahirlerdeki vezinler arasından da bazılarını seçerek bunları işlediler.

Türk şiirinde nazım şekli olarak eski dörtlükler daima ehemmiyetini korumuş, klasik edebiyata tuyuğ ve halk edebiyatındaki türkülerin tesiriyle gelişen şarkı gibi neviler vermiştir. Türkler daha başlangıçtan itibaren hecenin sekizli ve on birli şekillerine uyan arûz vezinlerini tercih etmişlerdir. Aynı tef‘ilelerin tekrarından kurulu vezinler de yine ilk alınan ve daima beğenilegelen şekiller arasındadır.

Mesnevilerde olduğu gibi bazı mevzulara tahsis edilen belli vezinlerin bulunduğu bilinmektedir. Fakat bunun şümulü henüz gereğince tesbit edilmiş değildir. Meselâ Bâkî’nin Kanûnî için söylediği meşhur mersiye, daha önce birçok şair tarafından tercî şeklinde aynı vezinle, hatta hânelerdeki aynı kafiye ve rediflerle nazmedilmiş bir mersiyeler zincirinin mütekâmil bir halkasıdır.

Arûzun kullanılış sahası sadece divan edebiyatı sınırları içerisinde kalmamıştır. Halk edebiyatının bir kolunda da şairler arûzu eserlerinde kullanmışlar, hatta klasik şiirin tuyuğu gibi belli vezinlerle nazmedilen divan, selîs, şatranç vb. belli neviler geliştirmişlerdir. Türk arûzunun, daha doğrusu nazım tekniğinin XV-XIX. yüzyıllar arasındaki gelişmesi hakkında bildiklerimiz de çok noksandır. Sağlam bir hazırlıktan sonra, hiç değilse belli başlı sanatkârların eserleri dikkatle tahlil edilmeden ve yayılmış birtakım yanlış kanaatler düzeltilmeden klasik şiirin vezni ve şekli hakkında kesin hükümlere varmak doğru olmayacaktır.

XIX. yüzyılın ortalarından itibaren Türk şiiri Batı tesiriyle yeni bir safhaya girdi. Önceleri değişen içtimaî şartlara ve zevke uygun yeni fikirler, eski nazım tekniğiyle ifade edilmek istendi. Fakat eski şiirin muhtevasıyla beraber ve birbirine bağlı olarak gelişen şekli buna müsait görülmedi. Bu teşebbüslerle eski nazmın önce iç mimarisi yıkıldı. Bu arada yeni ve mühim

edebî nevilerden tiyatro eserlerine arûzun oldukça başarıyla tatbik edildiği görülür. Edebiyât-ı Cedîde topluluğu eski an'aneleri tamamıyla unutmuş, yeni nazım şekilleriyle Avrupaî bir şiir tekniği geliştirmiştir. Edebiyât-ı Cedîdeciler'in ve onların devamı mahiyetindeki Fecr-i Âtî topluluğunun sanatında eskiden yalnız bir şey kalmıştı: Duygu ve düşünceyi hareket ve kıvraklıkla ifadeye imkân verecek bir şekil olan serbest müstezada da tatbik ettikleri arûz.

XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarında klasik sanatkârların öteden beri ihmal ettikleri hece veznine karşı alâka arttı. Aslında lüzumlu ve yerinde olan bu alâkanın arûzun aleyhinde bir cereyan halini alışını aynı memnuniyetle karşılamak güçtür. Bu devrede arûzun aleyhinde bulunanlarla onu müdafaa edenlerin fikirleri hemen hemen aynı derecede zayıf temellere dayanır. Aslında arûzun, hecelerinin uzunluk veya kısalık değerleri daha açık şekilde tayin edilebilen Türkçe'ye, Arapça ve Farsça'dan daha müsait olduğu söylenebilir. Anılan münakaşalar arasında sık sık tekrarlanan, "bu vezinlerle yazılan şiirlere meselâ Anadolu ve Karadeniz kelimelerinin bile giremeyeceği" gibi iddialar arûzun imkânlarını bilmemekten ileri gelmiştir. Nitekim bu kelimelerden herhangi birini bir beyitte sekiz defa tekrarlamak mümkündür. Arûzun Türk nazmında kullanılmayan yüzlerce vezni varken Abdülhak Hâmid'in -bazıları şekil olarak kullanılmayan vezinler içinde esasen mevcut, bazıları da âhenksiz-birtakım vezinler ihdasına çalışması ve takdirkârlarının veya muarızlarının onun bu denemeleri karşısında tavırları da bu çevrelerde arûz hakkındaki bilgilerin çok sathî olduğuna delâlet eder. Aynı zamanda arûzla mücadele, onun Türkçe'de en başarılı numunelerine kavuştuğu bir devrede başlar. Tevfik Fikret (ö. 1915) ve bilhassa Mehmed Âkif (ö. 1936), yalnız Türk nazmında kullanılan şekilleri ile de yüzyıllarca işlenerek millîleştirilen arûzun Türkçe ile bağdaşabileceğini, Türk edebiyatının şaheserleri arasında yer alan numunelerle göstermişlerdir. Fakat son yüzyılın başlarından itibaren millî edebiyat cereyanının hece veznini arûzun yerine geçirme gayreti bu husustaki mücadelesini kazandı. Arûz, Yahya Kemal (ö. 1958) gibi müstesna bir sanatkârın da bulunduğu birkaç mümessili ile devrini kapatmış görünmektedir. Hece veznini benimseyen yeni şiir de uzun ömürlü olmadı; hemen her yerde olduğu gibi o da bugün yerini, âhengi güç bir mimaride arayan serbest nazma bırakmış bulunuyor.

Türk şairlerinin kullanmış oldukları arûz vezinlerinin başlıcaları şunlardır:

Türkçe şiirlerde çok az kullanılmıştır. Yine nâdiren olmakla beraber aynı veznin üç, hatta iki tef'ileli şekillerine de rastlanır.

Türkçe şiirlerde en çok görülen vezindir. Fuzûlî (ö. 963/1556), Bâkî (ö. 1008/1600), Muallim Nâci (ö. 1893) gibi şairlerde birinci, Nedîm'de (ö. 1143/1730) ikinci sırayı alır. Çağatay sahasında hususi bir beste ile okunan türküler ve âşık tarzının yine muayyen bir besteyle söylenen divanları bu vezinle nazmedilirdi.

Birinci veznin kısasıdır. Daha çok mesnevilerde kullanılmıştır. Meselâ Gülşehrî'nin (ö. 717/1317) Mantıku't-tayr tercümesi, Âşık Paşa'nın (ö. 733/1332-33) Garibnâme'si, Ahmedî'nin (ö. 815/1412) İskendernâme'si, Süleyman Çelebi'nin (ö. 825/1422) Vesîletü'n-necât'ı, Lâmiî Çelebi'nin (ö. 938/1531-32) Vâmık u Azrâ ve Selâmân ü Ebsâl adlı mesnevileri vb. bununla nazmedilmiştir. Bu veznin eski bir tarihten beri gördüğü rağbette Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) Mesnevî'si ve Sultan Veled'in (ö. 712/1312) Rebâbnâme'sinin de aynı vezinle nazmedilmiş olmasının tesiri bulunmalıdır. Nitekim dinî-tasavvufî ve ahlâkî mevzulardaki mesnevilerde de bu vezin tercih edilirdi. En güzel örneklerini Âzerî ve Orta Asya sahalarında, milâdî XIV, XV. yüzyıllarda veren ve Türk divan edebiyatına mahsus nazım şekillerinden biri olan tuyuğlar bu vezinle nazmedilirdi.

Remel bahrinin bu şeklini de şairlerimiz çok az kullanmışlardır. Bilhassa XIII/XIX. yüzyıldan sonra ve şarkılarda kullanılmıştır.

Bu vezinde 2 ve 4. cüzler# ## şeklinde ve münâvebeli olarak da gelir. Nâdiren olmakla beraber aynı veznin üç, hatta iki tef'ileli şekilleri de kullanılmıştır.

Türkçe'ye en uygun vezinlerden biridir. Bâkî, Muallim Nâci, M. Âkif ve Yahya Kemal'in şiirlerinde ikinci, Nedîm'de üçüncü sırayı alır. Mehmed Âkif'in, arûzun en başarılı numunelerinden olan "Seyfi Baba", "İstiklâl Marşı" vb. gibi şiirleri bu vezinle yazılmıştır.

Yukarıdakinin kısa şekli olup daha çok mesnevilerde kullanılmıştır. Meselâ

Taşlıcalı Yahyâ Bey'in (ö. 990/1582) Şâh u Gedâ'sı, Hâkānî'nin (ö. 1015/1606-1607) Hilye'si, Atâî'nin (ö. 1045/1635) Sohbetü'l-efkâr adlı mesnevisi, Nâbî'nin (ö. 1124/1712) Hayriyye'si vb. bunlardandır.

Metinlerde adı geçen ve XIX. yüzyılda ortaya çıkmış olan selîsler bu vezinle nazmedilirdi.

En çok mesnevilerde kullanılan vezinlerdendir. Şeyhî'nin (ö. 835/1432) Harnâme'si, Hamdullah Hamdî'nin (ö. 909/1503) Yûsuf u Züleyhâ'sı, Lâmiî Çelebi'nin Şem' ü Pervâne'si, Fazlî'nin (ö. 941/1534-35) Gül ü Bülbül'ü, Nev'îzâde Atâî'nin Heft hân'ı, Sâbit'in (ö. 1124/1712) Edhem ü Hümâ'sı bu vezinle yazılmış, yeni Türk edebiyatında ilk manzum piyesler veren Ali Haydar Bey (XIX. yüzyıl) ikinci eserini bu vezinle nazmetmiştir. Daha sonraları da A. Hâşim ve Yahya Kemal gibi sanatkârlar bu vezni sevmişlerdir (meselâ sonuncunun meşhur "Itrî'si").

Bazı sanatkârlar tarafından ve (meselâ Fuzûlî, Şeyh Galib, Muallim Nâci) az kullanılmıştır.

Bu veznin üç veya iki tef'ileli şekilleri de vardır. En çok işlenmiş vezinlerden biri de budur. Nitekim Nedîm ve M. Âkif'in şiirlerinde birinci, Fuzûlî'de ikinci, Bâkî ve Muallim Nâci'de dördüncü sırada yer alır. Irak Türkmenleri arasında yayılmış âzâdvârî (veya azvârî) denen bestenin güfteleri bu vezinle (veya 1. sıradaki vezinle), yine âşık tarzına mahsus olup hususi bir beste ile okunan semâîler bu vezinle nazmedilmiştir.

Eskiden beri Türk şiirinde çok tutunmuş vezinlerdendir. Bilhassa mesnevilerde tercih edilmiştir. Meselâ Yûnus Emre (ö. 720/1320) Risâletü'n-nushiyye'sini, Hârizmî (VIII/XIV. asır) Mahabbetnâme'sini, Hocendî (VIII/XIV. asır) Letâfetnâme'sini, Ahmedî (ö. 815/1412-13) Cemşîd ü Hurşîd ve Tervîhü'l-ervâh adlı eserlerini, Yazıcızâde Mehmed (ö. 855/1451) Muhammediyye'sini, Yahyâ Bey Yûsuf u Züleyhâ'sını, Fazlî Şem' u Pervâne'sini ve Hüsrev ü Şîrîn'ini vb. bu vezinle nazmetmişlerdir. Çağatay sahasında hususi bir beste ile okunan muhabbetnâmeler de bu vezinle nazmedilirdi.

Bâkî, Nâmık Kemal, Abdülhak Hâmid (meselâ "Merkadi Fâtih'i Ziyâret")

gibi şairlerin kullandıkları vezinlerdendir.

Türk şairlerinin çok sevdikleri ve işledikleri vezinler arasındadır. Nitekim Bâkî'de üçüncü (meselâ Kanûnî için yazdığı meşhur mersiye), Nedîm'de dördüncü, Tevfik Fikret'te ikinci ve Yahya Kemal'de birinci sırayı aldığı görülür.

Öteden beri hemen bütün şairlerce çok kullanılmış vezinlerden biridir. Klasik edebiyatta müstezadlar bu vezinle yazılır, ilâveler##/##vezninde gelirdi. Halk edebiyatının âşık tarzında hususi bir beste ile okunan kalenderîleri de bu vezindedir. Ayaklı kalenderîler ise aynen müstezadda olduğu gibi ilâve alırdı. Rûhî-i Bağdâdî ve Ziyâ Paşa'nın tercîleri gibi tanınmış eserlerin vezni olan bu şekil, önceleri başka vezinlerle de nazmedilen şarkılarda zamanla bilhassa tercih edilmiştir. Yahya Kemal'in en çok kullandığı vezinlerin ikincisidir.

Bilhassa mesnevilerde tercih edilen bu şekil Türk edebiyatında Nevâî ve Fuzûlî'nin Leylâ vü Mecnûn'ları, Şeyh Galib'in Hüsn ü Aşk'ı ve Abdülhak Hâmid'in Makber'i gibi şaheserlerin veznidir.

Ahmed Hâşim'in çok sevdiği vezinlerdendir.

Türkçe'ye en uygun vezinlerden olup öteden beri çok işlenmiştir. Meselâ Fuzûlî'de dördüncü, M. Nâci, M. Âkif ve Y. Kemal'de üçüncü ve T. Fikret'te birinci sırayı alır. Arûzun teknik bakımdan en başarılı örneklerinden bazıları (meselâ Fikret'in "Balıkçılar" ve M. Âkif'in "Mahalle Kahvesi") bu vezinle yazılmıştır. Edebiyât-ı Cedîde'den itibaren sonelerde ve serbest müstezadda da tercihen kullanılmıştır.

Yukarıda işaret edildiği gibi Türk şiirinde arûzun -mevcut eserlere göre- kullanılmış ilk veznidir. V. (XI.) yüzyıldan son zamanlara kadar gördüğü rağbeti korumuş, bilhassa mesnevilere (meselâ sâkînâmeler; Yahyâ Bey, Kitâb-ı Usûl; Sâbit, Zafernâme; İzzet Molla, Mihnetkeşân vb.) tatbik edilmiştir. Yeni Türk edebiyatında ilk manzum tiyatro da (Ali Haydar Bey, İkinci Ersas, 1282 r./1866; daha sonra meselâ Hâmid, Sardanapal) bu vezinle yazılmıştır.

Bu veznin üç, hatta iki tef‘ileli şekilleri vardır.

Mısraın oldukça uzun iki müsavi parçaya ayrılmasına müsait olan bu vezin, Nef‘î’nin bahar tasviriyle başlayan meşhur kasidesinde olduğu gibi (krş. Bâkî, Divan, İstanbul 1935, s. 260; Nedîm, Dîvan, İstanbul 1951, s. 126 vd.) iç kafiyeli kaside ve gazellere bilhassa tatbik edilmiştir. Çağatay sahasında tahrânî bestesi için nazmedilen güfteler de bu vezindeydi. Bu veznin üç hatta iki tef‘ileli şekilleri de vardır.

Bu vezin de fazla rağbet görmemiş ve meselâ Taşlıcalı Yahyâ’nın Gülşen-i Envâr’ında, Nev‘îzâde Atâî’nin Nefhatü’l-esrâr’ında olduğu gibi daha çok mesnevilerde kullanılmıştır.

Arap arûzunun Fars ve Türk nazmında kullanılmadığı kabul edilen ilk bahirlerinden kâmil bahrinin bir veznidir, fakat meselâ M. Nâci ve Yahya Kemal’de görülür. Aynı veznin üç hatta iki tef‘ileden kurulan şekilleri de vardır.

Metinde geçen cinasların (cine) güftelerinin veznidir.

Rubâîye mahsus olan yirmi dört vezin şu şekilde kısaca gösterilebilir:

BİBLİYOGRAFYA

Metin içerisinde verilen eserlerden başka:

I. Arûz Kelimesinin Lugat ve Istılah Mânaları İçin: Halîl b. Ahmed, Kitâbü’l-ʿAyn, Bağdad 1386, I, 321; Tehzîbü’l-luga, I, 465-466; Cevherî, Sıhâh, III, 1089; Lisânü’l-ʿArab, IX, 34-47; Tâcü’l-ʿarûs, V, 40-42; R. Blachère, Deuxième Contribution K l’Histoire de la Métrique Arabe: Notes Sur la Terminologie Primitive Analecta, Damas 1975, s. 99-119;

II. Arap Arûzuna ve Kafiyeye Dair: Ahfeş, Kitâbü’l-Kavâfî (nşr. İzzet Hasan), Dımaşk 1970; İbn Keysân, Telkībü’l-kavâfî (nşr. Wright, Opuscula

Arabica), Leiden 1859, s. 47-74; İbn Abdürabbih, el-İkdü'l-ferîd, V, 244-518 (arûz ve kafiyeye dair bölüm); İbn Cinnî, el-Muhtasar (Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 155, vr. 1b-24ª; Lâleli, nr. 1983, vr. 19ª-38b; bu mecmuada aynı müellifin kafiyeye dair eseri de vardır); Cevherî, Kitâbü ʿArûzi'l-varaka ve Kitâbü'l-Kavâfî, Âtıf Efendi Ktp., nr. 1991; İbnü'l-Abbâd, el-İknâʿ (h. 559 tarihli bir nüshası: İÜ Ktp., AY, nr. 1371); Zemahşerî, el-Kustâs, TSMK, III. Ahmed, nr. 1652; İÜ Ktp., AY, nr. 4361, 1482-1483; el-Endelüsî, Risâletü'l-ʿarûz, İstanbul 1286; Abdüllatîf b. Ali b. İbrâhim, Şerhu Teysîri'd-dâfiʿ li'd-dâhiye fî tahsîli'l-ʿarûz ve'l-kāfiye, İstanbul 1261; İbn Şerîf er-Rundî, Kitâbü'l-Kâfî fî nazmi'l-kavâfî, vr. 111ª-113ª (güzel bir nüshası TK Ktp.'nde Muhammed Tancî kitapları arasında bulunan eser umumi olarak şiir sanatı, edebî sanatlar ve nazım tekniği hakkındadır; eserde klasik vezinler dışındaki yeni bahirler hakkında da bilgi vardır); Fahreddin Muhammed ed-Divrikî es-Salgûrî, Şerhu'l-Kasîdeti'l-mütezammine li-ʿilmi'l-ʿarûz, Lefkoşe, Selimiye Ktp. (Kıbrıs), nr. 87 (müellif hattı); L. Şeyho, Kitâbü ʿİlmi'l-ʿedeb, I. cüz: ʿİlmü'l-inşâʾ ve'l-ʿarûz'un 2. kısmı, Beyrut 1886, s. 273-327; Kegam b. Kirkor Mergosyan, Mîzânü'ş-şiʿr, İstanbul 1308; René Basset, La Khazradjyah, Cezayir 1902; Muhammed b. Ebû Şeneb, Tuhfetü'l-edeb fî mîzâni eşʿâri'l-ʿArab, Paris 1954; R. Hulûsî, Fennü taktîʿi'ş-şiʿr ve'l-kāfiye, Beyrut 1966; J. M. Maling, "The Theory of classical arabic metrics", al-Abhath, XXVI (1973-77), s. 29-105; David Semah, "On the metres of al-Khalil's first and fourth circles", JSS, XII (1977), s. 18-68; Nihad M. Çetin, "ʿİlmü'l-ʿarûz ve neşʾetühâ", el-Câmiʿa, I, Musul 1978, s. 20-26; a.mlf., "Tetavvüru ʿilmi'l-ʿarûz mine'l-Halîl hatte'l-Cevherî", Dirâsât fi'l-edeb ve't-târîhi't-Türkî ve'l-Mısrî (Aynişems Üniversitesi Edebiyat Fak.'nin büyük Türk âlimi merhum Prof. Mehmed İhsan'ın hatırasına, 2-4 Mart 1985 tarihleri arasında düzenlediği seminer tebliğleri), Kahire 1989, s. 211-220.

III. İran Arûzu İçin: Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Makale (nşr. Muhammed Muîn), Tahran 1333; Câmî, Risâle-i ʿArûz, İstanbul 1286; Reşîdüddin el-Vatvât, Risâle-i Arûzé (Ahmed Ateş # Abdülvehhab Tarzî, Farsça Grameri içinde, İstanbul 1962, s. 252-262); Şemseddin Muhammed b. Kays er-Râzî, el-Muʿcem fî meʿâyîri eşʿâri'l-ʿAcem (Muhammed Kazvînî neşrinin Müderris Rezavî tarafından tekrar gözden geçirilmiş metni ve her iki nâşirin önsözleriyle, Tahran 1338 hş. den ofset suretiyle); Ahmed Sâfî, Câm-i Muzaffer (Şerh-i ʿArûz-i Molla Câmî, İstanbul 1267); Seyfî Buhârî, Risâle-

i ʿArûz (ʿArûz-i Seyfî), Câmî'nin Risâle-i Kāfiye'si ile birlikte, Farsça metin ve İng. trc. H. Blochmann, The Prosody of the Persians According to Saifī, Jāmı and other writers (Calcutta 1 Amsterdam 1970); F. Rückert, Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser, Gotha 1874; Mehdi Hamîdî, ʿArûz-i Hamîdî, Tahran 1342 hş. İran nazmında arûzun başlangıcı, gelişme seyri hakkında M. Fuad Köprülü'nün İA'deki (I, 634-643) tetkikine, daha sonraki araştırmalar, esası ve varılan neticeleri değiştirebilecek ölçüde yeni bilgi ve görüşler getirememiştir. İran arûzunu yeni bir izah ve tahlil tarzıyla ele almak isteyen şu eserler daha çok muhtelif vezinlerin kullanılışları hakkında verdikleri tarihî bilgi bakımından faydalıdır. Pervîz N. Hanlerî, Tahkık-i İntikādî der ʿArûz-i Fârsî (Tahran 1317 hş.) ve bunun tashih edilerek kısaltılmış şekli olan Vezn-i Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1337 hş.; L. P. Elwell # Sutton, The Persian Metres, Cambridge 1975.

IV. Arûza Dair Türkçe Eserler: Mutahhar b. Ebû Tâlib Lârendî, Ravzatü'l-evzân, Süleymaniye Ktp., Şâzelî, nr. 147, vr. 182ª-184b; Ali Şîr Nevâî, Mîzânü'l-evzân, TSMK, Revan Köşkü, nr. 808, vr. 750b-774ª; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4056/17; Amasyalı Alâeddin Ali b. Hüseyin Çelebi, Arûz Risâlesi (müteaddit nüshaları bulunan bu eserin bir nüshası için bk. İÜ Ktp., TY, nr. 9830); Halîmî-i Şirvânî, Manzum Arûz Risâlesi (Manisa Genel Kitaplık, nr. 1639; Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 1151, vr. 67ª-102b); Aşkī, Arûsü'l-arûz, Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 1151, vr. 170ª-178b; Firişteoğlu'nun 957'de kaleme aldığı Mahmûdiyye adlı manzum arûz risâlesi (İÜ Ktp., TY, nr. 5729); Sürûrî, Bahrü'l-maârif (pek çok nüshası bulunan bu eserin müellifin vefatından on üç yıl önce istinsah edilmiş bir nüshası Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 5156'dadır); Zahîrüddin Muhammed Bâbür, Arûz Risâlesi (Bibliothèque Nationale nüshasından faksimile suretiyle nşr. J. V. Stebleva), Moskova 1972; Ahmed Hamdi, Teshîlü'l-arûz ve'l-kavâfî ve'l-bedî', İstanbul 1289 (bu eserde Muhammed b. Kays'ın el-Muʿcem'inin sadece teferruata ait bilgileri atlanmış başarılı bir hulâsasıdır); Ali Cemâleddin, Arûz-i Türkî, İstanbul 1291 (adındaki yeniliğe rağmen bu eserde de Türk şiirinde kullanılan vezinler seçilmiş değildir. Türkçe ve bir kısmı sunî olarak nazmedilmiş misallerle verilen vezinlerden Türk şiirinde kullanılmış olanları ayırmak güçtür); ayrıca bk. Çankırılı Ahmet Talat, Halk Şiir Şekil ve Nevi'leri, İstanbul 1928; a.mlf., Türk Şiirlerinin Vezni, İstanbul 1933 (bu son iki eserde Osmanlı saz şairlerinin kullandıkları arûz şekilleri hakkında

bilgi vardır); RTET, I, 156-181; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983 (TDK yayınlarından); Haluk İpekten, Eski Türk Edebiyatı-Edebî Bilgiler (nazım şekilleri, arûz ölçüsü), 2. kısım: Aruz ölçüsü, Erzurum 1986; Türk Dili, Türk şiiri özel sayısı, II (Divan şiiri), Ankara 1986; bu son beş eserde Türk şiirinde geçen arûz vezinleri ve örnekleri vardır. Geçen asırlarda çoğu tercüme veya şerh olmak üzere, daha ziyade klasik kültüre ve Arap şiiri tahsiline yardımcı mahiyette, Arap arûzunu izah eden eserler de yazılmıştır. Bununla beraber Türk ve İran nazmının daha başlangıçtan beri taşıdıkları ortak taraflardan dolayı XVI. yüzyıl ortalarına kadar yazılmış olanlarının belli başlıları sayılan Türkçe kitaplar, umumiyetle Farsça eserlere bağlı kalarak daha sonraları da devam etmiştir. Türk arûzunun tarihî gelişmesine ve mahiyetine dair etraflı bilgi ve bibliyografya için bk. M. Fuad Köprülü, “Arûz”, İA, I, 634-653 maddenin Fr. trc. Ph. TF, II (1965), 255-266.

V. Umûmî: Gotthold Weil, “Arûz”, İA, I, 625-634; a.mlf., “ʿ Arud”, EI[2] (İng.), I, 667-677; anılan ansiklopedilerdeki arûzun muhtelif bahirleri, nazım şekil ve nevileri ile ilgili maddeler.

Nihad M. Çetin

ARÛZÎ

(bk. NİZÂMÎ-i ARÛZÎ)

ARVÂSÎ, Abdülhakim

(bk. ABDÜLHAKİM ARVÂSÎ)

ARZ

(bk. ARAZİ)

ARZ

(bk. YER)

ARZ

Belli zamanlarda askerin teftişi, resmigeçit sırasında genel yoklama anlamında bir terim.

(bk. İSTİ’RÂZ)

ARZ

العرض

Genel olarak hadislerin karşılaştırılması ve hocanın onayına sunulması anlamında bir terim.

Sözlükte “ortaya koymak, göstermek, sunmak, bir şeyi gözden geçirip durumuna bakmak, teklif etmek” gibi mânalara gelir. Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ın göklere, yere, dağlara ve insana “emanet”i taşımayı teklif etmesine (bk. el-Ahzâb 33/72) ve isimlerini sormak üzere varlıklarını meleklere göstermesine (bk. el-Bakara 2/31) arz denilmiştir. Biri arz, diğeri emir tarzında olmak üzere iki türlü teklif vardır. Arz şeklindeki teklifin kabul edilmesi mecburi değildir. Nitekim gökler, yer ve dağlar emaneti taşımayı kabul etmemişlerdir (bk. el-Ahzâb 33/72). Emir şeklindeki teklifin kabulü ise mecburidir. Allah’ın, kullarının işledikleri amelleri âhirette önlerine sermesine, kulların Allah’ın huzuruna çıkarılmasına da arz denilmiştir (bk. Hûd 11/18; el-Kehf 18/48; el-Hâkka 69/18).

Cehennemde azapla karşılaşma Kur’ân-ı Kerîm’de arz kelimesiyle ifade edildiği gibi (bk. el-Mü’min 40/46; el-Ahkaf 46/20), Kur’an’da geçen “kolay bir hesap” (حسابا يسيرا) ifadesi de (bk. el-İnşikak 84/8) hadislerde, “kulun yaptıklarının âhirette kendisine gösterilip bildirilmesi” mânasına aynı kelime ile açıklanmıştır (bk. Buhârî, “İlim”, 35; “Tefsîr”, 84/1).

Mahşerdeki en önemli yerlerden biri, sorgulama ve hesaba çekme mahalli olan “mevkıfü’l-arz”dır.

Hadis ilminde arz değişik mânalarda kullanılmıştır. 1. Talebenin, hocasının huzurunda onun rivayet ettiği hadisleri okuması. “Arzu’s-semâ‘” ve “arzu’l-kırâat” da denilen bu usulle talebe okuduğu hadisleri hocadan alıp öğrenmiş olur. Bazı âlimler hadis öğrenme (tahammülü’l-hadîs) yollarından biri olan kıraate arz adını verirler. 2. Talebenin herhangi bir yerden elde ettiği veya hocasına ait hadis kitabından istinsah ettiği kendi nüshasını ona vermesi, hocanın da bu kitabı inceledikten sonra talebesine iade etmesi. Bu usul,

tahammülü'l-hadîs yollarından biri olup daha çok "arzu'l-münâvele" diye bilinir. Bu çeşit arz, hadis öğreniminde, bazı âlimlerce semâ* değerinde kabul edilmekle beraber birçoklarınca semâ ve kıraatin altında sayılmıştır. 3. Talebenin öğrenip yazdığı hadisleri, onları kendisine rivayet eden hocasının (şeyh) veya başka bir güvenilir râvinin hadisleriyle karşılaştırması. Mukabele ve muâraza terimleriyle de ifade edilen bu husus, öğrenilen hadisi rivayet edebilmek için zaruri görülmüştür. Mukabele edilmeyen eserlerden hadis rivayet edenleri Hâkim en-Nîsâbûrî tenkit etmiştir. Ancak mukabele edilmemiş kitaplardan hadis rivayeti de bazı şartlarla câiz görülmüştür. Arz işi hocanın veya hocanın hocasının aslıyla yapılabileceği gibi (bk. ASIL), bunlarla karşılaştırılmış tâli bir eserle de (fer') yapılabilir. Rivayet eden hoca ile talebenin, talebe ile bir başkasının beraberce, biri okuyup diğeri takip ederek karşılaştırma yapması mümkündür. Karşılaştırma yapılırken daha önce hadislerin sonuna konan küçük dairelerin içine nokta koyma, arzın yapıldığına işaret olarak uygulanan bir usuldü. Karşılaştırmanın yapıldığını sadece kitabın sonunda belirtmekle de yetinildiği olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "ʿİlim", 35, "Tefsîr", 84/1; Sehâvî, Fethu'l-mugıs, Kahire 1388/1968, II, 25, 102, 166; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, II, 12, 92-94; Ali el-Kārî, Mustalahâtü ehli'l-eser, İstanbul 1327, s. 264; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 38 vd.

Abdullah Aydınlı

ARZ

العرض

Osmanlılar’da genellikle devlet işleriyle ilgili bir mesele hakkında padişaha sözlü veya yazılı olarak bilgi sunma.

Padişaha arzda bulunabilecek olanların belirtildiği Fâtih Kanunnâmesi’ne göre, sözlü olarak bizzat arzda bulunma hakkı devlet ve sarayın en yüksek kademelerindekilere tanınmıştı. Bunlar başta sadrazam olmak üzere kazaskerler, defterdarlar ile Enderun’dan kapı ağası, has odabaşı, hazinedarbaşı, kilercibaşı ve saray ağası idi. Beylerbeyiler, ümerâ ve kadılar ise padişaha ancak yazılı olarak arzda bulunabilirlerdi.

Fâtih devrinden itibaren padişahların bizzat Dîvân-ı Hümâyun müzakerelerine katılmaması, bu toplantılarda görüşülen meselelerle alınan kararların padişaha bildirilmesi ve tasdiki zaruretini doğurdu. Bu sebeple divan üyeleri haftanın belli günlerindeki toplantılardan sonra padişahın huzuruna çıkmaya başladılar. “Arza girme” denilen bu olay, Topkapı Sarayı’nın üçüncü avlusunda Bâbüssaâde’nin karşısında, ilk inşası Fâtih devrinde yapılan Arz Odası’nda cereyan ederdi. Fâtih Kanunnâmesi’ne göre haftada dört gün arza girilirdi. XVI. yüzyılda Dîvân-ı Hümâyun’un haftada dört gün toplanmaya başlamasıyla arz günleri de pazar ve salı olmak üzere ikiye inmiş, divanın haftada iki gün toplandığı XVII. yüzyıl sonlarında ise sadece salı günleri arza girilmeye başlanmıştır.

Arza girilecek günlerde Dîvân-ı Hümâyun toplantılarının bitiminde, divan üyelerinin arza kabulleri ricasını bildiren telhis reîsülküttâb tarafından bağlanıp mühr-i hümâyunla mühürlenerek kapıcılar kethüdâsı ile padişaha gönderilirdi. Padişahın izni geldikten sonra arza önce yeniçeri ağası girer ve ocak hakkında bilgi sunardı. İkinci olarak Rumeli ve Anadolu kazaskerleri arza girerler ve her biri kendi bölgeleri içindeki kadıların tayinleriyle ilgili telhis*leri okurlardı. Padişahın arzedilen hususlara dair soruları olursa cevaplarlar, soru olmadığı takdirde kısa bir müddet bekledikten sonra çıkarlardı. Rumeli ve Anadolu beylerbeyilikleri pâyesi veya vezâretleri olan

defterdar ve nişancılar, sadrazam ve Kubbealtı vezirleriyle arza girerlerdi. Ayrıca yeniçeri ağası da vezâreti olduğu takdirde ikinci defa sadrazamla beraber arza kabul edilirdi. Pâye veya vezâreti olmayan defterdar, ulûfe divanlarında arza girdiğinde ulûfe telhisini okuyup çıkardı. Yıl sonu muhasebe bilançosu mahiyetindeki bütçe de padişaha yine defterdar tarafından okunurdu. Defterdar, telhisin okunmasından sonra padişahın yönelteceği sorulara da sadrazamın aracılığıyla cevap verirdi. İdarî konular sadrazam tarafından padişaha arzedilir, gizliliği olan meseleler ise vezirlerin Arz Odası'nı terketmelerinden sonra konuşulurdu.

Dîvân-ı Hümâyun'un önemini kaybetmesinden ve devlet işlerinin Paşa Kapısı'na (Bâb-ı Âsafî, daha sonra Bâbıâli) intikalinden sonra Dîvân-ı Hümâyun sadece ulûfe ve elçi kabulü günleri yapıldığından arza da bu toplantılardan sonra girilir olmuştur. XVIII. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren Kubbealtı veziri tayin edilmediğinden arza sadrazamla birlikte kaptanpaşa da girmeye başlamıştır. Bundan böyle sadrazamın padişahla görüşme ihtiyacı duyduğunda bir telhisle müsaade alması gerekmiştir. Padişahın yazılı iznini gerektiren hususlarda da konu ile ilgili telhisler Paşa Kapısı'ndan gönderilmiştir. II. Mahmud döneminde padişaha hitaben yazılan telhislerin yerini ise Mâbeyn-i Hümâyun başkâtipliğine yazılan arz tezkireleri almıştır.

Sadrazamın telhisine Mâbeyn başkâtibi tarafından cevap verilmesi keyfiyetine ilk olarak Tahmiscioğlu isyanı sırasında Cemâziyelevvel 1248'de (Ekim 1832) rastlanmaktadır. Ancak bu tarihten sonra telhisler hemen arz tezkiresine dönüşmüş değildir. Daha bir süre hatt-ı hümâyun usulü devam etmiş ve 1250'den (1834) sonra telhis yerini tamamen arz tezkiresi veya tezkire-i ma'rûzaya bırakmıştır. Telhis üzerindeki padişah emri bizzat padişahın kaleminden çıktığından hatt-ı hümâyun, arz tezkireleri üzerindeki ise şifahî emir olması dolayısıyla irade olarak adlandırılmıştır.

Telhislerle arz tezkireleri arasında şekil bakımından da farklılık vardır. Telhislerde yazı kâğıdın üst yarısından başladığı ve padişahın cevabı telhisin üst tarafında yer aldığı halde arz tezkirelerinde yazı kâğıdın alt yarısında bulunmakta, Mâbeyn başkâtibi tarafından verilen cevap ise, kâtibin sadrazamdan daha aşağı bir mevkide olması dolayısıyla, arzın alt

tarafında sağ üstten sol alta doğru eğik olarak yazılmakta idi. Ancak iradenin uzun olduğu için alta sığmaması halinde kâğıt ters çevrilerek üste devam edilebiliyordu. Arz tezkirelerine de telhislere olduğu gibi ilk zamanlarda tarih atılmıyordu. Bir istisna olarak Rauf Paşa'nın sadâreti sırasında 1253 tarihli bazı arz tezkirelerinde hem tarih hem de arzın altında sadrazamın, iradenin altında ise Mâbeyn başkâtibinin mühürleri bulunmaktadır (meselâ 9 Safer 1253 tarihli arz tezkireleri: BA, HH, nr. 48938, 50787; nr. 50926'da ise sadece 25 Muharrem 1253 tarihi vardır). Fakat bu usul devamlı olmamıştır. Onun için 1255'e kadarki iradelerin tarihleri, ya ekleri olan belgelerden veya eğer varsa arka yüzün sol üst köşesine konulmuş olan tarihten çıkarılabilmektedir (BA, HH, 49961 ve 50298, bu tasnifteki aynı tip pek çok örnekten ikisidir). Tanzimat'tan sonra gerek arz tezkirelerine gerekse iradelere tarih konulmaya başlanmıştır. Uzun süre telhisler gibi arz tezkirelerine de imza atılmayıp sadece arzın altına bir "mim" (م) harfi konulurken asrın son çeyreğinden itibaren arzın altında sadrazamın, iradenin altında ise Mâbeyn başkâtibinin imzası da yer almıştır. Bununla beraber 1295'te imzalı arz tezkireleri yanında hâlâ imzasızlara da rastlanmaktadır (10 Cemâziyelevvel 1295 / 12 Mayıs 1878 tarihli arz tezkiresi imza ihtiva ettiği [BA, İrade-Meclis-i Mahsus, nr. 2755] halde 12 Receb 1295 / 12 Temmuz 1878 tarihlide sadrazam imzası yerinde yine "mim" harfi bulunmaktadır [İrade-Dahiliye, nr. 62720]). Arz tezkirelerinde başlangıçta genellikle "seniyyü'l-himemâ, kerîmü'ş (behiyyü'ş)-şiyemâ, devletlü, atûfetlü efendim hazretleri" yahut "seniyyü'l-himemâ, inâyetlü atûfetlü efendim hazretleri" gibi elkablar kullanılırdı. Sadrazamın, Mâbeyn başkâtibinden yaşça büyük olması halinde "atûfetlü"den sonra bir de "oğlum" kelimesi eklendiği de olurdu (Rauf Paşa'nın yukarıda numaraları verilen arz tezkireleri). Bilhassa asrın sonlarına doğru "atûfetlü efendim hazretleri" gibi kısa elkablar daha fazla kullanılır olmuştur.

Sadrazam tarafından padişaha iletilmek üzere Mâbeyn'e sunulan arz tezkirelerinden başka alt makamdan üst makama resmî mahiyette yazılan dilekçelere de arz adı verilirdi. Tarih bulunmayan, sadece alta imza atılan arzların da "arz-ı bendegî budur ki", "dergâh-ı felek-medâr ve bârgâh-ı gerdûn-iktidâr türâbına arz-ı bende-i bî-mikdâr budur ki", "atebe-i gerdûn-iktidâra arz-ı bende-i bî-mikdâr ve zerre-i hâksâr oldur ki" (TSMA, nr. E 6134), "südde-i seniyye-i saâdet-nişân ve atebe-i adâlet-unvâna arz-ı bende-i nâtüvân oldur ki" (Niğbolu kadısının arzı: TSMA, nr. E 5794) vb. çok

değişik başlangıç formülleri vardı. Kadı ve nâibler tarafından sunulan arzlarda genellikle arz yerine çok defa ma‘rûz kelimesi kullanılırdı. Yine kadılar tarafından sunulan arzlarda daha XVI. yüzyılda bile tarih atıldığı görülmektedir (meselâ İstanbul kadısı nâibinin “evâil-i Şâban” 917 / 24 Ekim-2 Kasım 1511 tarihli arzı: TSMA, nr. E 6051). Nitekim “evâhir-i Safer” 1017 (17-26 Mayıs 1608) tarihli bir kadılık beratında da kadının göndereceği arzlara tarih koyması gerektiğine beratın sonunda işaret edilmektedir (BA, İbnülemin-Tevcihât, nr. 20). Arzların altına genellikle “ez‘afü’l-ibâd” denilerek isim yazılır veya mühür basılırdı. Bazan da hem imza hem de mühür kullanılırdı. Sadece mühür kullanıldığında, mühürlerin benzer olması ve sahibinin sıfatının mühürde bulunmaması halinde İstanbul dışından gönderilen arzlarda karışıklıklar meydana gelebildiğinden, 1846’da arzlarda mühür ve imzanın bir arada kullanılması hususunda taşra valiliklerine emirler gönderilmişti (Bosna eyaleti müşiri Elhâc Halil Kâmil Paşa’nın “gurre-i Rebîülevvel” 1262 [27 Şubat 1846] tarihli tahriratı: BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 3968).

Alt makamdan gelen bir arz, bazan sadrazam tarafından arzın üzerine yazılan kısa bir telhisle padişaha sunulur, padişah da kararını bildiren hatt-ı hümâyunu üst kısma yazardı.

BİBLİYOGRAFYA

BA, A. DVN, Hatt-ı Hümâyun ve irade tasnifleri belgeleri içindeki arzlar; TSMA’daki arzlar; Teşrifatîzâde Mehmed, Defteri Teşrîfât, İÜ Ktp., TY, nr. 9810, vr. 49ª-50ª; Mustafa Münif, Defteri Teşrîfât, İÜ Ktp., TY, nr. 8892, vr. 91ª92b; Teşrîfât-ı Kadîme, s. 91-96; Abdülkadir Özcan, “Fâtih’in Teşkilât Kanunnâmesi ve Nizam-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi”, TD, sy. 33 (1982), s. 33-34; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 30-35; a.mlf., Saray Teşkilâtı, s. 68-69; a.mlf., “Kayserili Ahmed Paşa Hakkında İkinci Abdülhamid’in Bir hatt-ı Humâyûnu”, TTK Belleten, VII/27 (1943), s. 523.

Mübahat S. Kütükoğlu

ARZ

العرض

Yeryüzündeki bir noktanın ekvatora olan uzaklığını ifade eden coğrafya ve astronomi terimi.

Arz sözlükte “genişlik” demek olup tûlün karşıtıdır. Bugünkü Türkçe’de arz terimi enlem, tûl terimi de boylam kelimeleriyle ifade edilmektedir. Arz ve tûl kelimelerinin coğrafya ve astronomi terimi olarak İslâm dünyasında ne zaman kullanılmaya başladığı bilinmemektedir. Batlamyus ve daha sonraki Yunan astronomlarında enlem platos (genişlik), boylam da mekos (uzunluk) kelimeleriyle ifade edilmiştir. Buna göre arz ve tûl, bu kelimelerin Arapça’ya tercüme edilmesi suretiyle terimleştirilmiş olabilir. Nitekim bu Yunanca kelimeler Latince’ye de aynı sözlük anlamdaki lattudo ve longitudo kelimeleriyle çevrilmiştir. Bugün Batı dillerinde arz ve tûl karşılığı olarak latitude ve longitude terimleri kullanılmaktadır.

Bir noktanın dünya üzerindeki yeri, coğrafî koordinatlar denilen arz ve tûl daireleri yardımıyla belirlenir. Arz daireleri (enlem) ekvatora (hattü’l-istivâ) paralel olarak geçtiği farzedilen dairedir. Bu sebeple bunlara paralel daireler veya kısaca paraleller denir. Ekvatora dik olarak geçtiği ve kutupları birleştirdiği farzedilen büyük daireler ise tûl daireleri (boylam) adını alır. Ekvatorla kutuplar arası 90 dereceye bölünmüş ve güneydekilere güney enlemi, kuzeydekilere kuzey enlemi, ekvatora yakın olanlara alçak enlem, uzak olanlara yüksek enlem ve ortadakilere de orta enlem adları verilmiştir. Ekvator da 360 boylam derecesine bölünmüştür. Bugün İngiltere’deki Greenwich gözlemevinin bulunduğu yerden geçen boylam başlangıç boylamı olarak kabul edilmekte ve bunun doğusundakilere doğu boylamı, batısındakilere batı boylamı denilmektedir. Eskiden başlangıç boylamı olarak Paris, İskenderiye, Bağdat gibi şehirlerden geçen boylamlar alınırdı. Enlem ve boylam derecelerinin her biri 60 dakikaya ve her dakika da 60 saniyeye bölünmüştür; gerektiğinde saniyeler de 60 sâliseye bölünüp ondalık olarak hesap edilir. Bir enlem derecesinin yaklaşık uzunluğu (iki enlem arasındaki mesafe) 111 kilometredir; ancak yer küre bir sferoid

(küremsi, basık küre) olduğu için bu uzunluk yüksek enlemler arasında biraz değişmektedir. Bir boylam derecesinin uzunluğu ise ekvator üzerinde yaklaşık 110 km. olup kutuplara doğru gidildikçe kısalır ve kutupta sıfıra düşer. Bir yerin enleminin doğrudan ölçülmesi mümkün olmadığından astronomik gözlemlerle hesap edilerek bulunur ve şâkul doğrultusuyla ekvator düzlemi arasında kalan açıya astronomik enlem denir. Aynı şekilde dünyanın merkezini o yere birleştiren doğrunun ekvator düzlemiyle yaptığı açıya da oranın jeosantrik (yer merkezli) enlemi denilmektedir. Haritalarda kullanılan coğrafî enlem ise yer kürenin normal doğrusunun ekvator düzlemi ile yaptığı açıdır. Astronomik enlem, o yerin şâkul çizgisindeki sapma (inhiraf) kadar jeosantrik enlemden farkeder; uygulamada her üç enlem de birbirinden çok az farklıdır. Tarih boyunca bir yerin enlem ve boylamının belirlenmesi için değişik metotlar bulunmuş ve teknik imkânlardaki gelişmelere bağlı olarak zamanla daha doğru sonuç veren yeni metotlar ortaya çıkarılmıştır.

Gök küresi üzerinde de coğrafî koordinatlara benzer bir şekilde enlem ve boylamlar yardımıyla bir gök cisminin yerini belirlemek mümkündür. Bu koordinat sistemine ekliptik enlem ve boylam denir. Bu koordinatlar ekliptik (husûf) veya tutulma dairesi, gök küresinin ekvatoru ve gök küresinin kuzey ve güney kutuplarını birleştiren daireler kullanılarak tarif edilir. Gök küresi üzerinde Y bir yıldızı, K kuzey kutbunu, K´ güney kutbunu, ilk bahar noktasını, ekliptiğin eğimini gösterdiğine göre (bk. şekil), Y yıldızının ekliptik enlemi şekildeki açısı ve ekliptik boylamı açısıdır. Bu sistemde ekliptik dairesi önemli bir rol oynar. Buna göre bir Y yıldızının ekliptik enlemi, onun ekliptik dairesine olan açısal uzaklığıdır. Bu açı coğrafî koordinatlarda olduğu gibi 0º ile 90º arasında ölçülür. Güneşin gök küresi üzerindeki yıllık hareketi sırasında onuneklipti̇ği, yani ekvator düzlemi ile yaptığı açı 0º ile 23º 27’ arasında değişir. 21 Mart’ta ve 23 Eylül’de=0º ve 22 Haziran ve 21 Aralık’ta=23º 27’dır. Mevsim dönümü olan bu günlere inkılâp günleri denir. Ekliptik boylam ise kutuplardan geçen büyük daire ile yıldızdan ve ilkbahar noktasından geçen büyük daire arasındaki açıdır.

Dünya üzerindeki noktaların coğrafî koordinatlarla gösterilmesinin eski Yunan astronomlarına kadar uzandığı bilinmektedir. Batlamyus, Coğrafya kitabında Hipparkhos (İslâm kaynaklarında Ebarhus) ve Tirli (Surlu)

Marinos'un enlem ve boylam kullandıklarını naklediyor. Marinos'a göre meskûn dünyanın en kuzey noktası, enlemi 63º olan Thule (Sulin) adasıdır ve uzaklığı da kendi bulunduğu yere 31.500 staddır (1 stad: 185 m.). Marinos, en güneydeki meskûn noktayı ise 87º ve 43.500 stad olarak hesaplamıştır. Coğrafya kitabının tercümesinde buraya "dâiretü inkılâbi'ş-şiteviyye" (kış inkılâbı dairesi) denildiği görülmektedir (Kitâb-ı Coğrafya Tercümesi, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2610). Matematik coğrafyanın kurucusu olan Batlamyus, Coğrafya kitabında bilinen dünyanın önemli yerlerinin enlem ve boylamlarını vermiştir. Bu kitabın Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (Gayri İslâmî Yazmalar, nr. 27, 57) Yunanca bir nüshası bulunmaktadır.

Bir yerin arz ve tûlünün bilinmesi ibadet zamanlarının, mübârek günlerin ve camilerle mescidlerin kıble istikametlerinin doğru olarak tesbit edilmesi bakımından son derece önemli olduğu için İslâm âlimleri ilk devirlerden beri bu konuyla yakından ilgilenmişlerdir. İbadet zamanlarını tayin eden ilm-i mîkat önemli İslâmî ilimlerden biridir ve bu ilimle uğraşanlara da muvakkit denir. Fetihler arttıkça genişleyen İslâm dünyasında idare, ticaret ve gemicilik alanlarındaki gelişmeler ve ihtiyaçlar da İslâm bilginlerinin coğrafyaya ve yer tayini problemlerine büyük önem vermelerini gerektirmiştir. Milâdî IX. asırda, daha önceleri Basra körfezi ve Endonezya adaları arasında çok yaygın olan ticarî ilişkiler Çin'e kadar ulaşmış ve çok gelişmişti. Denizcilik için arz ve tûl derecelerinin bilinmesi çok önemli olduğundan İslâm dünyasında "mesâlik" (gidilen yollar) ve "memâlik" (ülkeler) adlı pek çok kitap yazılmış, denizci ve seyyahlara coğrafî koordinatlarla yol gösterilmiştir. Bunlardan biri İbn Hurdâzbih'in (ö. 300/912) Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik (Leiden 1887) adındaki kitabıdır. Hudûdü'l-ʿâlem de (Leningrad 1930) bu cinsten bir eserdir. Ancak bunların en önemlisi, Bîrûnî'nin Tahdîdü nihâyâti'l-emâkin (Kahire 1962) adlı kitabıdır. Rasat yeri olarak Gazne'yi kullanan Bîrûnî, bu eserinde İslâm dünyasındaki çeşitli yerlerin arz ve tûllerini kendisinden önce gelen astronomların buldukları değerlerle karşılaştırarak vermiştir. Bu kitabın bilinmeyen bir müellifin yaptığı el-Mesâlik ve'l-memâlik adlı şerhi Edward S. Kennedy tarafından A Commentary upon Biruni's Kitāb tahdīd al amākin (Beyrut 1973) adıyla yayımlanmış ve eser bugünün terminolojisi kullanılarak açıklanmıştır. 749'da (1348) İbn Fazlullah el-Ömerî'nin yazdığı Mesâlikü'l-ebsâr fî memâliki'l-emsar adlı kitabın bir nüshası

Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Ayasofya, nr. 3415-3439). Fuat Sezgin tarafından tıpkıbasımı yapılan bu kitapta müellif kendinden önceki astronom ve coğrafyacıların çoğu gibi yalnız coğrafî koordinatları değil, bunun yanında arz-ı semâvî ve tûl-ı semâvî adlarıyla astronomik koordinatları da vermiştir. Ortaçağ’da gerek astronomi ve coğrafyanın, gerekse o zamanlar kuvvetle benimsenen gök cisimlerinin insanların kaderi üzerinde rol oynadığı inancının etkisiyle yıldızların doğuş ve batışlarına, hareketlerine, birbirlerine göre aldıkları durumlara, bunlara ait kanunların bulunmasına ve bu bilgilerin bir araya toplandığı zîc* ve cetvellerin yapılmasına önem verilmiştir. İslâm astronomları coğrafî arzı, kendilerinden öncekiler gibi nisbeten basit bir şekilde, fakat eskilerinkinden daha mükemmel olan irtifa aleti, semtü’r-re’s daire ve tahtası, rubu‘ dairesi ve tahtası gibi kendi icat ettikleri aletler ile eskiden beri bilinen usturlap, zâtü’l-halak ve gök küresi gibi aletler kullanıp daha hassas gözlemler yaparak buldukları trigonometri formülleri yardımıyla belirlemişlerdir.

Bir yerin arzını bulmak için daha çok inkılâp günleri denen mevsim dönümlerinde, zeval vakti güneşin hattü’l-istivâdan irtifaını, yani semtü’r-re’se (baş ucu noktası, zenith) olan uzaklığını veya gök kutbunun irtifaını tesbit ediyor ve bu işlem için iki yol takip ediyorlardı. Birinci yolda mirkam denilen yatay bir düzlem üzerine dikilmiş düşey bir çubuktan ibaret olan basita adlı alet veya rubu‘ daire yahut tahtası ve usturlap gibi doğrudan açı ölçen aletler kullanılıyordu ki bu aletler XX. yüzyılın ortalarına kadar terkedilmemişlerdir. İkinci yolda ise sadece açı ölçen aletler kullanılarak kutup etrafındaki bir yıldızın üst ve alt geçişleri gözlenmek suretiyle coğrafî arz belirleniyordu. Bir derecelik coğrafî arz farkının ilk defa Sincar ovasındaki ölçmelerde bulunmuş olduğu anlaşılmaktadır. Bettânî (ö. 266/879) Rakka’da yaz ve kış inkılâbı günlerinde, zeval vakti güneşin semtü’r-re’se olan uzaklığını sırasıyla 12º 26’ ve 59º 36’ olarak bulup o zaman bilinen formüllere göre bu değerlerden Rakka’nın arzını 59º 36’+12º 26’=36º 1’ ve husûf dairesinin eğimini de 59º 36’-12º 26’=23º 33’ olarak tesbit etmiştir. Husûf dairesinin eğiminin zamana bağlı olarak uzun dönemde değiştiği göz önünde tutulup bu değer klasik astronomi kitaplarında merhale esası olarak kabul edilmiştir. Ebü’l-Vefâ el-Bûzcânî de (ö. 377/987) aynı metodu kullanarak Bağdat’ın arzını 23º 35’ olarak bulmuştur. Hipparkhos milâttan önce 150’de ekliptiğin eğimini 23º 51’, Ebü’l-Vefâ 23º 35’, Uluğ Bey (ö. 1437) 23º 30’ 17” , Kopernik (ö. 1530)

23º 28’ 24” ve Newcomb (ö. 1900) 23º 27’ 8” olarak bulmuşlardır. 1942’de yapılan bir hesaplama ise 23º 26’ 50”, sonucunu vermiştir.

İslâm dünyasında doğrudan arz ve tûlleri veren cetveller veya bunların hesaplanmasına yardımcı olmak üzere birçok zîc ve metâli‘ cetvelleri meydana getirilmiştir; ez-Zîcü’l-mümtehan, Zîcü’l-Bettânî, Zîcü’ş-Şâmil, Zîc-i İlhânî ve Zîc-i Ulug Bey bunların en önemlileridir. Bu eserlerin ilki, bir astronomlar heyeti tarafından düzeltilen Batlamyus’un zîcidir; ikincisi Bettânî’ye, üçüncüsü Ebü’l-Vefâ’ya, dördüncüsü Nasîrüddîn-i Tûsî’ye, beşincisi de Uluğ Bey, Ali Kuşçu ve Kadızâde Rûmî’ye aittir. Kütüphanelerimizde rubu‘ tahta veya dairesinin yahut usturlabın kullanılması dolayısıyla arz ve tûl derecelerinin tayini hakkında çok sayıda kitap ve risâle bulunmaktadır. Meselâ Rubu‘ Müceyyeb (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3569/4); Rubu‘ Mukantara (Süleymaniye Ktp., Nafiz Paşa, nr. 1275/1); Rubu‘ Dâireleri ile İrtifâ Meselesi (Süleymaniye Ktp., Şâzelî, nr. 138) adlı Türkçe risâleler bunlardan birkaçıdır. Ayrıca Kitâbü’l-Etvâl ve’l-ʿurûz, Kitâbü Harekâti’s-semâviyye, Tuhfetü’l-mecâlis, İbn Havkal’ın Kitâbü Sûreti’l-ʿarz’ı (Kahire, ts., Leiden 1938), Bîrûnî’nin el-Kanûnü’l-Mesûdî (I-III, Haydarâbâd 1954-1956), Ebü’l-Fidâ’nın Takvîmü’l-büldân (Paris 1840), Yâkut el-Hamevî’nin Muʿcemü’l-büldân (I-VI, Leipzig 1866-1873) gibi matematik, astronomi ve coğrafya kitaplarında da İslâm dünyasındaki önemli yerlerin arz ve tûlleri, gözlem veya hesaplama neticesi olarak verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, “ʿarz” md.; Bîrûnî, Kitâbü Tahdîdi nihâyâti’l-emâkin li-tashîhi mesâfâti’l-mesâkin, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3386; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlikü’l-ebsâr (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1408/1988, II, 297-299, 324-328; Fatin Gökmen, Rubu‘ Tahtası, Nazariyatı ve Tersîmi, İstanbul 1948; E. S. Kennedy, A Commentary upon Biruni’s Kitāb Tahdīd-al amākin, Beyrut 1973; M. Dizer, Astronomi Hazineleri, İstanbul 1986; Abdullah Kızılırmak, “Enlem”, TA, XV, 215-216; R. M. Glendinning,

“Latitude and Longitude”, EBr., XIII, 791; İ. Hakkı Akyol, “Arz”, İA, I, 653-657.

Cengiz Aydın

ARZ-ı HÂVİYE

(bk. ÂLEM)

ARZ-ı MEV‘ÛD

الأرض الموعودة

Allah’ın Hz. İbrâhim’e ve onun soyundan gelenlere vermeyi vaad ettiği yer için kullanılan terim.

İbrânîce’de “Eretz Israel” (İsrâil diyarı) denilen bu bölge Ahd-i Atîk’te “Ken‘an diyarı” (Tekvîn, 11/31; 17/18; Çıkış, 6/4), “diyar” (Tesniye, 26/15; İşaya, 57/13), “gurbet diyarı” (Tekvîn, 17/8), “memleket” (Tekvîn, 26/2-3) diye de zikredilmektedir. İkinci Mâbed döneminden itibaren ise “arz-ı mev‘ûd” diye adlandırılmış olup Ahd-i Cedîd’de de bu isimle geçmektedir (İbrânîler’e Mektup, 11/9). Ahd-i Atîk’te burası ayrıca “iyi ve geniş diyar” (Çıkış, 3/8), “süt ve bal akan diyar” (Çıkış, 3/8; Levililer, 20/24; Tesniye, 11/9; Yeremya, 11/5; 32/22; Hezekiel, 20/6, 15), “bütün memleketlerin süsü olan diyar” (Hezekiel, 20/6, 15) diye tavsif edilmiştir.

Kitâb-ı Mukaddes’te Hz. İbrâhim’e yapılan vaadde, “Mısır ırmağından büyük ırmağa, Fırat ırmağına kadar olan bölge” (Tekvîn, 15/8), Hz. Mûsâ ve Yeşu’a yapılan vaadde, “Ayak tabanınızın basacağı her yer sizin olacak” denilmiştir (Tesniye, 11/24; Yeşu, 1/3). Arz-ı mev‘ûdun sınırları Ahd-i Atîk’te daha ayrıntılı olarak şu şekilde verilmektedir: Güney sınırı: “Tsin çölünden Edom boyunca olacak ve cenup sınırınız şarka doğru Tuz denizinin ucundan olacak ve sınırınız Akrabbim yokuşundan cenuba doğru dolaşacak ve Tsin’e geçecek ve onun uçları Kadeş-Barnea’nın cenubunda olacaklar ve Hatsar-Addar’a çıkacak ve Atsmon’a geçecek ve sınır Atsmon’dan Mısır vadisine kadar dolaşacak ve onun uçları deniz yanında olacaktır” (Sayılar, 34/3-5; Tesniye, 15/2-4). Buradaki Tsin çölü Kadeş’in kuzeydoğusunda yer almakta ve arz-ı mev‘ûdun güney sınırını teşkil etmektedir. Tuz denizi bugünkü Ölüdeniz’dir. Akrabbim yokuşu Ölüdeniz’in güneyinde, bugünkü Nakb es-Safâ, Hatsar-Addar Kadeş-Barnea’nın kuzeybatısındaki Vâdilkudeyrât, Atsmon da Vâdilkudeyrât’ın batısındaki yerdir. Mısır vadisi ise, Gazze’nin güneybatısından Akdeniz’e açılan Vâdilarîş’tir. Arz-ı mev‘ûdun güney sınırını belirten bu ifade, Ruhban metnine aittir ve Negev’in büyük bir kısmını arz-ı mev‘ûda

katmaktadır. Batı sınırı: “Büyük deniz ve onun kıyısı olacaktır” (Sayılar, 34/6; Yeşu, 1/4). “Garp denizi”de (Tesniye, 11/24) denilen bu deniz Akdeniz’dir. Kuzey sınırı: “Büyük denizden Hor dağına kadar kendinize işaret koyacaksınız. Hor dağından Hamat’a girilecek yere kadar işaret koyacaksınız ve sınırın uçları Tsedâd’da olacak ve sınır Zifron’a çıkacak ve onun uçları Hatsar-Enan’da olacaktır” (Sayılar, 34/7-9). Arz-ı mev‘ûdun kuzey sınırı, Ahd-i Atîk’in diğer yerlerinde Lübnan olarak belirtilmektedir (Tesniye, 11/24; Yeşu, 1/4). Söz konusu Hor dağının Güney Anadolu’daki Toros dağları olduğu da ileri sürülmüştür (Ancien Testament [Traduction Oecumenique de la Bible], s. 326); fakat genel kanaat, bunun Lübnan dağı (Cebelilübnan) olduğu yönündedir. Esasen Ahd-i Atîk’in hiçbir yerinde arz-ı mev‘ûdun kuzey sınırı Lübnan bölgesini aşmamaktadır. Doğu sınırı: “Ve şark sınırınız için Hatsar-Enan’dan Şefam’a kadar işaret koyacaksınız ve sınır Şefam’dan Ain’in şark tarafında Ribla’ya inecek ve şarka doğru Kinneret denizinin yanına dokunacaktır ve sınır Erden’e inecek ve uçları Tuz denizi yanında olacaktır” (Sayılar, 34/10-12). Kinneret denizi Taberiye gölüdür. Ahd-i Atîk’te doğu sınırı “büyük ırmak, Fırat ırmağı” olarak da gösterildiği halde (Tekvîn, 15/18; Tesniye, 11/24; Yeşu, 1/4), Sayılar, 34/10-12’de Rab Yahova tarafından Hz. Mûsâ’ya çizilen doğu sınırı Taberiye ve Lut göllerinin doğu tarafındaki bölgeyle sınırlı kalmaktadır. Doğu sınırının Fırat’a kadar uzatılması ideal ölçülere göredir ve yahudi tarihinde hiç gerçekleşmemiştir. İsrail tarihinin en parlak dönemi Hz. Süleyman devri olmasına, Hz. Süleyman’ın “Irmaktan Filistîler diyarına ve Mısır sınırına kadar bütün ülkeler üzerinde saltanat sürdüğü” (I. Krallar, 4/21) belirtilmesine rağmen krallığın doğu sınırı asla Fırat’a varmamıştır.

Arz-ı mev‘ûd ilk önce Hz. İbrâhim’e ve onun zürriyetine vaad edilmiştir (Tekvîn, 13/14-17). “Ve senin gurbet diyarını, bütün Ken‘an diyarını sana ve senden sonra zürriyetine ebedî mülk olarak vereceğim ve onların Allah’ı olacağım” (Tekvîn, 17/8). Ancak Kitâb-ı Mukaddes geleneği daha sonra Hz. İsmâil’i devre dışı bırakarak vaadin Hz. İshak ve onun zürriyetine ait olduğunu belirtmektedir (Tekvîn, 21/12). Hz. İbrâhim’den sonra aynı vaad Hz. İshak’a ve onun zürriyetine (Tekvîn, 26/2-3), Hz. Ya‘kub’a ve zürriyetine (Tekvîn, 28/4, 13; 48/4), Hz. Yûsuf’a (Tekvîn, 50/24), Hz. Mûsâ’ya (Çıkış, 3/8, 17; 6/4, 8; 32/13; 33/1; Sayılar, 34/1-12; Tesniye, 11/24-25) ve Yeşu’a (Yeşu, 1/2-4) yapılmıştır.

Arz-ı mev'ûd Hz. İbrâhim, Hz. İshak, Hz. Ya'kub ve Hz. Mûsâ'ya ve onların zürriyetlerine ebedî mülk ve miras olarak verilmiştir (Tekvîn, 17/8; 28/4,13; 48/4; Çıkış, 6/8); ancak bu hiçbir şarta bağlı olmayan, mutlak bir vaad değildir. Arz-ı mev'ûda sahip olmanın, orayı ebedî mülk ve miras olarak almanın şartları, Rab Yahova ile İsrâiloğulları arasında değişik dönemlerde yapılan ahid*lerle tesbit edilmiştir. İsrâiloğulları bu ahidlere riayet etmeleri şartıyla vaade hak kazanacaklar, aksi takdirde bundan mahrum kalacaklardı.

Arz-ı mev'ûdla ilgili ilk ahid, Rab Yahova ile Hz. İbrâhim arasında yapılmıştır. "O günde Rab İbrâhim'le ahdedip dedi: Mısır ırmağından büyük ırmağa, Fırat ırmağına kadar bu diyarı, Kenîler'i, Kenizzîler'i, Kadmonîler'i, Hittîler'i, Perizzîler'i, Refalar'ı, Amorîler'i, Ken'anlılar'ı, Girgaşîler'i, Yebusîler'i senin zürriyetine verdim" (Tekvîn, 15/18-21). Bu ahid ile Tanrı Hz. İbrâhim'in soyunu fazlasıyla çoğaltacaktır; o, milletlerin babası olacaktır. Onun soyundan krallar çıkacaktır. Onun gurbet diyarını, bütün Ken'an diyarını ona ve ondan sonra da zürriyetine ebedî mülk olarak verecektir. Bu vaadin karşılığı olarak Hz. İbrâhim ve onun zürriyeti, Tanrı olarak sadece O'nu tanıyacak ve her erkek sünnet olacaktır. Bu ahid ebedîdir (Tekvîn, 1-14).

Hz. İshak ve Hz. Ya'kub ile de bir ahid yapılmıştır (Çıkış, 6/4). Rab Hz. İshak'a vaadini şu şekilde bildirmektedir: "Mısır'a inme, sana söyleyeceğim memlekette otur, bu diyarda misafir ol, seninle olacağım, seni mübarek kılacağım, çünkü bütün bu memleketleri sana ve zürriyetine vereceğim ve baban İbrâhim'e ettiğim yemini pekiştireceğim ve senin zürriyetini göklerin yıldızları gibi çoğaltacağım, zürriyetine bütün bu memleketleri vereceğim, yerin bütün milletleri senin zürriyetinde mübarek kılınacaklar, çünkü İbrâhim sözümü dinledi ve tenbihlerimi, emirlerimi, kanunlarımı ve şeriatlarımı tuttu" (Tekvîn, 26/2-5). Şu halde vaadin tahakkuku, Allah'ın emirlerini, kanun ve şeriatını tutmaya bağlıdır.

Yahova Hz. Ya'kūb'a şöyle der: "Baban İbrâhim'in Allah'ı, İshak'ın Allah'ı rab benim. Üzerinde yatmakta olduğun diyarı sana ve senin zürriyetine vereceğim; senin zürriyetin yerin tozu gibi olacak, garba, şarka, şimale ve cenuba yayılacaksın, yerin bütün kabileleri sende ve senin zürriyetinde mübarek kılınacaktır" (Tekvîn, 28/13-14).

Hz. Mûsâ ile de bir ahid yapılmıştır. “Bunun için İsrâiloğulları’na söyle. Ben rabbim. Sizi Mısırlılar’ın yükleri altından çıkaracağım..., sizi kendim için bir kavim olarak alacağım ve size Allah olacağım... ve İbrâhim’e, İshak’a Ya‘kūb’a vermek için yemin ettiğim diyara sizi getireceğim ve onu size miras olarak vereceğim” (Çıkış, 6/2-8). Hz. Mûsâ vasıtasıyla Rab Yahova ile İsrâiloğulları arasında yapılan ahdin şartları ise Rabbin Hz. Mûsâ’ya verdiği şeriatın (Tevrat) hükümleridir (Çıkış, 19/24). İsrâiloğulları Tevrat’ta bildirilen hükümlere riayet ettikleri sürece Rab Yahova onları kendisi için bir kavim olarak alacak ve onlara Allah olacaktır (Çıkış, 6/7; Levililer, 26/12). “Eğer gerçekten sözümü dinleyecek ve ahdimi tutacaksanız, bana bütün kavimlerden has kavim olacaksınız; çünkü bütün dünya benimdir; ve siz bana kâhinler melekûtu ve mukaddes millet olacaksınız” (Çıkış, 19/5-6).

Ahd-i Atîk’in birçok yerinde arz-ı mev‘ûdda uyulması gereken kurallar ayrıntılarıyla bildirilmiştir (Çıkış, 13/5-16; 1924; 33-34; Sayılar, 15; Tesniye, 5-8; 11/22-25; 12/1-26/19; Yeşu, 1/6-8; Yeremya, 1/1-7). Ahdin şartlarına uyulmadığı, Rabbin emirleri yerine getirilmediği, O’nun kanunları reddedildiği (Levililer, 26/14-15), şeriattaki emirler tutulmadığı takdirde ise başlarına her türlü felâket gelecek; Rab Yahova onlardan nefret edip onlara karşı öfke ile yürüyecek (Levililer, 26/14-33; Tesniye, 28/58-68), mülk edinmek için girdikleri diyardan koparılacaklardır (Tesniye, 28/63). Nitekim İsrâiloğulları tarihleri boyunca, hiçbir zaman Rab Yahova ile yapılan ahde sadık kalmamışlardır. Ahd-i Atîk de onların ahdi bozmalarını ısrarla vurgulamaktadır (Tesniye, 29/25; 31/16, 20; Yeşu, 7/11; I. Krallar, 19/10; II. Tarihler, 12/1; Ezra, 9/10; Mezmur, 119/53; İşaya, 24/5; Yeremya, 9/13; 22/9; Hezekiel, 44/7). Hz. Mûsâ zamanında yapılan ahid, İsrâiloğulları’nın altın buzağıya tapmalarıyla bozulmuş (Çıkış, 32), daha sonra arz-ı mev‘ûdun ebediyen verileceği tekrar bildirilerek (Çıkış, 32/13) ahid yenilenmiştir (Çıkış, 33-34). Çölde ahid tekrar hatırlatılarak arz-ı mev‘ûda girilince uyulması gereken kurallar belirtilmiş (Levililer, 25/55-26/46), fakat İsrâiloğulları her defasında ahdi çiğneyip Rab Yahova’ya isyan etmişlerdir. Rabbin emri üzerine Hz. Mûsâ her kabileden birer temsilciyi arz-ı mev‘ûd hakkında bilgi toplamak üzere Ken‘an diyarına göndermiş, kırk gün sonra dönen grup, iki kişi hariç, oraya gitmenin tehlikeli olduğunu belirtmişler ve tekrar Mısır’a dönme arzularını izhar

etmişlerdir. Bunun üzerine Rab Yahova onları mirastan mahrum edeceğini bildirmiş ve orayı onlara kırk yıl haram kılmıştır (Sayılar, 14/33-34).

İsrâiloğulları'na böyle bir vaadin yapılması, onların salâhından ve yüreklerinin doğruluğundan dolayı değil, ancak oradaki milletlerin kötülüğünden ve Rabbin İbrâhim'e, İshak'a ve Ya'kūb'a and ettiği sözü sabit kılması sebebiyledir (Tesniye, 9/4-5). Zira İsrâiloğulları "sert enseli bir kavim"dir (Çıkış, 32/9; 33/3; 34/9; Tesniye, 9/6, 13); Mısır diyarından çıktıkları günden beri Rabbe âsi olmuşlardır (Tesniye, 9/7); öküz kendi sahibini, eşek de efendisinin yemliğini bildiği halde İsrâil Rabbini bilmemektedir (İşaya, 1/2-3); İsrâiloğulları suçlu bir millettir, haksızlığı yüklenmiş olan kavimdir, kötülük işleyenlerin zürriyetidir. Rabbi bırakmışlar (İşaya, 1/4), ahdi bozmuşlar (Tesniye, 31/16, 20; Yeremya, 11/10), başka ilâhların ardında gitmişlerdir (yeremya, 11/10). Rab Yahova'nın hoşgörüsüne rağmen her defasında ahdi bozdukları için Rab onları helâk etmek istemiş, fakat bu niyetinden dönmüş, nâdim olmuştur. O kadar çok isyan etmişlerdir ki onları cezalandırmaya niyetlenen, fakat buna nâdim olan Yahova, nedâmet ede ede yorulmuştur (Yeremya, 15/6).

Ahde riayet etmeyen arz-ı mev'ûddan mahrum kalacak ve lânetlenecektir (Yeremya, 11/3). Orada ebedî kalabilmek için ahde riayetin yanında daha başka şartlar da ileri sürülmüştür. "Yollarınızı ve işlerinizi ıslah edin, sizi bu yerde oturturum. Yollarınızı ve işlerinizi iyice ıslah ederseniz, bir adamla komşusu arasında tam adalet ederseniz, garibi, öksüzü ve dul kadını mağdur etmezseniz, bu yerde suçsuz kanı dökmezseniz, kendi ziyanınıza olarak başka ilâhların ardınca yürümezseniz o zaman bu yerde, ezelden ebede kadar atalarınıza vermiş olduğum diyarda sizi oturturum" (Yeremya, 7/1-7). "Çünkü memlekette doğru adamlar oturacaklar ve kâmiller orada kalacaklardır. Fakat kötü adamlar memleketten atılacaklar ve hainler oradan söküleceklerdir" (Süleyman'ın Meselleri, 2/21-22).

Arz-ı mev'ûd tabiri Kur'ân-ı Kerîm'de geçmemekte, ancak Hz. İbrâhim ve Lût'un "bereketli kılınmış" bir diyara ulaştırıldıkları anlatılmaktadır (el-Enbiyâ 21/71). Firavunların baskısı altında yaşayan İsrâiloğulları'nı Mısır'dan çıkarmakla görevlendirilen Hz. Mûsâ da, "Ey kavmim! Allah'ın sizin için yazmış olduğu arz-ı mukaddese giriniz ve arkanıza dönmeyiniz; sonra hüsrana uğrayanlardan olursunuz" demiştir (el-Mâide 5/21). Fakat

İsrâiloğulları oraya girmek istememişler, bunun üzerine arz-ı mukaddes onlara kırk yıl haram kılınmıştır (el-Mâide 5/22-26). Bunun dışında Kur’an’da ayrıca, Tevrat’ta verilen sözün Zebur’da yenilendiği, “arz”a iyi kulların vâris olacağı açıklanmış (el-Enbiyâ 21/105), Mısır’da zayıf düşürülen İsrâiloğulları’nın Allah tarafından “o yerde” hâkim kılınmak istendiği bildirilmiş (el-Kasas 28/5-6), İsrâiloğulları’na önceden verilen sözün gerçekleştirildiği ve sabretmelerine karşılık, hor görülüp ezilen bu milletin “bereketli kılınan topraklar”a vâris kılındığı ifade edilmiştir (el-A‘râf 7/137).

Kur’an’da “arz-ı mukaddese”, “bereketli arz” gibi ifadelerle anılan ve İsrâiloğulları için yaratıldığı belirtilen bu yerin neresi olduğu açık olarak bildirilmemiştir. Nitekim bu âyetlerin tefsirinde çeşitli yerler üzerinde durulmuş, bazı âlimler bu yerin Şam ve Mısır, bazıları Mescidi Aksâ’nın bulunduğu Kudüs ve Lübnan dağı çevresi olduğunu söylerken diğer bazı âlimler de kesin bir yer belirtmenin doğru olmayacağını, ancak Fırat ile Mısır arasında bir yer olması gerektiğini ifade etmişlerdir.

Yahudiler arz-ı mev‘ûddan uzaklaştırıldıktan sonra (m.s. 70) daima oranın hayaliyle yaşamışlar, zaman zaman ortaya çıkan sahte mesîh*ler de oraya kavuşma idealini körüklemişlerdir. Bu mesîhlerden bazıları “arz-ı mev‘ûd”u önce Filistin, sonra da bütün yeryüzü şeklinde yorumlamışlardır. Siyonizm hareketinin ortaya çıkış sebebi de arz-ı mev‘ûd idealinin gerçekleşmesi arzusudur.

Vaad öncelikle Hz. İbrâhim’e yapıldığına göre, bu vaad bir hak doğuruyorsa, İshak soyundan gelen yahudiler kadar İsmâil neslinden gelenlerin de o topraklarda hakkı olmalıdır. Diğer taraftan vaadin gerçekleşmesi birtakım şartların yerine getirilmesine bağlanmıştır. Bunların başında Allah’a itaat gelmektedir (el-Mâide 5/12). Halbuki İsrâiloğulları Allah’ın emirlerine boyun eğmemiş yapılan ahidleri yerine getirmemiş, hatta Allah’ın elçilerini öldürüp fesat çıkarmışlardır (el-Bakara 2/61, 100; en-Nisâ 4/155-156; el-Mâide 5/13). Ayrıca Kur’an’da “arz”a belli ırklara mensup olanların değil “sâlih kullar”ın vâris kılınacağı ve bu ilâhî kanunun bütün mukaddes kitapların hükmü olduğu bildirilmiştir (el-Enbiyâ 21/105; krş. Mezmur, 37/29; 69/32-36).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Tefsîr, XVII, 80-81; Kurtubî, Tefsîr, VI, 125; Ancien Testament (Traduction Oecumenique de la Bible), Paris 1980, s. 326; Bustanay Oded, "Canaan, Land of", EJd., V, 99-100; "Erez İsrael", a.e., VI, 837; Louis Isaac Rabinowiz, "İsrael", a.e., IX, 106; Michael Avi # Yonah, "İsrael, Land of", a.e., IX, 108-123.

Abdurrahman Küçük

ARZ-ı MUKADDES

(bk. ARZ-ı MEV'ÛD)

ARZ ODASI

Edirne Sarayı’nda kabullere mahsus daire.

Rifat Osman Bey’in tesbitine göre Edirne Sarayı’nın Arz Odası da Topkapı Sarayı’ndaki gibi Fâtih Sultan Mehmed tarafından yaptırılmıştır. Atâ Bey’in (ö. 1880) Târih’inde bulunan, “cennetmekân Ahmed Hân-ı Evvel Hazretleri’nin te’sis buyurmuş oldukları musannâ ve müzeyyen arz odası...” ifadesini Rifat Osman, bir yangın veya zelzeleden sonra Arz Odası’nın belki Sultan I. Ahmed tarafından tamir ettirilmiş olabileceği şeklinde yorumlamaktadır. Atâ Bey çok geç devirde yaşamış bir tarihçi olduğuna göre bu iddiasının bir kaynak değeri taşıması da mümkün değildir.

Edirne Sarayı’nın Arz Odası da İstanbul’daki gibi Bâbüssaâde’nin karşısında yer alıyor ve padişah Edirne’de bulunduğu zaman yabancı elçilerin huzura kabulü, bayram tebriklerinin yapılması gibi çeşitli teşrifat ve merasimler burada icra ediliyordu. Arz Odası aradan geçen uzun zaman içinde herhalde bazı tamirler geçirmiş olmalıdır. Nitekim içindeki müzeyyen bir çeşmenin üstünde 1074 (1663-64) tarihli bir yazı ile Sultan IV. Mehmed’in tuğrası mevcuttur. Kapısı üstündeki besmele-i şerife ise Sultan III. Ahmed (1703-1730) hattıyla yazılmıştır.

Arşiv vesikaları arasında bulunan 1217’de (1802-1803) yazılmış bu keşifnâmede basit sıva, badana ve nakış tazelemelerinden bahsedilmektedir. 1222 (1807) tarihli Edirne Sarayı tamirine dair listede ise Arz Odası’nın geniş saçağının yenilenmesi istenmiştir. Sedat Hakkı Eldem, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi’ndeki 1225 (1810) tarihli bir keşfin suretini vermektedir ki bunda Arz Odası’nın mimarisi ve süslemesi hakkında değerli bilgiler yer alır. Ekrem Hakkı Ayverdi ise haklı gerekçelerle Edirne kadısı tarafından Dîvân-ı Hümâyun’a sunulan bu keşfin uygulanmamış olduğunu ileri sürer. 1242-1243 (1826-1827) yıllarına ait Edirne Şer‘iyye Mahkemesi Sicilleri’nden çıkarılmış Yeni Saray’ın tamir keşifnâmesinde ise burada büyük ölçüde tamir ve tazelemenin gerekli olduğuna dair ayrıntılı bilgiler verilmektedir.

Bu keşif Arz Odası'nın etrafındaki saçağın, üstünü örten kurşunların, içeride tavan süslemesi ve nakışların yenilenmesini, camların tamamlanmasını, abdesthanenin elden geçirilmesini, dışarıda direk aralarındaki parmaklıkların tamirini öngörmektedir. Ancak bu keşiflerin hangilerinin gerçekleştiğini bilemiyoruz.

1829 Türk-Rus savaşında, Edirne Sarayı'nın burada konaklayan Rus ordusu tarafından geniş ölçüde tahrip edildiği bilinmektedir. Ruslar'ın peşinde Edirne'ye giden iki Fransız, Sayger ile Desarnod, bu sırada, çara takdim edilmek üzere sarayın köşklerinin renkli resimlerini yaparak bir albüm halinde yayımlamışlardır. Edirne Valisi Hurşid Mehmed Paşa 1868'de sarayın bütününü büyük bir dikkat ve itina ile tamire başlatmış, bu çalışmalar Hacı İzzet Paşa'nın valiliğinde de 1873'e kadar sürmüştür. Bu işler yapılırken sarayın ve bu arada Arz Odası'nın da resimleri Kargopulos adındaki İstanbullu bir Rum fotoğrafçı tarafından çekilmiştir. Bu resimlerden biri Arz Odası'nın eski durumunu gayet açık bir şekilde göstermektedir.

1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nda, saraya depolanan cephanenin Ruslar'ın eline geçmemesi için, Vali Cemil Paşa'nın emriyle 18 Ocak 1877 günü havaya uçurulması sonunda sarayın bütünü gibi Arz Odası da mahvolmuştur. İkinci defa Edirne'ye vali olan İzzet Paşa'nın sarayı tekrar imar ve ihya etme yolundaki teşebbüsü ise destek bulmamıştır. Yine eski bir fotoğraftan anlaşıldığına göre, bu felâketten Arz Odası'nın kâgir kısmı bir dereceye kadar kurtulmuş ve yalnız kemeri kalmış olan Bâbüssaâde'nin arkasında, duvarları yarıya kadar inmiş, pencereleri moloz taşlarla doldurulmuş ve üstüne kiremit örtülü basit bir çatı çekilmiş olarak kalmıştır. Sonraları bu harabe de ortadan kaldırıldığından bugün sadece bir duvar parçası görülmektedir.

Sultan IV. Mehmed'in (1648-1687) Edirne'de kaldığı sıralarda bostancıbaşı Âşık Ali Ağa (ö. 1677), Sarây-ı Cedîd-i Sultânî adlı ve içinde kasırların kesitlerinin resimleri de bulunan bir risâle yazmıştır. 1085'te (1674-75) kaleme alındığı söylenen bu çok değerli yazmanın tek nüshası Rifat Osman'da iken 1913'te Balkan Savaşı sırasında evinin yağmalanması esnasında kaybolmuştur. Bu yazmada Arz Odası'na dair verilen bilgilerin bir özeti Rifat Osman'ın Edirne Sarayı hakkındaki kitabında bulunmaktadır.

Bu notlara göre, boyu 30,5, eni 23,5 zirâ olan Arz Odası'nın üstü bir kubbe ile örtülüdür. Kubbenin içi ise gülkurusu zemin üzerine firuze renkli şemseler ve iç içe girmiş karanfil, lâle ve diğer motiflerle süslenmiştir. Yine Âşık Ali Ağa risâlesinden öğrenildiğine göre, Arz Odası'nın duvarları önceleri tahta kaplanmış ve üzerlerine deri gerilerek bunun yüzü nakışlarla bezenmiş iken Sultan IV. Mehmed zamanındaki tamirde bunlar sökülerek yerlerine çini kaplanmıştır. Kapının karşısındaki köşede Topkapı Sarayı'ndaki Arz Odası'nda olduğu gibi bir taht-sedir yer almış aynı sırada arkaya açılan bir kapı ile sağ tarafta biri abdest yeri olan iki mekân bulunuyordu. Bütün kapı ve pencere kanatları dıştan sedef kakmalı, içten de çuha kaplıydı.

Keşif raporlarından ve temel kalıntılarından anlaşıldığına göre Arz Odası'nın en dış ölçüleri 23,20x18,19 m., kâgir kısmı ise 15,35x9,85 metredir. Bu esas mekânın üstünü örten kurşun kaplı geniş saçak, çepeçevre dolaşan bir galeriyi muhafaza ediyordu. Galeri 6,5 m. uzunluğunda dört köşe ağaç direklerle sınırlanmıştı. S. Hakkı Eldem tarafından yayımlanan ve Arz Odası'nın ocağı ile taht-sedirini tasvir ettiği anlaşılan eski bir fotoğrafta duvarlarda hiçbir çini görülmemektedir. Ocağın davlumbazı (yaşmağı) ise tunç veya bakır olmayıp kabartmalarla süslü alçıdandır. Yine bu resimde sedirin süslemesinde açık olarak Batı sanat üslûbunun izleri sezilir. Bu duruma göre bütün bu kısımlar, Arz Odası'nın XIX. yüzyıl başlarındaki tamirlerine ait olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman Hibrî, Enîsü'l-müsâmirîn fî târîhi Edirne, Edirne Selimiye Ktp., nr. 2163/5, fasıl 2; Ahmed Bâdî Efendi, Riyâz-ı Belde-i Edirne, Edirne Selimiye Ktp., nr. 2315/1-3; G. Sayger # A. Desarnod, Album d'un voyage en Turquie fait par ordre de S. M. l'Empereur Nikolas Ier en 1829 et en 1830, Paris, ts.; Rifat Osman, Edirne Rehnümâsı, Edirne 1336, s. 88 vd.; a.mlf., Edirne Sarayı (nşr. A. Süheyl Ünver), Ankara 1957, s. 67-68, 139, 147 ve resimler; O. Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1939, s. 46;

Sedad Hakkı Eldem, Köşkler ve Kasırlar, İstanbul 1969, I, 3-19; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi III, s. 241-243.

Semavi Eyice

ARZ ODASI

İstanbul’da Topkapı Sarayı’nda kabullere mahsus daire.

Topkapı Sarayı’nın ikinci avlusundan üçüncü avlusuna geçişi sağlayan Bâbüssaâde’nin tam karşısında ve enderun denilen bu avluda yer almaktadır.

Arz Odası dikdörtgen planlı, zeminden yüksek, etrafı sütunlu bir revak ile çevrili, üstü geniş saçaklı ahşap çatı ile örtülü bir yapıdır. Evliya Çelebi burayı “Havernak Kasrı’na” benzeterek Fâtih Sultan Mehmed tarafından yaptırılan bölümler arasında göstermektedir. XV. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar çeşitli değişiklikler geçiren Arz Odası’ndaki bu değişikliklerin binanın esas planı üzerinde olmadığı anlaşılmaktadır.

Bâbüssaâde tarafındaki cephesinde sağda duvara bitişik güzel bir çeşmenin Farsça kitâbesinden Kanûnî Sultan Süleyman (1520-1566) tarafından yaptırıldığı anlaşılmaktadır. Tek mekândan ibaret salonun köşesinde yer alan sedir biçimindeki tahtın, kubbesinin içini süsleyen bezemeler arasında altın yaldızla yazılan manzum tarihlere göre ise bu sedir Sultan III. Mehmed devrinde 1005-1006 (1597-1598) yıllarında yaptırılmıştır. Bâbüssaâde karşısındaki cephede, esas kapının üstündeki besmele-i şerifenin ketebesi Sultan III. Ahmed’in imzasını ve 1136 (1723-24) tarihini taşımaktadır. Arz Odası’nın arkasında, avluya bakan cephesindeki kapının üstünde Sultan IV. Mustafa’nın tuğrası ile onun adını ve 1222 (1807) tarihini veren manzum bir kitâbe vardır. Bu yazıda, “Arz Odası’nı kıldı nev-bünyâd Sultan Mustafâ” denildiğine göre, bu padişahın ancak on dört buçuk ay süren kısa saltanatı sırasında burasını önemli biçimde tamir ettirdiği anlaşılmaktadır. Bâbüssaâde tarafında cephedeki ikinci kapının üstünde ise “Hasbünellâhü ve ni‘me’l-vekîl” levhasının ketebesi Sultan II. Mahmud’un imzasını ve 1225 (1810) tarihini taşımaktadır.

1606-1609 yılları arasında Osmanlı Devleti nezdinde Venedik Cumhuriyeti’ni temsil eden balyos Ottaviano Bon ve Fransız elçisi Henri de Gournai, Comte de Marcheville ile 1631’de saraya giren Jean Baptiste

Tavernier seyahatnâmelerinde, bir yabancı elçinin Arz Odası'nda huzura kabulünü anlatmakta ve buranın göz kamaştırıcı ihtişamını belirtmektedirler.

Sarayın gerek yabancı elçileri gerekse devlet ileri gelenlerini kabul salonu olduğu için padişahların devamlı ilgi göstererek süsleme ve mefruşatına önem verdikleri Arz Odası 1273 Şevvalinde (Haziran 1857) Sultan Abdülmecid devrinde, Enderun Mektebi ve Akağalar Dairesi ile birlikte yanmıştır. Arz Odası'nın iç süslemesi ve ahşap aksamını tamamen tahrip eden bu yangından sadece sedir-taht ile tunç kaplamalı ocak davlumbazı kurtulmuştur. Bu tarihten sonra yapılan tamirde ise esas girişin iki yanına Sultan Abdülmecid'in tuğraları ile onun "dâima muzaffer" olduğunu bildiren iki mısra işlenmiş birer mermer levha yerleştirilmiştir. Bu tamir sırasında Arz Odası'nın içi çini kaplamasını kaybetmiş, duvarlar yapının eski ihtişam ve önemine uymayan nakışlarla süslenmiş, iç kapı kanatları da Avrupa'nın "empire" üslûbunda yapılmıştır. Arz Odası Cumhuriyet'in ilk yılları ile 1946'da basit bir tamir geçirmiş, son yıllarda ise daha esaslı surette tamir görmüştür.

Arz Odası mimari bakımdan Edirne Sarayı'ndaki Arz Odası'nın çok yakın bir benzeridir. Bu benzerlik ölçülerde de görülür. 24,05x18,70 m. ölçüsünde, taştan bir temel üzerine oturan yapının kapalı mekânı 16, 13x10, 36 m. ölçüsünde olup etrafında 4 m. genişliğinde bir dehliz dolaşır. Geniş saçak aslında ahşap direklere otururken sonraları bu direklerin yerlerine devşirme sütunlar konularak değiştirilmiştir. Bu sütunların yirmisi yeşil breş (verde antico), ikisi beyaz mermerdendir. Esas yapının taş ve tuğla şeritler halinde yapılmış olduğu tesbit edilmiştir. Üçüncü avlu geriye doğru meyilli olduğundan, arka cephede avlu zemininden çevre dehlizine bağlantı çifte merdivenle sağlanmıştır. Revak sütunlarının mukarnaslı başlıkları, bu sütunların üstlerinde sıralanan kırmızı ve beyaz taşlardan yapılmış sivri kemer dizileri Osmanlı devri Türk mimarisinin klasik devri üslûbuna işaret eder. Böylece bu revakın III. Mehmed'in saltanatı sırasında yapıldığı tahmin edilmektedir.

Arz Odası enine uzanan dikdörtgen küçük bir binadır. Bâbüssaâde tarafında iki girişi ve ortada büyük bir penceresi vardır. Sağır olan sağ tarafta zengin biçimde kabartmalarla bezenmiş çeşme bulunur. Ortadaki büyük pencerenin

“mâruzat penceresi” olduğu, padişaha sunulan hediyelerin buradan kendisine gösterildiği söylenmektedir. Girişler ise renkli taşlarla çerçevelenmiştir. Esas mekânın sağında olan iki küçük bölümden biri helâ ve abdest odası, diğeri ise hediyelerin konduğu yerdir. Esas salonun üstü ahşap çatı içine gizlenmiş bir kubbe ile örtülüdür. Sağ ve sol duvarlarda ikişerden mermer çerçeveli dört dolap nişi vardır. Soldakilerin ortasında ise son derece zarif bir ocak davlumbazı bulunur. Bunun madenî kaplamasının dilimleri üzerinde kazıma tekniğinde bezemeler, ortalarında da şemselerin işlenmiş olduğu görülür. Aslında bu madenî davlumbazın tombak tekniğinde altın yaldızlı olduğu da ihtimal dahilindedir.

Salonun bir köşesini işgal eden sedir, köşelerinde dört ince direğin taşıdığı bir kubbeden meydana gelmiş olup gerek direkler gerekse üst kısım ve kubbenin iç yüzü muhteşem bir süsleme ile kaplanmıştı. Bu süslemede ve oymaların aralarında çeşitli değerli taş kakmaları kullanılmıştır. Aslında bu sedirin üstü ve yastıkları da altın simli işlemeli ince ve taşlarla bezenmiş örtü ve yastıklarla kaplı idi. Bu çok değerli işlemeler şimdi sarayın hazine kısmında teşhir edilmektedir.

Arz Odası’nın dış duvarları ise yer yer çeşitli devirlere ait çinilerle kaplanmıştır. Bunun yanında salonun iç duvarları çini kaplı, kapı, pencere ve dolap kapakları ise bağa ve sedef kakmalı ve altın yaldızlı renkli nakışlarla bezeli olduklarına ihtimal verilebilir. Bugün bunlardan hiçbir şey kalmamıştır. Salon tavanının da en azından renkli malakârî bir süsle bezenmiş olduğu düşünülebilir. Padişahlar yabancı elçileri burada huzurlarına kabul ettiklerinden bu törenlerin çeşitli tekniklerde yapılmış pek çok sayıda resmi bulunmaktadır. Bu resimlerde ve töreni anlatanların yazılarında Arz Odası’nın göz alıcı ihtişamı belirtilmekle beraber resimler akılda kalanlarla sonradan meydana getirildiğinden, iç süslemenin ayrıntılarını tam ve doğru olarak öğrenmek mümkün değildir.

Arz Odası’nın sedir-taht tarafındaki duvarında avluya çıkışı sağlayan kapının yanında küçük bir selsebîl-çeşme vardır. Burada yapılan görüşmelerin dışardan duyulmaması için, çeşmeler açıldığında akan suyun kâselerden süzülürken meydana getirdiği şırıltılarla konuşmaların anlaşılmasını önlemeye mahsus olduğu söylenmektedir. Arz Odası, Edirne Sarayı’ndaki Arz Odası’nın bir benzeri olarak yapılmış ve 400 yılı aşkın bir

süre bütün Osmanlı devlet teşrifatına sahne olmuştur. 1857 yangınından sonra iç süslemesini kaybetmiş, daha sonra esas mimarisine aykırı düşen bir biçimde yenilenmişse de genel mimarisi ve dış estetiği ile yine de Osmanlı devri Türk sanatının köşk yapı sanatında değerini korumaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Topkapı Sarayı Müzesi Rehberi, İstanbul 1933, s. 61-62; N. M. Penzer, The Harem, London 1936, s. 118; Melek Celâl Lampé, Le Vieux Serail des Sultans, İstanbul 1959, s. 28-30; R. Ekrem Koçu, Topkapı Sarayı, İstanbul 1960, s. 69-72; a.mlf., "Arz Odası", İst.A, II, 1078-1082; Sedad Hakkı Eldem, Köşkler ve Kasırlar, İstanbul 1969, I, 81-86; a.mlf. # Feridun Akozan, Topkapı Sarayı: Bir Mimari Araştırma, İstanbul 1982, s. 95, levha 68; F. Davis, The Palace of Topkapı in Istanbul, New York 1970, s. 112-122; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi IV, s. 715; Semavi Eyice, Topkapı Sarayı, İstanbul 1985, s. 16-17; Abdurrahman Şeref, "Topkapı Sarây-ı Hümâyunu", TOEM, V (1328), 395; Mehmed Refik, "Arz Odası", a.e., VII (1332), s. 110-116.

Semavi Eyice

ARZ TEZKİRESİ

(bk. TELHİS)

ARZA

العرضة

Her yıl ramazan ayında, o zamana kadar nâzil olan âyet ve sûreleri Cebrâil'in Hz. Peygamber'e, onun da Cebrâil'e okuması mânasına bir terim.

Arz, arza ve aynı kökten gelen mu'âraza sözlükte "okumak, ezberden okumak, göstermek, kitapları karşılaştırmak" gibi mânalara gelir. Hadislerden öğrenildiğine göre, Allah'ın iki elçisi, Kur'ân-ı Kerîm'i birbirlerine okumak (mukabele etmek) üzere ramazan ayında her gece bir araya gelmekteydi. Her yıl bir defa yapılan bu karşılıklı okuma işi Hz. Peygamber'in vefat edeceği yıl iki defa olmuştu. Arza-i âhire diye anılagelen bu son karşılaştırma Kureyş lehçesiyle yapıldığı için o günden itibaren Kur'an bu lehçe ile okunmuştur. Hz. Peygamber arza-i âhirenin iki defa yapılmasından vefatının yaklaştığını sezmiş ve bunu kızı Fâtıma'ya bir sır olarak söylemiştir. Arza olayının devam ettiği günlerde Hz. Peygamber'in son derece neşeli ve diğer günlerdekinden daha cömert olduğu ashâb-ı kirâm tarafından tesbit edilmiştir. Bugün İslâm ülkelerinde ramazan ayı süresince devam ettirilen mukabele* geleneği, arza sünnetine uymanın bir sonucu olarak değerlendirilmelidir.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, "ʿarz" md.; Müsned, I, 231, 276, 325, 326, 405; VI, 282; Buhârî, "Bedʾü'l-vahy", 5, "Fezâʾilü'l-Kurân", 7, "Bedʾü'l-halk", 6, "Menâkıb", 25; Müslim, "Fezâʾilü's-sahâbe", 98, 99; İbn Mâce, "Sıyâm", 58; İbn Hacer, Fethu'l-bârî, Bulak 1300, IX, 39-41; Süyûtî, el-İtkān, I, 142,

177; Tecrid Tercemesi, IX, 27-29; XI, 230-231; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (İstanbul 1980), II, 32.

Abdülbaki Turan

ARZA GİRMEK

(bk. ARZ)

ARZUHAL

عرضحال

Bir istek veya şikâyetin üst makama duyurulması, bunun için sunulan yazı, dilekçe.

Kaynaklarda rikā‘, ruk‘a, mahzar, kâğıt ve son dönemlerde bazan arîza şeklinde de geçen arzuhal (arz-ı hâl), özellikle Osmanlılar'da en tabii bir hak olarak yaygın şekilde kullanılmıştır. Tarihî kaynak ve belgelerden, Türk-İslâm devletlerinde şikâyet veya istek sahibi kişilerin tek tek veya topluca, yazılı veya sözlü olarak arzuhal sundukları bilinmektedir. Arşivlerde bulunan on binlerce arzuhal örneği Osmanlılar'da da bu hakkın daha başlangıçtan itibaren kullanıldığını göstermektedir. İbn Hacer, Tabîb Şemseddin b. Sagīr'den naklederek Yıldırım Bayezid'in sabah erkenden yüksekçe bir yere oturduğunu, haksızlığa uğrayanların ona başvurduklarını ve işlerinin derhal halledildiğini belirtmektedir. Sunulan arzuhallerle başta padişah olmak üzere sadrazam ve diğer yetkililer yakından ilgilenirlerdi. Dîvân-ı Hümâyun, ikindi divanı, cuma divanı ve taşrada eyalet divanı gibi en yetkili idarî organların başlıca görevleri arasında, arzuhalleri kabul etmek ve değerlendirmek de vardı. Osmanlılar'da arzuhal bir haksızlıktan şikâyet, bir görev veya ücretin istenmesi, bir yanlışlığın düzeltilmesi gibi durumlarda verilirdi. Arzuhaller bizzat padişahtan başlayarak taşradaki küçük idareci ve makamlara kadar yetkili her mevkiye sunulabilirdi. Şüphesiz en etkili ve ilgi çekici olanı padişaha sunulan arzuhaldi. Bunun için hükümdarın cuma selâmlığı, bayram namazı, türbe ziyareti, ava çıkması, dinlenmek için civardaki bahçe ve köşklere gitmesi ve benzeri merasimler en uygun vesilelerdi.

Koçi Bey, Sultan İbrâhim'e sunduğu meşhur risâlesinde, halkın şikâyetlerinin nasıl dinleneceği ve onların arzuhallerinin nasıl kabul edileceği hususunda özel bir bölüm düzenlemiştir. Burada, sunulan arzuhallerin bizzat padişahın emriyle kapucular kethüdâsı tarafından toplanması, padişahın bunları tek tek okuması ve sadrazama bir hatt-ı hümâyunla ilgilenmesi için göndermesinin âdet olduğu belirtilmektedir.

Devlet idaresinde ve cemiyet hayatında görülen bozukluklara dair genel bir şikâyet mahiyetinde hükümdara manzum veya mensur arzuhal sunulduğu da olurdu. Yönetimdeki bozukluğun çok açık bir şekil aldığı III. Murad döneminde bir arzuhalde sunulan gazel buna güzel bir örnek teşkil eder (Selânikî, vr. 145[a]). Burada padişahın ilgisizliği açıkça tenkit edilmektedir.

Hükümdara (rikâb-ı hümâyuna) bir kişi veya zümre tarafından ağır ithamlar taşıyan imzasız arzuhaller sunulduğu da çok olurdu. Padişah bunlarla yakından ilgilenir, çeşitli yollar deneyerek sahibini bulmaya çalışırdı. Meselâ Şeyhülislâm Ebû Said Efendi'den şikâyet eden ve azlini isteyen ulemâ adına bir arzuhal yazılarak Üsküdar bahçesinde rikâb-ı hümâyuna sunulmuş, fakat sunan kişi teşhis edilememişti. Sadrazam, şeyhülislâm ve kazaskerler saraya davet edilerek arzuhal okunmuş ve padişah arzuhal sahibinin bulunup cezalandırılmasını istemişti. Sadrazam, yaptığı araştırma sonunda arzuhalin Memekzâde Mustafa Efendi ile mâzul kadılardan Bursalı Mehmed Efendi tarafından yazıldığı kanaatine varmış ve bu şahıslar arpalık*ları olan Prevadi ve Bozcaada'ya sürgün edilmişlerdi (Şeyhî, I, 239-240). Ayrıca, sunulan arzuhallerin kötü bir niyetle verildiği anlaşılırsa hükümdar bunları yakarak veya yırtarak imha ederdi (Selânikî, vr. 27[a]).

Bir köy, bir kasaba halkının padişaha topluca arzuhal sundukları da sık sık görülürdü. Bu takdirde şikâyet ve talep edilen konu üzerinde önemle durulurdu. Sonunda sadrazam, beylerbeyi, kadı vb. yöneticilerin idam da dahil olmak üzere ağır şekilde cezalandırıldığı olurdu. Nitekim Aydın ve Saruhan yöresindeki halk İstanbul'a gelerek âsi Kalenderoğlu'nun zulmünden şikâyeti bildiren arzuhal ve ruk'alar sunmuşlardı. Sadrazam Derviş Paşa, serdar olarak o bölgeye gitmeyip yerine meselenin üstesinden gelemeyen Ferhad Paşa'yı göndermesi sebebiyle bu şikâyetlerin asıl sorumlusu kabul edilmiş, kendisine kırgın devlet adamlarının da tahrikiyle Derviş Paşa idam edilmişti (Naîmâ, I, 449, 451).

Sadrazama da çok değişik mahiyette arzuhaller sunulurdu. Tayinlerle ilgili olarak verilen arzuhallerde sadrazam kethüdâsı arzuhalin sağ üst köşesine "mahalli görüle" ibaresini yazarak bunu başmuhasebe, mevkufat, ruûs kalemi veya defterhane gibi kalemlere, eski kaydının çıkarılması ve gerekli bilginin verilmesi için gönderirdi. Arzuhal burada incelendikten sonra o memuriyet veya cihet*in münhal olup olmadığı, daha önce ve o sırada

kimin üzerinde olduğu gibi bilgiler derkenar* olarak yazılır, altına o kısmın âmiri tarih koyar, imza atar ve arzuhal tekrar sadârete gönderilirdi. Bu kayıtlar incelendikten sonra sadrazam uygun görürse dilekçeye, "mûcebince tevcih olunmak buyuruldu" ibaresini ve tevcih tarihini yazardı; ayrıca yapılan muamelenin doğruluğunu ve kendisi tarafından yapıldığını bildirmek üzere "mûcebince..." kaydı üzerine "sah" (صح) işaretini koyardı. Son işlemler de tamamlandıktan sonra netice arzuhal sahibine bildirilirdi.

Şeyhülislâm sadrazama arzuhalinde, "Ma'rûz-ı dâî budur ki" veya "Ma'rûz-ı dâîleridir ki"; kadılar ve diğer ilmiye sınıfı mensupları, "Der-i devlet-mekîne arz-ı dâî-i kemîne oldur ki"; beylerbeyiler, kaptan paşa ve dârüssaâde ağası ve diğer üst seviyedeki yetkililer, "Der-i devlet-mekîne arz-ı bende-i kemîne oldur ki" veya "Dergâh-ı felek-penâh türâbına arz-ı bende-i bî-mikdâr budur ki" şeklinde nihayet, daha aşağı seviyedekiler ise "Devletlü, saâdetlü, mürüvvetlü, merhametlü, sultanım hazretleri sağ olsun" gibi bir elkab* kullanırlardı.

Osmanlı İmparatorluğu'nda en yetkili merci olan Dîvân-ı Hümâyun'a arzuhal sunulması çok önemli ve yaygın bir uygulama idi. Dîvân-ı Hümâyun bu konuda bütün imparatorluk halkına açık olmakla birlikte bu haktan daha çok İstanbul ahalisi faydalanmakta idi. Arzuhaller belli bir gündem içerisinde XVI. yüzyıl sonlarına kadar reîsülküttâb, daha sonraki yüzyıllarda birinci ve ikinci tezkireci*ler tarafından yüksek sesle okunur, yetkililer tarafından da gereği yapılırdı. Dîvân-ı Hümâyun'un çalışmalarını günümüze aksettiren mühimme ve şikâyet defterlerinde binlerce arzuhal örneğine rastlanmaktadır.

Tevkīî Abdurrahman Paşa Kanunnâmesi'ndeki kayıtlardan, sadrazamın kendi konağında topladığı ikindi divanına, kazaskerlerle yaptığı cuma divanına ve İstanbul ve bilâd-i selâse* kadıları ile yaptığı çarşamba divanına da birçok arzuhaller verildiği ve bunların tezkireciler tarafından okunduğu anlaşılmaktadır. Merkez teşkilâtının çeşitli yetkili makamlarına sunulan arzuhallerden ayrı olarak taşrada eyalet divanına da pek çok arzuhalin sunulduğu bilinmektedir. Eyalet divanına ait defterlerin bugün nerede olduğu bilinmemekle birlikte bu durum taşra idarecilerinin merkezle olan haberleşmelerinden anlaşılmaktadır.

Arzuhallerin diplomatik yönden değerlendirilmesi ise yukarıda verilen bilgilerden farklı bir mahiyet göstermekte ve devlet teşkilâtı açısından önem taşımaktadır. Hitap, dua ve bitiş formüllerinin bulunduğu arzuhallerin esas kısmında dilekçe sahibinin kendisini tanıttığı “ta‘rîf-i nefs”, sahip olduğu vasıfları ifade eden “beyân-ı istihkāk” ve istekleri belirten “beyân-ı matlab” yer almakta, arzuhalin sonunda ise istek sahibinin yine belirli formüller şeklinde verilen imzası bulunmaktadır. Bazı yönleriyle günümüzdeki dilekçeye benzerlik göstermekle birlikte oldukça gelişmiş bir şekilde ve kalıplaşmış ifadelerle düzenlenen arzuhallerin yazılması kolay değildi. Bu durum zamanla arzuhalcilik adıyla bir mesleğin ortaya çıkmasına sebep olmuş, bu müstakil meslek sahipleri arzuhalci denilen bir yetkiliye bağlanmıştır. 1187 (1773) tarihli bir fermanda arzuhalcilerin dürüst, namuslu, arzuhal yazmasını, şer‘-i şerifi ve kanunları bilen, yürürlükteki kaidelerden haberdar tecrübeli kimselerden seçilmesi gerektiği, bir süreden beri bu vasıfları taşımayan bazı kişilerin ilgililerden izin almadan arzuhalcilik yaptıkları belirtilmekte ve bunun yeniden eski düzenine kavuşturulması, buna uymayanların ise cezalandırılması hususları ilgililere bildirilmektedir. Şartlar değişmekle birlikte günümüzde de arzuhalcilerin hemen hemen aynı işleri yaptıkları belirtilmelidir (ayrıca bk. MAHZAR).

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, III, nr. 220, 921, 928, 1241, 1242, 1501; Selânikî, Târih, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2259, vr. 11b, 27a, 98b, 131a, 136a, 145a, 302a-b, 314a-b, 385b; Koçi Bey, Risâle (nşr. Ali Kemâli Aksüt), İstanbul 1939, s. 109; Naîmâ, Târih, I, 449-451; Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, I, 239-240; Antoine Galland, İstanbul’a Ait Günlük Hatıralar (1672-1673) (trc. Nahid Sırrı Örik), Ankara 1987, I, 98; Ahmet Refik, Hicrî Onikinci Asırda İstanbul Hayatı, İstanbul 1930, s. 207; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, tür.yer.; Pakalın, I, 90-91; M. Tayyib Gökbilgin, Osmanlı Paleografya ve Diplomatik İlmi, İstanbul 1979, s. 105-108; M. S. Stern, “Petitions from the Mamluk Period”, BSOAS, XXIX (1966), s. 233-236; Halil İnalcık, “Şikâyet Hakkı: Arz-ı hâl ve Arz-ı Mahzarlar”, Osm.Ar., VII-VIII (1988), s.

33-54; Nejat Göyünç, “Tevkî”, İA, XII/1, s. 217-218; G. L. Lewis, “ʿ Ard hāl”, EI[2] (İng.), I, 625; W. Björkman, “Diplomatic”, EI[2] (İng.), II, 303.

Mehmet İpşirli

ÂS b. VÂİL

العاص بن وائل

Ebû Amr el-Âs b. Vâil b. Hâşim es-Sehmî (ö. m. 622)

İslâmiyet'e karşı direnişlerini sürdüren ve Kur'an'da "ebter" diye nitelendirilen Kureyş ileri gelenlerinden biri.

Kureyş kabilesinin Sehm kolunun reisi olup Câhiliye devrinde Mekke'nin ileri gelenlerinden sayılırdı. Ficâr* savaşları başta olmak üzere birçok savaşa kabilesinin başında katıldı. Adı el-Âsî diye de söylenirdi. Güçsüz ve kimsesizlere yaptığı zulümlerle tanınmıştır. Malını satmak için Mekke'ye gelen Zübeyd kabilesine mensup birinden satın aldığı malların bedelini ödememiş, bunun üzerine aralarında Hz. Peygamber'in de bulunduğu bazı Mekkeliler, haksızlığa uğrayanların hakkını savunmak gayesiyle Hilfü'l-fudûl* cemiyetini kurmuş ve ilk iş olarak Âs b. Vâil'den satıcının hakkını almışlardı. Onun bu tür haksızlıkları İslâmiyet'ten sonra da müslümanlara karşı devam etmiştir. İlk müslümanlardan Habbâb b. Eret kendi eliyle yaptığı kılıçlardan birkaçını Âs'a satmış, fakat parasını alamamıştı. Habbâb alacağını isteyince Âs, borcunu ödemek için Habbâb'ın Peygamber'e dil uzatmasını şart koşmuş, o da, "Senin ölüp tekrar dirildiğini görmedikçe bu işi yapmam" diye cevap verince Âs şöyle demiştir: "O halde kıyamet gününde gel, o gün benim malım da evlâdım da olacak, o zaman öderim". Kaynaklar Meryem sûresinin 77-80. âyetlerinin bu olay üzerine Âs hakkında nâzil olduğunu kaydeder. Âs b. Vâil, Hz. Peygamber'in oğulları Kasım ile Abdullah vefat edince, "Bırakın şu nesli kesilmişi! Artık ölümünden sonra adını anan bulunmayacak" demiş, bunun üzerine onun hakkında, "Asıl hayırla yâd edilmeyecek olan (ebter) odur" meâlindeki ifadeyi de taşıyan Kevser sûresi nâzil olmuştur. Müfessirler, Hz. Peygamber'e ve getirdiği dine karşı direniş ve tepkilerini ısrarla sürdüren tipleri konu alan bazı âyetlerin Âs b. Vâil hakkında nâzil olduğunu kabul ederler.

Oğullarından Hişâm b. Âs Habeşistan'a hicret eden ilk müslümanlardandır.

Diğer oğlu meşhur sahâbî Amr b. Âs ise Mekke'nin fethinden önce müslüman olmuştur. Atları ve develeri tedavi etmedeki maharetiyle de tanınan Âs b. Vâil hicretten birkaç ay önce ölmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Husûmât", 10; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 265, 295, 349-350, 357, 362; II, 374, 395, 409, 410; İbn Sa'd, et-Tabakat, I, 127, 133; III, 7, 164; İbn Habîb, el-Muhabber, s. 132, 158, 161, 170, 176, 451; a.mlf., el-Münemmak, s. 45, 125-126, 130, 134, 191, 200, 218, 412, 429, 457, 484-485, 487-488; İbn Kuteybe, el-Maârif (Ukkâşe), s. 285-286, 576; Belâzürî, Ensâb, I, 124, 134, 138-139, 176-177, 405; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 1175-1176, 1191, 1261; a.mlf., Tefsîr, XIV, 48-49; XVI, 91-92; XXIV, 16-18; XXX, 212-214.

Mustafa Fayda

ASÂ

عصا

Çeşitli din ve kültürlerde kudret ve otorite ile dinî-sihrî gücün sembolü sayılan sopa, değnek.

DİNLER TARİHİ.

Yolcular, savaşçılar, çobanlar, biniciler vb. tarafından çeşitli maksatlarla kullanılan asânın sembol olarak da önemi büyüktür. Asâ, çobanın elinde hayvan otlatırken kullandığı bir araç, yaşlıların veya yaya olarak uzun yol katedenlerin elinde bir destek ve silâh, şaman ve büyücünün elinde sihrî bir güç vasıtası, kral veya hükümdarın elinde ise kudret ve otorite sembolü olarak kabul edilmiştir.

Asânın destek ve silâh olarak kullanımı Hint ikonografyasında kendini gösterir. Asâ pek çok ilâhın, özellikle de ölüler krallığının muhafızı olan ilâh Yama'nın elinde bir silâh, ilâh Vâmana'nın elinde ise bir bastondur. Budist rahibin "hakhara" (khakkhara) adı verilen asâsı ise hem baston hem de bir savunma aracıdır. O bir taraftan manastır hayatının sembolü, bir taraftan da şeytan ve cinleri kovma aracıdır. Varlıkların zararlarını gidermekte, ruhları cehennemden kurtarmakta, ejderhaları ehlîleştirmektedir.

Eski Çin'de asâ, yeni yılın girişinde kötülüklerin kovulması maksadıyla, Taoistler'de ise bambu ağacından yapılma, yedi veya dokuz budaklı olarak ibadet esnasında kullanılmaktaydı. Mısırlılar'da hem yolculuk sırasında hem de bir yetki alâmeti olmak üzere üst seviyedeki insanlarca asâ taşınmaktaydı. Şaman ve büyücünün asâsı ise sihrî güçler ile mânevî yükselişin sembolü sayılmaktaydı.

Yahudilik'te yolcular, savaşçılar, biniciler vb. tarafından kullanılan asânın mûcizevî ve sembolik özellikleri de vardır. Tevrat'ta Hz. Mûsâ ve Hz.

Hârûn'la ilgili olarak asâ konusunda ayrıntılı fakat yer yer çelişkili bilgiler bulunmaktadır. Burada Hz. Mûsâ'ya, Allah tarafından peygamber olarak görevlendirildiğine dair bir alâmet olmak üzere asâ mûcizesinin verildiği belirtilmektedir. Buna göre Hz. Mûsâ'nın elindeki asâ önce yılana dönüşür, sonra da eski haline gelir (Çıkış, 4/1-5). Tevrat'ta ayrıca Hz. Hârûn'un asâsı da söz konusudur ve asâ ile gerçekleştirilen çeşitli mûcizelerde bu asânın kime ait olduğu meselesinde tutarsızlıklar vardır. Meselâ Hz. Mûsâ'nın yılana dönüşen asâsı Firavun'un huzurunda Mısırlı sihirbazların yılan haline gelen asâlarını yutarken ondan Hârûn'un asâsı diye bahsedilir (Çıkış, 7/8-13). Hz. Mûsâ'ya, Firavun'a gidip ondan kavmini salıvermesini istemesi, aksi takdirde yılana dönüşen değnekle ırmağın suyunu kana dönüştüreceğini söylemesi emredilir (Çıkış, 7/14-18). Ancak başka bir yerde asâsını Mısır'ın suları, ırmakları, kanalları ve havuzları üzerine uzatarak onları kana dönüştürenin Hârûn olduğu görülür (Çıkış, 7/19-20). Halbuki İsrâiloğulları çölde susuzluktan şikâyet edince rab Hz. Mûsâ'dan, "ırmağa vurduğu değneği alarak kayaya vurmasını" ister ve kayadan su fışkırır (Çıkış, 17/16). Hz. Hârûn'un asâsı vasıtasıyla Mısır diyarını kurbağalar (Çıkış, 8/1-7) ve tatarcık sineği (Çıkış, 8/16-17) istilâ eder. Diğer taraftan Hz. Mûsâ asâsını göğe doğru uzatır ve Mısır diyarı üzerine dolu yağar (Çıkış, 9/22-27); ayrıca asâsını Mısır diyarı üzerine uzatır ve şark yeli ile birlikte ülkeyi çekirge istilâ eder (Çıkış, 10/12-13). Yine Hz. Mûsâ İsrâiloğulları ile birlikte denizi geçerken asâsını kaldırıp denize uzatır ve sular yarılır (Çıkış, 14/16, 21). Toplanma çadırında şahadet sandığı önüne konulan Hârûn'un asâsı, onun Tanrı tarafından seçildiğine bir alâmet olmak üzere tomurcuklanır ve olgun bademler verir (Sayılar, 17/8). Ancak çölde İsrâiloğulları'nın isyanı üzerine Tanrı Hz. Mûsâ'dan şahadet sandığı önündeki asâyı alıp kayaya vurmasını ister ve kayadan su fışkırır (Sayılar, 20/7-11). Halbuki şahadet sandığı önündeki asâ Hz. Hârûn'a aittir ve kayadan su fışkırması mûcizesi Hz. Mûsâ'nın asâsıyla gerçekleşmiştir (Çıkış, 17/5). Öte yandan İsrâiloğulları'nda her kabile için, üzerinde kabile reisinin isminin yazıldığı bir asâ vardır (Sayılar, 17/2). Peygamber Elişa'nın asâsı tedavi edici bir nitelik taşımaktadır (II. Krallar, 4/29).

Yahudilik'te asâ, birtakım mûcizelerin gerçekleşmesinde araç olduğu gibi aynı zamanda hükümranlık sembolüdür. Nitekim Ahd-i Atîk'te Mısır, Moab, Şam, Aşkelon krallarıyla ilgili olarak asâ bu sembolik mânasıyla da zikredilir (Yeremya, 48/17; Amos, 1/5,8; Zekarya, 10/11); ayrıca İran Kralı

Ahaşveroş’un altın asâsından bahsedilir (Ester, 4/11). Yakındoğu kral portrelerinin hemen hemen değişmez özelliği olan asâ İsrail’de de krallık sembolüdür. Tanrı İsrâiloğulları’nın gerçek kralı olduğu için (I. Samuel, 8/7) onun da asâsı vardır (İşaya, 30/31). Asâ bir hükümranlık sembolü olarak Ahd-i Atîk’te birçok defa zikredilir. “Şilo gelinceye kadar saltanat asâsı Yehuda’dan, hükümdarlık asâsı da ayaklarının arasından gitmeyecektir” (Tekvîn, 49/10) ifadesinde bu açıkça görülmektedir ve buradaki Şilo’yu Hz. Muhammed olarak yorumlayanlar vardır (Abdülahad Dâvûd, s. 49-59). Ahd-i Atîk’in diğer yerlerinde de asâ bu anlamda kullanılmıştır (Sayılar, 24/17; Ester, 4/11, 5/2; Mezmur, 45/6, 110/2; Zekarya, 10/11).

İnciller’de Hz. Îsâ havârilerine, İsrâiloğulları’ndaki âdetin aksine yolculuk esnasında asâ almamalarını öğütlemekte (Matta, 10/10; Luka, 9/3), başka bir yerde ise sadece asâ almalarını söylemektedir (Markos, 6/8). Ahd-i Cedîd’de asânın dinî-sihrî fonksiyonu söz konusu değildir. Hıristiyan geleneğinde bir de piskoposların taşıdıkları asâ (crosse) vardır ki bu çobanların kullandıkları asânın bir başka şeklidir.

İbn Manzûr’un açıklamalarına göre asâ, deve çobanlarının taşıdığı bir gereç olarak İslâm’dan önceki Araplar’da da kullanılmaktaydı (bk. Lisânü’l-ʿArab, “asâ” md.). Kur’ân-ı Kerîm’de on âyette tekil şekliyle Mûsâ’nın asâsı, iki âyette de çoğul şekliyle (ısıyy) Firavun’un sihirbazlarının asâları zikredilmektedir. Bu âyetlerin birinde (Tâhâ 20/18) Hz. Mûsâ, elindekinin kendi asâsı olduğunu, onu destek olarak kullandığını, onunla yaprak silkeleyerek sürüsünü beslediğini ve daha başka işlerde kullandığını belirtir. Mûsâ’nın asâsı bu alelâde faydaları yanında ayrıca sihirbazlara karşı çevik hareketli bir yılan (en-Neml 27/10; el-Kasas 28/31), taştan on iki kaynaklı su fışkırtan (el-Bakara 2/60), suya vurunca Kızıldeniz’i ikiye bölerek İsrâiloğulları’na geçit açan (eş-Şuarâ 26/63) ilâhî kudretin tecelli ettiği mûcizevî bir araçtır. Bazı kaynaklarda asânın cennetteki mersin ağacından geldiği, on zirâ uzunluğunda yani Hz. Mûsâ’nın boyu kadar olduğu, çatallı ucunun gece karanlığında çevreyi aydınlattığı şeklinde bilgiler varsa da muteber tefsirlerde bu rivayetlere önem verilmemiştir (bk. Râzî, III, 95; Elmalılı, I, 365).

Hadislerde asâ kelimesi, çeşitli işlerde kullanılan bir gereç olması yanında,

“Hz. Mûsâ’nın mûcizeli değneği” anlamında da kullanılmıştır (bk. Buhârî, “Enbiyâ”, 28; Müsned, II, 392, 515, 535). Ebû Hüreyre’nin rivayet ettiği bir hadiste, âhir zamanda ortaya çıkacak olan dâbbetü’l-arz*ın yanında Mûsâ’nın asâsının bulunacağı ve bununla müminlerin yüzlerini aydınlatacağı, Süleyman’ın mührü ile de kâfirlerin burunlarına damga basacağı ve böylece müminle kâfirin birbirinden kolaylıkla ayırt edilebileceği belirtilmiştir (Tirmîzî, “Tefsîr”, 28; Müsned, II, 295, 491). Ayrıca Hz. Peygamber’in bir güç ve adalet timsali olarak asâ taşıdığını, cuma hutbesi okurken asâya dayandığını bildiren hadisler de vardır (bk. İbn Mâce, “İkame”, 85; Ebû Dâvûd, “Salât”, 223, 243). Bu son uygulama Hz. Peygamber’den sonra da devam ettirilmiştir (aş. bk.).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “asâ” md.; Wensinck, Muʿcem, “asâ” md.; M. F. Abdülbâkı, Muʿcem, “asâ” md.; Müsned, II, 295, 392, 491, 515, 535; Buhârî, “Enbiyâ”, 28; İbn Mâce, “Fiten”, 31, “İkame”, 85; Ebû Dâvûd, “Salât”, 223, 243; Tirmizî, “Tefsîr”, 28; Fahreddin er-Râzî, Tefsîr, III, 94-97; E. Levesque, “Bâton”, Dictionnaire de la Bible, Paris 1912, I/1, s. 1509-1514; Elmalılı, Hak Dini, I, 365; Abdülahad Dâvûd, Muhammad in the Bible, Doha 1980, s. 49-59; H. F. Beck, “Staff”, IDB, III, 438-439; L. E. Toombs, “Rod”, a.e., III, 102-103; a.mlf., “Scepter”, a.e., III, 234-235; J. Chevalier # A. Gherbrant, Dictionnaire des Symboles, Paris 1969, s. 110-112, 853-854; M. I. Gruber, “Scepter”, EJd., XIV, 935; H. J. T. Johnson, “Regalia”, ERE, X, 636.

Ömer Faruk Harman

İSLÂM TARİHİ.

Bugün birçoklarınca kabul edildiği gibi asânın önce dinîsihrî, daha sonra siyasî veya adlî kudret ve salâhiyet timsali olarak kullanılması muhtemelen eski Mısır'da başlamış ve oradan Yakındoğu ülkelerine, sonra da eski Yunanlılar'a ve Romalılar'a geçmiştir. Homer'in tasvir ettiği Achaia başkanlarının da birer asâları vardı. Bu onların yalnız askerî hâkimiyetlerinin değil, adaleti yerine getirme yani hâkimlik yapma yetkilerinin de timsalidir (Dareste, II, 1-11). Eski vazolar üzerindeki mâbud resimleri bunların da asâları olduğunu göstermektedir. Hâkimiyetin, eski kavimlerin müşterek telakkilerine göre, ilâhî bir menşeden geldiği düşünülecek olursa başlangıçta mâbudlara mahsus olan asânın sonradan onun çeşitli kuvvetlerinin ve tecellîlerinin temsilcisi (peygamber, hükümdar, kâhin, hâkim, rahip gibi) olanlara intikal edeceği kolaylıkla anlaşılır. Esasen dinî veya hukukî semboller, önceleri herhangi bir kudret ve yetkinin yalnız hâricî bir tezahürü, maddî bir görünüşü mahiyetinde olmayıp başlı başına onu teşkil eden ve ona meşruiyet veren şeylerdir. Onlara sahip olan kimse kudreti de doğrudan doğruya kendi eline geçirmiş olur. İşte bu sembollerin incelenmesindeki lüzum ve önem de bundan dolayıdır. Romalılar'da asâ birçok mâbudlara ve özellikle Jüpiter'e mahsus bir timsaldir. Bu da çok defa başında mücessem bir kartal tasviri bulunan fildişi bir asâdır. İlk Roma krallarının Tarquinius Priscus'tan önce böyle kartal başlı asâ taşıyıp taşımadıkları bilinmiyor. İmparatorlar da bunları taşırlardı. Sonraları ise asâ konsüllere mahsus alâmetler arasına da girmiştir. Asânın Germen hukukundaki sembolik mânası ve Batı Germanya'da kazâî kuvvetin bir timsali gibi telakki olunduğu, İskit hükümdarlarının, kendilerine doğrudan doğruya Allah tarafından gönderilmiş gibi kabul edilen çeşitli hâkimiyet alâmetleri arasında asânın da bulunduğu (bk. Heredote'tan naklen Frazer, s. 134; Rostovtzeff, s. 38, 44) düşünülürse bunun mahiyeti ve şümulü daha iyi anlaşılır.

İslâmiyet'ten önce Asya'daki Türk devletlerinde hükümdarlığa mahsus alâmetler arasında asâdan hiç bahsedilmez. Uzakdoğu medeniyeti çevresinde ve özellikle bu kültürün en önemli ve eski temsilcisi olan Çinliler'de de buna rastlanmaması bunun sebebini daha iyi açıklayabilir. Gerçi Çin'de Han sülâlesi zamanında, "kin-vu" adlı bir değnek taşıyan bir sınıf polis memurları vardı. Hatta Kotwicz, Orhun'daki bazı mezar heykellerinde görülen asâların bunları temsil ettiğini sanmıştı (Jaworski, s. 259, 265). Onu böyle bir düşünceye, Kültigin'in matem merasimine iştirak

için gönderilen Çin heyetinin başındaki kimsenin "kinvu generali" unvanını taşıması hususu sevketmişti. Halbuki Pelliot bunun doğru olmadığını, kin-vu adının T'ang sülâlesi devrinde imparatorun has ordusuna mensup bir kıtaya verildiğini söylemiştir. Ancak bu devirde sefirlerin elinde "tsic" denilen bir nevi değnek (asâ) bulunduğu, bunun ise sefaret heyetlerine mahsus bir alâmet olduğu bilinmektedir. 740'ta Çin imparatorunun Taşkent hükümdarı Bagatur Tudun'a hizmetlerine mükâfat olarak yeni bir unvan verdiğini ve püsküller ile süslenmiş halkalı bir asâ göndermiş olduğunu Chavannes'den öğreniyoruz. Bütün bunlardan anlaşılabildiğine göre, asâ Çin'de birtakım memuriyetlere tahsis edilen ve ayrıca imparatora tâbi küçük hükümdara da taltif maksadı ile verilen bir alâmettir.

Bilindiği üzere C. H. Becker, müslümanlardaki asâ yahut kadîb ve Hz. Peygamber tarafından kullanılan aneze adlı harbenin, menşeini eski Araplar'da adlî yetkisi bulunan hâkim hatiplere mahsus bir alâmet olan asâdan aldığını meydana koymuştu. Müslümanlar bu hususta nasıl Câhiliye geleneklerini devam ettirmişlerse Câhiliye Arapları'nın da birçok eski kavimlerde mevcut eski bir telakkiye katıldıkları görülmektedir.

Araplar'ın asâ, aneze, kadîb, mihcen ve mihsara gibi muhtelif adlarla anılan, uzunluk, kalınlık ve malzeme bakımından birbirlerinden farklı baston ve sopalar kullandıkları görülmektedir. Hz. Peygamber'in de çeşitli maksatlarla kullandığı bu nevi bastonları olduğu bilinmektedir (bk. Kettânî, I, 82-83). İbn Şebbe, Necâşî'nin Zübeyr b. Avvâm'a bir aneze verdiğini, Zübeyr'in de onu Resûlullah'a hediye ettiğini ve Resûlullah'ın bu anezeyi musallâda sütre* olarak kullandığını kaydeder. Zübeyr'in bu anezeyi Uhud Savaşı'nda öldürdüğü bir müşrikten ganimet olarak aldığı da rivayet edilmiştir (İbn Şebbe, I, 140). Buhârî de İbn Ömer'den naklen Hz. Peygamber'in anezeye karşı namaz kıldığını bildirmiştir (bk. "Îdeyn", 14). Ayrıca İbn Sa'd, Bilâl'in bayram günleri ile yağmur duasına çıkıldığında Hz. Peygamber'in önünde anezeyi taşıdığını kaydeder (bk. et-Tabakat, III, 235). Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde ise Hz. Peygamber'in bir asâ taşıdığı, bu asâya dayanarak cuma hutbesi okuduğu, ashabın da asâ kullandıkları rivayet edilmiştir (bk. IV, 212, 221; VI, 28). Süyûtî, asâ kullanmanın peygamberlerde görülen ortak bir uygulama olduğunu göstermek üzere el-İnbâ bi-enne'l-asâ min süneni'l-enbiyâʾ adlı bir risâle yazmıştır.

Asâ, Hz. Peygamber'e mahsus minber*le birlikte müslümanlarda hilâfet sembolü olarak özel bir ilgi görmüş ve ikisine birden "ûdeyn" adı verilmiştir. Nitekim şair Ferezdak hâtem (mühür) ile birlikte minber ve asânın da halifelik alâmetleri olduğunu belirtmiştir (bk. Dîvân, III, 154; Lisânü'l-ʿArab, "ʿavd" md.). Hz. Peygamber'den kalan minber ve asânın Emevîler zamanında Medine'den Şam'a nakli için gösterilen gayretler (Taberî, II, 92), bunların İslâm ümmetinin başında bulunan hükümdarların kendilerini emîrü'l-mü'minîn yetkisini tam olarak kazanmış saymaları için ne kadar önem taşıdığını, bunlara sahip olmakla hâkimiyetlerine meşruiyet vermek istediklerini açıkça göstermektedir.

Yerini sonraları kılıca bazan harbeye bırakan asâ yahut kadîbin Emevîler, Abbâsîler ve Fâtımîler'de halifeye mahsus en mühim bir alâmet gibi telakki edildiğini görüyoruz. Meselâ Hişâm b. Abdülmelik halife olur olmaz Hz. Peygamber'den kalmış mühür ile asâyı resmî posta teşkilâtı vasıtasıyla hemen getirtmiştir (Demombynes, VII/I, s. 220). Abbâsî halifeleri alaylarında Emevîler'i taklit ederek elinde harbe bulunan büyük bir memuru kendi önlerinde yürütürlerdi. Veliahtların yahut büyük emîrlerin alaylarında da bu usule riayet edilirdi. Halife Mütevekkil, Hz. Peygamber'e ait olan anezeyi ele geçirdikten sonra alaya çıktığında önünde giden memura bunu taşıtıyordu (İbnü'l-Esîr, VII, 85). Fâtımî halifeleri ise alaylarında hilâfet timsali olan kadîbi ellerinde taşıyorlardı. Kalkaşendî, elmas ve inci ile süslenmiş bu kadîbin bir buçuk "şibr" (karış) uzunluğunda olduğunu söyler (Subhu'l-aʿşâ, III, 368). İbn Haldûn'un Hz. Peygamber'e ait olan hırka (bürde) ile asâyı Abbâsî halifelerinin başlıca hilâfet timsali olarak göstermesi (bk. Mukaddime, III, 708) doğru bir tesbittir. Buna karşılık Fâtımîler'de en önemli timsalin çetr (veya mizelle yahut kubbe) olduğunu G. Demombynes söylemektedir.

Halifeliğe mahsus saltanat alâmetlerinden birçokları, doğrudan doğruya halifeler tarafından "mülûkü't-tavâif" denilen ve içlerinde, meselâ Selçuklu sultanları gibi kudretli imparatorlarda bulunan diğer İslâm hükümdarlarına verildiği halde hilâfet kadîbinin yalnız halifelere münhasır bırakılması bunun önemini gösteren bir vâkıadır. Bağdat'ta Abbâsî hazinesinde bulunan Hz. Peygamber'e ait kadîb (aneze) ile hırkanın Sultan Sencer tarafından Müsterşid-Billâh'tan alındığını, sonradan Muktefî zamanında iade olunarak

(535/1141) Moğol istilâsına kadar orada kaldığını Kalkaşendî'den öğreniyoruz (Subhu'l-aʿşâ, III, 270). Nitekim diğer İslâm ve Türk devletlerinde hâkimiyet ve saltanat timsali olarak rastlanan çeşitli şeyler arasında (meselâ taht, tac, külâh, çetr, bayrak, kılıç, tırâz, nevbet, gaşiye vb.) asâdan hiç söz edilmemektedir. Bağdat halifeliğinin Moğollar tarafından kaldırılmasından sonra da İslâm hükümdarlarında asâya tesadüf edilmemektedir. Mısır'ın fethinden ve mukaddes emanetlerin İstanbul'a getirilmesinden sonra da Osmanlı padişahlarında böyle bir timsal görülmemektedir.

Müslüman Türk devletlerinde hükümdarın sarayında hizmet edip merasim ve alaylarda önemli bir mevkileri olan dûrbâs adlı bir sınıf saray hademesinin ellerinde altın ve gümüşten asâlar bulunduğu ve bu asâlara da aynı ismin verildiği bilinmektedir. Selçuklu İmparatorluğu'ndan başlayarak çeşitli Türk devletlerinde, Cengiz ve Timur sülâlelerine mensup hanlıklarda, Hindistan'daki Halaç Sultanlığı'nda dûrbâs, çavuş, yasavul, nakib gibi çeşitli adlar altında tesadüf ettiğimiz bu saray hademesinin ellerinde altın veya gümüş asâlar bulunması şart idi. Hükümdarlar veliahtlarına, sülâleye mensup prenslere, ara sıra da bazı büyük emîrlere özel bir imtiyaz olarak, maiyetlerinde altın ve gümüş asâlı hademe kullanmak yetkisini verirlerdi (bk. Nehâvendî, I, 125).

Asânın bunların dışında eski Türk şamanları (kamları) ve sonraki müslüman Kırgız bahşıları tarafından da kullanıldığını ve bir nevi dinî-sihrî tesiri haiz mukaddes bir alet hükmünde olduğunu görüyoruz. Ayrıca gezginci İslâm dervişdilencilerinin de eskiden beri ellerinde türlü şekillerde asâlar bulundurduklarını bilmekteyiz. İran ve Türk dervişlerinin bu âdetini bir yandan eski Türk Şamanizmi'nin tesirine, diğer yandan da yalnız Uzakdoğu'ya değil Orta Asya ve İran'da kuvvetli izlerine rastlanan Budizm nüfuzuna bağlamak mümkündür.

Osmanlılar döneminde Hz. Peygamber'in sünnetine uyarak yaşlıların ve tarikat ileri gelenlerinin asâ taşıdıkları görülmektedir. Özellikle Halvetiyye'nin Şâbâniyye kolunda şeyhlerin asâ taşıması tarikat icaplarındandı (Pakalın, I, 91).

Mevlevîler'de çelik denilen, kol uzunluğunda, parmak kalınlığında bir sopa kullanılırdı. Ayrıca çileye giren Mevlevî dervişleri çilehanede başlarını yaslamak için müttekâ veya muîn adlı bir değnek bulundururlardı. Anadolu'daki bazı Şiî grupların ise kızılbaşlığa giriş merasimlerinde ve dinî toplantılarında tarîk adını verdikleri ve yeşil kılıf içinde korudukları asâları vardır (Benekay, s. 120). İslâm-Türk edebiyatında Hz. Mûsâ'nın asâsı mûcizelere sebep olması, diğer asâlar da uzunluğu, dayanak olması ve denge sağlaması gibi yönleriyle edebî unsur olarak kullanılmıştır.

Dayanak olarak kullanılan bazı asâların üzerine hikemî sözler, cirit sporunda kullanılan sopaların üzerine ise yiğitlik ifade eden manzumeler yazıldığı da olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ʿavd" md.; Müsned, IV, 212, 221; VI, 28; Buhârî, "ʿÎdeyn", 14; Ferezdak, Dîvân (nşr. Boucher), Paris 1870, III, 154; İbn Sa'd, et-Tabakat, III, 235; İbn Şebbe, Târîhu'l-Medîneti'l-münevvere (nşr. Fehîm Muhammed Şeltût), Cidde 1399/1979, I, 140; Taberî, Târîẖ (de Goeje), II, 92; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VII, 85; İbn Haldûn, Mukaddime, III, 708; Kalkaşendî, Subhu'l-aʿşâ, III, 270, 368; Abdülbâkı Nehâvendî, Meʾâsir-i Rahîmî, Kalküta 1910, I, 125; Abel Remusat, Foe Kouéki ou relation des royaumes bouddhiques, Paris 1836, s. 93; C. Zeydan, Medeniyyet-i İslâmiyye, I, 114; V, 246, 250; R. Dareste, Etudes de l'histoire du droit, Paris 1920, II, 1-11; J. G. Frazer, Les Origines magiques de la royauté, Paris 1920, s. 134; M. Fuad Köprülü, Influence du Chamanisme turco-mongol sur les ordre mystiques musulmans, İstanbul 1929; a.mlf., "Asâ", İA, I, 661-663; G. Demombynes, Le Monde musulman et byzantin, Histoire du monde, Paris 1931, VII/I, s. 220; D. Sidersky, Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes, Paris 1933, s. 78 vd.; M. Rostovtzeff, Tableaux de la vie antique, Paris 1936, s. 38, 44; Pakalın, I, 91; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye, I, 82-83; Yahya Benekay, Yaşayan Alevilik, İstanbul 1967, s. 120-124; Ed.

Chavannes, “Notes additionnelles sur les Turcs occidentaux”, T’oung Pao, 2. seri, V, Leiden 1904, s. 62; P. Pelliot, “Neuf notes sur des questions d’Asie Centrale”, a.e., XXVI, Leiden 1928-29, s. 235; C. H. Becker, “Die Kanzel im Kultus des alten Islam”, Orientalische Studien T. Nöldeke gewidmet I, Giessen 1906, s. 331-351; J. Jaworski, “Quelques remarques sur les Coutumes funéraires turques d’après les sources chinoises”, RO, IV (1926), s. 255-265 (Remarques Complémentaires par W. Kotwicz, s. 261-266); A. J. Wensinck, “Aneze”, İA, I, 433; G. C. Miles, “ʿ Anaza”, EI^2 (İng.), I, 482; A. Jeffery, “Asa”, EI^2 (İng.), I, 680; a.mlf. # İdâre, “Asâ”, UDMİ, XIII, 357-359.

M. Fuad Köprülü-Orhan F. Köprülü

ASABE

العصبة

İslâm hukukunda miras bırakana doğrudan veya erkek vasıtasıyla bağlı bulunan mirasçılar için kullanılan fıkıh terimi.

Asabe âsıbın çoğuludur. Kelimenin kökünde “sarmak, kuşatmak” mânası vardır; kavgada veya savunma sırasında yakın akraba kişinin etrafını sardığı, onu korumaya çalıştığı için bunlara asabe denilmiştir. Kelime çoğul olmakla birlikte fıkıhta tek kişi için de kullanılır.

Asabe İslâm’dan önce, “baba tarafından gelen erkek akraba ve erkek çocuklar” anlamında kullanılmıştır. Kur’ân-ı Kerîm’de asabe sınıfına giren mirasçılara ait hükümler vardır; ancak bu mirasçıları ifade etmek üzere asabe kelimesi kullanılmamış, baba, çocuk, kardeş gibi ifadelerle asabeye temas edilmiştir. Hz. Peygamber zamanından itibaren ise diyet ve miras alan muayyen yakınlar için kullanılmıştır (bk. Buhârî, “Ferâʿiz”, 15; Müslim, “Ferâʿiz”, 15; Dârimî, “Ferâʿiz”, 28).

Fıkıh ve ferâiz kitaplarında asabe, “tek başına bulunduğu zaman mirasın tamamını, belli hisseli mirasçılarla beraber bulunduğu zaman onlardan arta kalanı alan mirasçı” şeklinde tarif edilmiştir. Asabe olma vasfı verâsetin en kuvvetli sebebi olarak telakki edilmiştir; çünkü bu vasfı taşıyan mirasçı tek başına kaldığı zaman bütün mirası alabilmektedir. Halbuki derece itibariyle başta bulunan ashâbü’l-ferâiz* mirasçıları bu vasıflarıyla mirasın tamamını alamamaktadır. Asabenin mirasçı olması nassın (bk. en-Nisâ 4/11, 176) işaret ve delâleti yanında icmâ ile de sabittir.

İslâm hukukçuları asabeyi, ölü ile olan ilgisinin mahiyet ve nevine göre kısımlara ayırmışlardır.

A) Nesebiyye. Miras bırakana erkek vasıtasıyla ve kan (nesep) bağı ile bağlı bulunan asabedir. Oğul ve oğlun oğlu gibi kendileri de erkek olanlara binefsihî, oğul yanında bulunan kız gibi, erkek kardeşi sayesinde asabe

olanlara bigayrihî, ölünün kızının yanında bulunan öz kız kardeşi gibi, belli şartlarda asabe olanlara maa'l-gayr asabe denir. Asabe ile ilgili âyetlerin birincisi (en-Nisâ 4/11), önce ölünün erkek ve kız çocuklarının ikili birli vâris olacaklarını ifade etmek, sonra ana ve babasının belli paylarını bildirmek suretiyle nesebî asabe olan çocukların kalan mirası ikili birli alacaklarına, bu arada kızın da oğul ile beraber bulunduğunda bigayrihî asabe olacağına işaret etmektedir. İkinci âyet (en-Nisâ 4/176) ise erkek ve kız kardeşlerin asabelik vasıflarına delâlet etmektedir. "Payları sahiplerine verin, geri kalan ise en yakın erkek vârise aittir" (Buhârî, "Ferâiz", 5; Müslim, "Ferâiz", 2) meâlindeki hadis de asabelik yoluyla vâris olma hükmünün sünnetteki kaynağını teşkil etmektedir. Ölünün kızı yanında öz veya baba bir kız kardeşinin asabe olması, hadislere ve sahâbe uygulamasına dayanmaktadır (bk. Buhârî, "Ferâᶜiz", 12; Şevkânî, VI, 59 vd.). Nesep yoluyla asabe olan bu üç grubun her biri kendi arasında da kısımlara ayrılır.

1. Binefsihî Asabe Olanlar. Bunlar miras bırakanla akrabalık münasebeti (cihetü'l-karâbe) bakımından dörde ayrılır. a) Oğulluk ilişkisi ile bağlı olanlar: Oğullar, oğulların oğulları... b) Babalık ilişkisi ile bağlı olanlar: Baba, onun babası, onun babası... c) Kardeşlik ilişkisi ile bağlı olanlar: Erkek kardeşler, bunların erkek çocukları, çocukların erkek çocukları... d) Amcalık ilişkisi ile bağlı olanlar: Amcalar, bunların erkek çocukları... Binefsihî asabe olan bu dört çeşit akraba yukarıdaki sıraya göre vâris olurlar. Meselâ oğul varken baba -asabelik vasfı ile-vâris olamaz. Aynı sırada olanlar bir araya gelirse yakınlık derecesine bakılır; meselâ oğul varken torun vâris olamaz. Aynı derecede olanlar bir arada bulunursa akrabalık bağının kuvveti göz önüne alınır; öz olanlar bir yönden üvey olanlardan önce vâris olurlar.

2. Bigayrihî Asabe Olanlar. Bunlar yakınlık derecesi ve kuvveti bakımından eşit olan "birlikte erkek ve kadın" asabedir ve dört grupta toplanırlar. a) Ölünün oğlu ile beraber bulunan kızları. b) Oğlun oğlu veya bunun oğlu... ile beraber bulunan oğul kızları. Bu grupta kız torunun vâris olabilmesi başka türlü mümkün olmuyorsa, kendisinden daha aşağı derecede bulunan erkek torun ile de asabe olabilir. Meselâ oğlun kızı, oğlun oğlunun oğlu ile vâris olur. c) Öz erkek kardeş ile beraber bulunan öz kız kardeşler. d) Baba bir erkek kardeş ile birlikte bulunan baba bir kız kardeşler.

3. Maa'l-gayr Asabe Olanlar. Bunlar da iki grupta toplanmaktadır. a) Kızlar veya oğul kızları ile beraber bulunan öz kız kardeşler. b) Yine kızlar veya oğul kızları ile beraber bulunan baba bir kız kardeşler. Meselâ miras bırakanın iki kızı, bir de öz kız kardeşi bulunduğunda, kızlar ashâbü'l-ferâizden olarak mirasın üçte ikisini eşit şekilde paylaşırlar; geriye kalan üçte bir hisse de maa'l-gayr asabe sıfatıyla öz kız kardeşin olur.

B) Sebebiyye. Bu kısma giren asabe, miras bırakan şahsa (ölüye) kan bağı ve nesep ile değil, âzat olma sebebiyle bağlı bulunmaktadır. Bu durumda köleyi âzat eden erkek veya kadın (mevlâ*), eski kölesinin nesebî asabe veya ashâbü'l-ferâiz nevinden vârislerinin bulunmaması halinde ona, sebebî asabelik ile vâris olmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Dârimî, "Ferâʿiz", 28; Buhârî, "Ferâʿiz", 5, 12, 15; Müslim, "Ferâʿiz", 2, 15; Serahsî, el-Mebsût, XXIX, 138 vd.; Şevkânî, Neylü'l-evtâr, VI, 59 vd.; Mahmud Esad Seydişehrî, Ferâizü'l-ferâiz, İstanbul 1326, s. 146-161; Bilmen, Kamus, IV, 535-546; Mustafa es-Sibâî-Abdurrahman es-Sâbûnî, el-Ahvâlü'ş-şahsiyye, Dımaşk 1970, s. 91-99.

Hayreddin Karaman

ASABİYET

العصبية

Aynı soydan gelenlerin veya bir başka sebeple aralarında yakınlık bulunanların muhaliflere karşı birlikte hareket etmelerini sağlayan dayanışma duygusu.

Câhiliye döneminde, aralarında baba tarafından kan bağı bulunan akrabanın oluşturduğu topluluğa “asabe”, bu topluluğun bütün fertlerini birbirine bağlayan ve herhangi bir dış tehlikeye karşı koymak veya saldırıda bulunmak söz konusu olduğunda bütün topluluk üyelerinin harekete geçmesini sağlayan birlik ve dayanışma ruhuna da “asabiyet” denilmekteydi. Asabiyet, esas itibariyle soy (neseb) birliğinden kaynaklandığından, aynı soydan olanlar arasında organik yakınlık (kurbü’l-luhme قرب اللحمة) arttıkça asabiyet de güçlenir, buna karşılık bu yakınlık aileden başlayarak aşirete, kabileye doğru yayıldıkça asabiyet de zayıflardı. Bu gerçek asabiyet yanında bir de hükmî veya itibarî asabiyet vardır ki bu kan bağına dayanmayıp herhangi bir akid, antlaşma, kefalet vb. uygulamalarla kurulan asabiyettir. Bunlardan gerçek asabiyet, modern sosyolojinin temel kavramlarından olan ve ırk birliğini aşarak vatan, tarih, kültür, gelenek ve görenek gibi müştereklere dayanan milliyet fikrinden çok, yalnızca ırk birliğinden kaynaklanan kavmiyete benzemekte, ancak bugün anlaşıldığı manadaki ırkçılığa göre daha dar çerçeveli ve kabilevî bir karakter arzetmektedir.

Düzenli bir siyasî birlikten ve hukukî yapıdan mahrum olan Câhiliye döneminde, bir kabilenin veya kabileden bir kişinin başka kabile tarafından -hangi sebeple olursa olsun-tecavüze uğramasını önleyen veya herhangi bir tecavüzün vukuu halinde, bunun doğurduğu maddî ve mânevî zararın telâfîsini sağlamaya sevkeden en önemli ve tesirli âmil asabiyet kanunu idi. Saldırıya mâruz kalan tarafın kendi kabilesini yardıma çağırması (istigase) halinde bütün kabilenin galeyana gelerek (hamiyye) bu çağrı uyarınca hareket etmesi asabiyet kanununun kaçınılmaz bir gereği idi ki Câhiliye döneminde ardı arası kesilmeyen kabileler arası savaşların temelinde bu

kanun vardı.

Asabiyetin siyasî ve hukukî alanlardaki otorite boşluğunu doldurmak, mal, can ve ırz güvenliğini sağlamak gibi olumlu yönleri yanında aile, aşiret veya kabilenin, yahut benzer bir topluluğun hak ve menfaatlerine tecavüz etmek, onlara karşı şiddete başvurarak üstünlük sağlamak gibi olumsuz ve zararlı yönleri de vardı. Böyle bir asabiyet anlayışı, Cündeb b. Anber b. Temîm'e isnat edilen (Meydânî, II, 334) bir şiirde, "İster zalim ister mazlum olsun kardeşine yardım et" şeklinde ifade edilmiş, zamanla Arap atasözleri arasına giren bu ifade, yazısız bir kanun olarak telakki edilmişti. Şair Asla' b. Abdullah'ın, "Kardeşim bir topluluğa karşı haksızlık yapınca ben ona yardım etmeyeceksem haksızlığa uğrayınca da yardım etmem" anlamına gelen beyti (Ebü'l-Mehâsin eş-Şeybî, I, 325), başka bir şairin, "Senin gerçek kardeşin seninle birlikte hareket eder; sen zalim olursan o da seninle birlikte zalim olur" mânasındaki beyti (Ebü'l-Hilâl el-Askerî, I, 58-59), Câhiliye dönemindeki asabiyet anlayışının tipik ifadeleridir.

Kur'ân-ı Kerîm'de "asabiyye" kelimesi geçmemekle birlikte ona yakın bir anlam ifade eden "hamiyye" kelimesi mevcuttur (bk. el-Feth 48/26). Her ne şekilde olursa olsun bu zihniyetin temelini teşkil eden soy üstünlüğü, kabilecilik ve kavmiyet davalarının tümüyle reddedildiği (bk. et-Tekâsür 102/1-8), samimi dindarlık ve ahlâkî hassasiyet demek olan takvâ dışında bir üstünlük sebebi görülmediği, gruplar arasında baş gösterebilecek çekişmeleri -asabiyet gayretiyle daha da arttırmak yerine- öncelikle, adalet ve hakkaniyete dayanan uzlaşma yoluna gitme ve her durumda haksız tarafın karşısında olma vecibesinin getirildiği açıkça görülmektedir (bk. el-Hucurât 49/9-13). Âl-i İmrân sûresinin 103. âyetinde müslümanlara hep birlikte Allah'ın dinine (hablüllah) sarılmaları emredildikten sonra, Allah'ın -Câhiliye asabiyetinden kaynaklanan-düşmanlıkları nasıl kardeşliğe dönüştürdüğü ve böylece onları bir ateş çukuruna düşmekten nasıl kurtardığı hatırlatılır. Başka bir âyette ise (bk. el-Mâide 5/2) kötülük ve düşmanlık istikametinde dayanışma yasaklanarak "iyilik ve takvâ üzerinde yardımlaşınız" emriyle dayanışmaya ahlâkî bir muhteva kazandırılmıştır.

Hadislerde hem asabiyetin tarifi verilmiş, hem de asabiyet davasının İslâm'ın ruhuna aykırı olduğu açıkça ortaya konulmuştur. Buna göre asabiyet, bir kimsenin haksız olmasına rağmen kendi kavmine yardımcı

olmasıdır (Ebû Dâvûd, “Edeb”, 112). Cübeyr b. Mut‘im’in rivayet ettiği ve Buhârî’nin Sahîḥ’i dışındaki belli başlı hadis mecmualarında bazı varyantlarıyla yer alan aşağıdaki hadis, hem asabiyetin Câhiliye dönemindeki muhtevasını göstermesi, hem de Peygamber’in asabiyet temayüllerinin müslümanlar arasında yeniden baş göstermesinden duyduğu kaygıyı hatıra getirmesi bakımından son derece önemlidir: “Müslüman cemaatten ayrılan ve itaat yolunu terketmiş olarak ölen kimsenin ölümü Câhiliye ölümüdür. Ümmetime karşı harekete geçerek müminin imanına saygı duymaksızın ve sözleşmeli bulunduğu kimseye karşı olan ahdine vefa göstermeksizin suçlusuyla suçsuzuyla bütün ümmetimi vurmaya kalkışan kimse benim ümmetimden değildir. Asabiyet duygusuyla öfkelenen, asabiyet uğruna savaşırken yahut asabiyet davası güderken körü körüne açılmış bir bayrak altında ölen kimsenin ölümü Câhiliye ölümüdür” (Müslim, “İmâre”, 57; Nesâî, “Tahrîm”, 28; İbn Mâce, “Fiten”, 7; Müsned, II, 306, 488). Hz. Peygamber’in müslümanlar arasında asabiyetin yeniden ortaya çıkmasından duyduğu kaygıyı gösteren ve bu tehlikenin işareti gibi görünen bazı olayları yansıtan daha başka hadisler de vardır. Nitekim Müslim’in kaydettiği bir olay böyle bir işaret taşımaktadır. Câbir’in naklettiğine göre muhâcirîn ve ensardan iki genç aralarında kavga etmişler ve Câhiliye döneminde olduğu gibi “Yetişin ey muhâcirler!”, “Yetişin ey ensar!” diyerek kendi taraflarını yardıma çağırmışlardı. Olayı haber alan Resûlullah, “Bu ne hal! Câhiliye davası mı?” sözleriyle taraflara çıkıştı. Olayın ayrıntılarını öğrendikten sonra, “Kişi zalim de olsa mazlum da olsa kardeşine yardım etsin” şeklindeki ünlü Câhiliye atasözünü tekrar edip zalime yardımın onun zulmüne karşı koymak demek olduğunu ifade ederek yukarıdaki meşhur söze yepyeni bir muhteva kazandırmıştır. İbn Teymiyye bu hadisi zikrettikten sonra kişinin, Câhiliye halkının yaptığı gibi -haklısına haksızına bakmaksızın-kendi topluluğu lehine asabiyet davası gütmesinin câiz olmadığını, buna karşılık düşmanlık hisleri beslemeksizin ve hak kaygısıyla kendi yakınlarına yardım etmesinin gerekli (vâcip) veya tavsiye edilebilir (müstahap) bir davranış olacağını belirtmektedir (İktizâʿü’s-sırâti’l-müstakım, s. 70).

Asabiyet kavramını ilk defa ilmî ve objektif bir metotla inceleyen İslâm mütefekkiri tarih ve devlet felsefesini açıklarken bu kavrama en büyük ağırlığı veren İbn Haldûn’dur. İbn Haldûn asabiyet teriminin kendi felsefesinde ihtiva ettiği mânayı tam olarak ifade eden bir tarifini

vermemiştir. Bu yüzden çeşitli araştırmacılar, asabiyet teriminin Mukaddime'de dayanışma ruhu, cemaat ruhu, grup duygusu, kabilecilik, kan bağı, sosyal dayanışma gibi kavramlardan biri veya birkaçı karşılığında kullanıldığını öne sürmüşlerdir. Bununla birlikte İbn Haldûn, asabiyeti dar mânada savunma (müdafaa) veya saldırı (mütâlebe) maksadına yönelik mücadele enerjisi sağlayan toplumsal şuur şeklinde anlamaktaysa da, Mukaddime'nin bu konuyu işleyen ilk bölümlerinden anlaşıldığına göre asabiyeti ırkî bağların veya coğrafî, siyasî yahut da dinî sebeplerin doğurduğu birlik ve dayanışma ruhu olarak incelemiştir. Bu sebeple o asabiyeti şu veya bu dönemdeki ya da çevredeki uygulanış biçimine göre değil, doğrudan doğruya beşerin fıtrî bir özelliği ve en küçük içtimaî birliklerden en büyük devletlere kadar bütün toplulukların kuruluş, gelişme ve yıkılışlarında rolü bulunan bir kitle enerjisi olarak ele almakta ve öfke, şehvet vb. öteki biyolojik ve psikolojik yetenekler gibi asabiyetin de müsbet veya menfî yönlerinin mevcut olduğunu söylemektedir. Buna göre Hz. Peygamber'in yerdiği asabiyet, haksız ve yanlış uygulamalarla ortaya çıkan Câhiliye asabiyetidir. Buna karşılık asabiyetin hakka ve Allah'ın emrini gerçekleştirmeye hizmet yolunda kullanılması arzu edilir bir şeydir. Esasen dinler ve şeriatlar bile asabiyet desteğiyle kurulur, bu destekten mahrum kalınca da yıkılırlar (Mukaddime, s. 180-181).

İbn Haldûn'a göre asabiyet, en iptidai şekliyle, beşerin tabiatında bulunan zulüm ve düşmanlık temayüllerine karşı yine aynı tabiattan gelen akraba vb. yakınlara acıma duygusunun doğurduğu yardımlaşma ve dayanışma eğilimidir (a.e., s. 116-117). Gerçekte soy birliğinden, başka bir deyişle organik yakınlıktan kaynaklanan, dolayısıyla en ileri derecede ilkel (bedevî) topluluklarda bulunan asabiyet, toplulukların yerleşik ve medenî (hadarî) hayata geçmeleri nisbetinde gücünü kaybeder (a.e., s. 118, 125). Zira bu durumda çeşitli nesepler arasında homojenliğin ortadan kalkması soy birliğini olumsuz yönde etkileyecektir. Nitekim en güçlü asabiyet, birbirine en yakın akraba (en-nesebü'l-hâssa) arasında bulunur ve nesep uzak akrabaya (en-nesebü'l-âmme) yayıldıkça asabiyet de zayıflar (a.e., s. 119).

İbn Haldûn, kendi dönemine kadar İslâm kültür ve medeniyetinin hâkim olduğu ülkelerdeki hânedan, kabile ve milletlerin tarihleri üzerinde yaptığı objektif inceleme ve tahlilleri neticesinde ilkel hayattan medenî hayata, aile, aşiret, kabile birliklerinden devlet yapısına, kaba kuvvet döneminden hukuk

düzenine geçişin her safhasında rol oynayan temel faktörün asabiyet dinamizmi olduğu hükmüne varmaktadır. Hatta o devletin kurulmasından sonra bile asabiyetin bu fonksiyonuna ihtiyaç duyulacağı görüşündedir. Hükümdar veya hânedan siyasî prestijini (mecd) korumak ve güçlendirmek için asabiyeti canlı tutmak zorundadır. Aksi halde daima pusuda bekleyen başka bir asabiyet grubu, güç üstünlüğünün kendisine geçtiğini anladığı anda hâkimiyeti ele geçirebilir.

İbn Haldûn'un tarih ve devlet felsefesinin bu şekilde bir nevi asabiyet diyalektiğine dayandığı muhakkaktır. Öyle ki ona göre her yeni fikir ve inanca karşı insanların tabiatında bulunan menfi tavır onlara galebe çalıp hâkimiyet altına almak (mülk) için zora başvurmayı gerekli kılar. Bu da ancak gayesi egemenlik ve mülk olan asabiyetle mümkündür. Dolayısıyla, bir hâkimiyetin hatta peygamberlik veya herhangi bir ideolojinin başarıya ulaşması, öncelikle asabiyet ruhunun gücüne bağlıdır (a.e., s. 117). Bu güce olan ihtiyaç bakımından peygamber ile dinî mesaj taşımayan başka hâkimiyet hareketleri arasında fark yoktur. Hz. Peygamber'in, "Allah, kavminin himayesinden destek almayan hiçbir peygamber göndermemiştir" (Müsned, II, 533) anlamındaki sözü de bu gerçeği vurgulamaktadır (Mukaddime, s. 143). Nitekim realitede de peygamberler risâletlerini tebliğ ederken kâfirlerin baskılarına karşı korunmalarını sağlayacak olan kabile asaletine (hasep), asabiyet ve kudrete (şevket) sahip olmuşlardır (a.e., s. 86).

Bu suretle asabiyet peygamberin, dolayısıyla dinin başarıya doğru ilerlemesi için hareket enerjisi sağlarken din de asabiyete toplayıcı, kaynaştırıcı bir nitelik kazandırır; ilkel şekliyle maddî menfaatlere yönelik olan asabiyeti idealize ederek dinî öğretilerin yayılması, hakikatin gün ışığına çıkarılması, daha faziletli bir toplum kurulması gibi yüksek hedeflere yöneltir. Aynı şekilde din, israf ve ihtişam tutkusu ile itibar ve menfaat çekişmelerini dizginlemek suretiyle devlete süreklilik kazandırır. Ayrıca hâkimiyet ve iktidarın emniyet altına alınması için siyasî ahlâka riayet edilmesinin ve idareyi elinde bulunduranların siyasî erdemlerle donanmalarının gerekliliğini de vurgulayan İbn Haldûn, böylece asabiyet diyalektiğini ahlâkî ve mânevî unsurlarla yumuşatmış bulunmaktadır. Nitekim ona göre en iyi siyaset Allah'ın hükümlerini uygulamakla gerçekleşir. Asabiyet mülkün kaynağı (asl) ve kuruluş sebebidir. Cömertlik,

af, müsamaha, sabır, vefa, halkın sıkıntılarıyla ilgilenme, kanuna ve ilme saygı, hayâ, merhamet, doğruluk gibi dinî, ahlâkî faziletler ve hayırlar da mülkün devamını sağlayan hasletlerdir. Bunlarsız bir idare, uzuvları kesilmiş insan gibidir. Dolayısıyla kötülükler (mezmûmât) ve fenalıklar (rezâil) işleyen bir milletin iktidarı, Allah'ın koyduğu kanun gereğince yıkılıp gider (a.e., s. 129-131; ayrıca bk. IRKÇILIK, MİLLİYETÇİLİK).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 306, 488, 533; Müslim, "İmâret", 57; İbn Mâce, "Fiten", 7; Ebû Dâvûd, "Edeb", 112; Nesâî, "Tahrîm", 28; Ebû Hilâl el-Askerî, Cemheretü'l-emsâl (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl # Abdülmecîd Katâmiş), Kahire 1384/1964, I, 58-59; Meydânî, Mecmaʿu'l-emsâl (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Dımaşk 1972, II, 384; İbn Teymiyye, İktizâʿü's-sırâti'l-müstakım, Kahire 1400/1980, s. 70; İbn Haldûn, Mukaddime, I, 86, 116-134, 142-143, 164-165, 167-168, 180-182; Ebü'l-Mehâsin eş-Şeybî, Timsâlü'l-emsâl (nşr. Esad Zübyân), Beyrut 1402/1982, I, 325; Hilmi Ziya # Ziyaeddin Fahri, İbn Haldun, İstanbul 1940, s. 62, 64-65; Fr. Rosenthal, The Muqaddimah, London 1958, I, Giriş, s. LXI, LXVIII vd., LXXXII vd., CX; Cevad Ali, el-Mufassal, IV, 392-398, 402; Mâcid Fahrî, Târîhu'l-felsefeti'l-İslâmiyye, Beyrut 1974, s. 449-451; T. J. de Boer, Târîhu'l-felsefe fi'l-İslâm (trc. M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Beyrut 1981, s. 411-415; Muhammed Âbid el-Câbirî, Fikru İbn Haldûn: el-ʿasabiyye ve'd-devle, Dârülbeyzâ 1982, s. 271-336; Ronart, CEAC, s. 57; Ünver Günay, "İslâm Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun", Erz. AÜİFD, VI (1986), s. 78-80, 90-101; Ahmet Ateş, "Asabiyet", İA, I, 663-664; F. Gabrieli, "ʿAsabiyya", EI² (Fr.), I, 701-702; a.mlf., "Asabiye", UDMİ, XIII, 360-361.

Mustafa Çağrıcı

ÂSAF

آصف

İslâm dünyasında vezir karşılığı veya vezirin sıfatı olarak kullanılan bir terim.

İbrânîce'den Arapça'ya geçmiş olan bu kelime, Hz. Süleyman'ın hikmet ve tedbiriyle tanınan veziri Âsaf b. Berahyâ'nın adından gelmektedir. Osmanlılar'da vezir ve özellikle vezîriâzamlar için kullanılmıştır. Çeşitli kelimelerle birleşerek "vezire ait" mânasına âsafî, sadrazam konağı ve Bâbıâli için Bâb-ı Âsafî, itibar ve haysiyet sahibi kişiler için âsaf-câh, ileri görüşlü kimseler için âsaf-rey ve âsaf-nazîr vb. terkipler ortaya çıkmıştır. Lutfi Paşa da (ö. 1564) Osmanlı devlet idaresine dair tanınmış eserine Âsafnâme* adını vermiştir. Edebiyatta ise vezirlerden bahsederken veya sadrazamlara yazılan kasidelerde övgü için kullanılmıştır. Âsaf kelimesine Türk-İslâm toplumlarında erkek adı olarak da rastlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Kamus Tercümesi, III, 518; Türk Lugatı, I, 90; Pakalın, I, 92; Ömer Rıza Doğrul, "Âsaf", İTA, I, 532.

Mehmet İpşirli

ÂSAF b. BERAHYÂ

آصف بن برخيا

İslâmî kaynaklarda Hz. Süleyman’ın kâtibi veya veziri olduğu kaydedilen kişi.

Âsaf b. Berahyâ b. Şimea b. Mikael b. Baaseya b. Malkiya (I. Tarihler, 6/38-43; Sa‘lebî, s. 243) Ahd-i Atîk’e göre, Levioğulları’na mensup Gerşom ailesinden Berekya’nın (Berekhyâ-Berechiah) oğludur. Hz. Dâvûd zamanında kendisine, ahid sandığı*nın Obededom’un evinden esas yerine taşıtılması sırasında, Heman ve Eytan (Ethan) ile birlikte, yüksek ses çıkaran tunç zillerle sandığa kılavuzluk etme işi verilmiştir (I. Tarihler, 15/1720, 25). Daha sonra Hz. Dâvûd tarafından ahid sandığı önündeki merasimde bu zilleri çalmakla görevlendirilmiş (I. Tarihler, l6/5, 7, 37), ibadetin düzenlenmesinin ardından da çeşitli mûsiki aletleriyle ilâhi söyleyip peygamberlik etmeleri için vazifelendirilen üç aileden birinin reisi olmuştur (I. Tarihler, 25/1-9). Hz. Süleyman’ın mâbedi bina etmesinden sonra, ahid sandığının mâbeddeki yerine nakli sırasında da aynı görevi sürdürmüştür (II. Tarihler, 5/12). Mezmurlar’dan on ikisi (Mezmur, 50/73-83) onun adını taşımaktadır. Onun “peygamber” veya “gören” olduğu da kaydedilmektedir (II. Tarihler, 29/30).

İslâmî kaynaklarda Âsaf b. Berahyâ Hz. Süleyman’ın teyzesinin oğlu, çok güvendiği bir kişi, sıddîk, hatta Hz. Süleyman’ın kâtibi ve veziri olarak gösterilmekte, ism-i a‘zam*ı bildiği, duasının kabul edildiği, kerâmet sahibi olduğu nakledilmektedir. Tarihçiler ve müfessirler onun adını Hz. Süleyman’la ilgili bir vak‘ayı izah ederken zikrederler ki bu vak‘a Kur’ân-ı Kerîm’de şu şekilde nakledilmektedir: Hz. Süleyman Sebeliler’in teslim olmalarını istedi ve çevresindekilere, “Ey ulular, dedi; bana teslim olarak gelmelerinden önce hanginiz onun (Sebe melikesinin) tahtını bana getirir?, Cinlerden bir ifrit, ‘Sen yerinden kalkmadan önce ben onu sana getiririm’ dedi. ‘Bunu yapmaya gücüm yeter ve ben güvenilir bir kimseyim’. Kendisinde kitaptan ilim bulunan zat ise, ‘Sen gözünü açıp kapayıncaya kadar ben onu sana getirebilirim’ dedi” (en-Neml 27/3840). Sebe

melikesinin tahtını göz açıp kapayıncaya kadar geçecek bir sürede getireceğini söyleyen zatın kim olduğu hususunda çeşitli rivayetler vardır. Müfessirler çoğunlukla bunun Âsaf b. Berahyâ olduğunu söylemektedirler. Tarihçiler de aynı görüşü paylaşırlar.

Âsaf b. Berahyâ ile ilgili olarak İslâmî kaynaklarda yer alan bir başka rivayet de şöyledir: Hz. Süleyman bir adayı istilâ eder ve ada hükümdarının kızı Cerâde'yi alır. Cerâde, babasının başına gelenleri hatırlayarak mahzun olduğunu söyler ve babasının bir sûretinin yaptırılmasını ister. Hz. Süleyman bunu kabul eder. Fakat Cerâde gizlice bu heykele tapmaya başlar. Bu iş Hz. Süleyman'ın bilgisi dışında kırk gün devam eder. Hadiseyi haber alan Âsaf b. Berahyâ bir toplantı yapmak için Hz. Süleyman'dan izin alır ve yaptığı konuşmada, daha önce yaşayan peygamberleri överek anar. Sıra Hz. Süleyman'a gelince, "Çocukluğunda ne kadar uslu idi ve sevilmeyen her şeyden ne kadar uzaktı" demekle yetinir. Hz. Süleyman, niçin sadece gençlik yıllarından bahsedip daha sonraki dönem hakkında bir şey söylemediğini sorunca Âsaf meseleyi anlatıp sarayında kırk gündür puta tapılmakta olduğunu belirtir. Bunun üzerine Hz. Süleyman putu kırdırır, Cerâde'yi cezalandırır ve kendisi de tövbe eder (Taberî, Târîh, I, 497-498).

Âsaf b. Berahyâ, bunlardan başka, Hz. Süleyman'ın saltanat mührünü kaybetmesi hadisesiyle ilgili olarak da zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I, 496-499; a.mlf., Tefsîr, XIX, 100-103; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Beyrut 1398/1978, s. 380; Sa'lebî, ʿArâʾisü'l-mecâlis, Kahire 1301, s. 243-248; Fahreddin er-Râzî, Tefsîr, XXIV, 197; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I, 236-240; İbn Kesîr, el-Bidâye, II, 23; Âlûsî, Rûhu'l-meʿânî, XIX, 203-204; B. T. Dahlberg, "Asaph", IDB, I, 244-245; H. H. Guthrie, JR, "Berechiah", IDB, I, 385; Elmalılı, Hak Dini, V, 3679-3681; Ömer Rıza Doğrul, "Âsâf", İTA, I, 532-535, A. J. Wensinck, "Âsaf", İA, I, 664; Mecdeddin Keyvanî, "Âsaf b. Berahyâ", DMBİ, I, 414-416.

Ömer Faruk Harman

ÂSAF HÂLET ÇELEBİ

(bk. ÇELEBİ, Âsaf Hâlet)

ÂSAFİYE CAMİİ

Bağdat’ta Dâvud Paşa Camii adıyla da anılan Osmanlı devri camii.

Şüheda Köprüsü’nün (Cisrü’ş-şühedâ, eski adı: Cisrü’l-Me’mûn) yanında, yıkılan Mevlevî tekkesinin yerine Bağdat Valisi Dâvud Paşa tarafından 1826-1830 yılları arasında yaptırılmıştır. 1816-1831 yılları arasında vezirlik rütbesiyle Bağdat valiliği yapan Dâvud Paşa âlim, âdil ve zâhid bir kimse olduğundan “Âsafü’z-zamân” (zamanın veziri) lakabıyla anılmış ve camiye de bundan dolayı Âsafiye Camii denilmiştir. İki kubbeli ve çifte minareli olarak tuğladan inşa edilen cami, tekkeden kalan türbeyle birlikte kare bir plana sahiptir. 1964 yılında köprünün genişletilmesi sebebiyle kuzeybatıdaki minaresi yıkılarak diğer minaresine ikinci bir şerefe eklenmiştir. Daha sonraki tamirlerde de kubbelerle son cemaat yeri, revaklar ve cephe süslemeleri yenilenmiştir.

Müstansıriyye Medresesi’ne kadar uzanan avlunun kuzey ve batısında aynalı tonoz örtülü yapılarla abdest alma yerleri bulunmaktadır. Düz beton tavanla örtülü yeni son cemaat yerinden üç kapıyla harime geçilir. Orta kapı üzerinde dört beyitlik çinili inşa kitâbesi yer almaktadır. Ortadan geniş bir kemerle ikiye bölünen harim kısmı dokuzar metre çapında iki kubbeyle örtülüdür. Kubbeler kalın duvar-pâye sisteminin taşıdığı kemerler ve pandantiflere oturtulmuştur. Altta ikişer, üstte birer penceresi bulunan duvarların iki metre yüksekliğe kadar olan kısımları mermer kaplanmış, yukarı kısımları kireçle sıvanmıştır. Kıble duvarında olması gereken mihrap nişi, mekânı ikiye bölen kemerin duvarın orta hizasına rastlayan ayağına açıldığından, cemaatle kılınan namazlarda iki saflık bir alan kullanılamaz durumdadır. İç mimaride mihrap çinilerinin ve pandantiflerdeki baklava motiflerinin dışında süslemeye yer verilmemiştir. Ahşap minber sade ve basittir. Pâyeler arasında harimi üç taraftan saran mahfil yeni yapılmıştır. Dış cephelerdeki geometrik tuğla süslemelerle kubbeler ve minaredeki mozaik çiniler bölgedeki sanat geleneğinin etkisini taşımaktadır.

Âsafiye Camii, mihrap konumundaki aksaklık dışında, Dicle’nin kıyısında ferah mekânı ile Bağdat mimarisine değişik bir plan anlayışı getiren güzel

bir Osmanlı eseridir.

BİBLİYOGRAFYA

Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Târîhu mesâcidi Bagdâd ve âsâruhâ, Bağdad 1346, s. 28; Ya‘kub Serkîs, Mebâhisü ‘ Irâkıyye, Bağdad 1948, I, 167-169; Abdülazîz Süleyman Nevvâr, Dâvûd Bâşâ: Vâlî Bagdâd, Kahire 1388/1968, s. 301; Y. İbrâhim es-Sâmerrâî, Târîhu mesâcidi Bagdâdi’l-hadîse, Bağdad 1977, s. 266; Abdüsselâm Uluçam, Irak’ta Türk Mimarî Eserlerinin Gelişmesi (doktora tezi, 1983), Atatürk Ünv. Fen-Ed. Fak., s. 115-118.

Abdüsselâm Uluçam

ÂSAFNÂME

آصفنامه

Osmanlı sadrazamlarından Lutfi Paşa’nın (ö. 1564) Osmanlı devlet teşkilâtına dair risâlesi.

Lutfi Paşa eserin yazılış sebebinden bahsederken, sadârete geldiğinde devlet teşkilâtını karışık bulduğunu, kanun ve nizamların eski dönemlerden farklı uygulandığına şahit olduğunu, bu yüzden kendisinden sonra iş başına geçeceklere faydalı olmak üzere tecrübesine ve görüp işittiklerine dayanarak bu risâleyi kaleme aldığını söyler.

Eser bir giriş ve dört bölüm halinde düzenlenmiştir. Lutfi Paşa, girişte, saraya intisabını ve daha önceki hizmetlerini anlattıktan sonra birinci bölümde vezîriâzamların vasıflarından, padişahla, devlet erkânı ve halkla olan münasebetlerinden; ikinci bölümde kara ve deniz seferlerinin öneminden; üçüncü bölümde hazinenin idaresinden ve emeklilikle ilgili hususlardan; dördüncü bölümde de yer yer müşahhas örnekler vererek reâyânın düzenli bir şekilde korunması gerektiğinden, tatar*lar, seyyid* ve şerif*ler gibi bazı zümrelerin durumlarından bahsetmektedir.

Lutfi Paşa, en önemli eseri sayılan ve ifadesinden, sadâretten ayrıldıktan sonra kaleme alındığı anlaşılan bu risâlede oldukça sade bir üslûp içinde konuları ele almış, bir taraftan Osmanlı teşkilât ve teşrifatı hakkında genel kaideleri anlatırken diğer taraftan aksayan hususları ve kendi döneminde yaptığı işleri -biraz da kendisini överek-kaydetmiştir. Osmanlılar’da bu konuda yazılan ilk eserlerden olması, ayrıca sadrazamlık gibi yüksek mevkide bulunan bir kimsenin fikir ve tecrübelerini yansıtması dolayısıyla eser üzerinde önemle durulmuştur.

Âsafnâme’nin İstanbul ve Avrupa kütüphanelerinde aralarında hayli farklılıklar bulunan birçok yazma nüshası vardır (İÜ Ktp., TY, nr. 786; ayrıca bk. Karatay, II, 306). Bazıları tenkitli neşir olmak üzere çeşitli baskıları da yapılmıştır. Bunların en önemlileri şunlardır: R. Tschudi, Das

Asafname des Lutfi Pascha (tenkitli metin ve Almanca trc., Berlin 1910, XXI+33+ 45 sayfa); Âsafnâme (Ali Emîrî'nin önsözü ile, İstanbul 1326); Ahmet Uğur, "Âsafnâme-i Vezir Lütfi Paşa" (tenkitli metin, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, Ankara 1980, IV, 243-258).

BİBLİYOGRAFYA

Karatay, Türkçe Yazmalar, II, 306; Ahmet Uğur, Lutfi Paşa-Âsafnâme, Ankara 1982; a.mlf., "Âsaf-nâme-i Vezir Lütfi Paşa", AÜİFD, sy. 4 (1980), s. 243-258; Babinger (Üçok), s. 90-91; M. Fuad Köprülü, "Lütfi Paşa", TM, I (1925), s. 119-150; B. Lewis, "Ottoman Observers of Ottoman Decline", IS, I/1 (1962), s. 71-74; M. Tayyib Gökbilgin, "Lutfi Paşa", İA, VII, 99-100.

Mehmet İpşirli

ASÂKİR-i HAK

(bk. CÜNDULLAH)

ASÂKİR-i MANSÛRE-i MUHAMMEDİYYE

عساكر منصورهء محمديه

Yeniçeri Ocağı'nın II. Mahmud tarafından 1826 yılında kaldırılması üzerine onun yerine kurulan yeni askerî teşkilâta verilen ad.

II. Mahmud, XVI. yüzyıl sonlarında bozulmaya başlayan, XVIII ve XIX. yüzyıllarda artık disiplin ve düzenin kalmadığı bir isyan yuvası haline gelen Yeniçeri Ocağı'nı ortadan kaldırmak için uzunca bir süre beklemişti. Ocağı içeriden de elde etmek amacıyla iş başına daima kendi fikrindeki adamları getirmiş ve 1826'da Ağa Hüseyin Paşa'nın da desteğiyle, yüzyıllardır devletin merkezî kuvvetlerinin en önemlisi olan Yeniçeri Ocağı'nı lağvetmiştir; yerine ise Hz. Peygamber'in ismine izâfetle Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye adı verilen teşkilâtı kurmuştur. Osmanlı tarihlerinde yeniçerilerin ortadan kaldırılması olayına Vak'a-i Hayriyye denir. Bu sırada yeniçerilikle ilgili her türlü isim, unvan ve işaretler kaldırılırken Ağakapısı'nın adı da Serasker Kapısı olarak değiştirilmiş ve bu sıfatla başa getirilen ilk kişi Ağa Hüseyin Paşa olmuştur. Süleymaniye'deki Ağakapısı kısa bir süre Seraskerlik dairesi olarak kullanılmış, daha sonra bugün İstanbul Üniversitesi'nin bulunduğu yerdeki Eski Saray bu işe tahsis edilmiştir. Bugünkü İstanbul Üniversitesi merkez binası Sultan Abdülaziz tarafından Bâb-ı Seraskerî olarak inşa ettirilmiştir.

Kuruluşundan hemen sonra Asâkir-i Mansûre'ye kaydolmak için gerek İstanbul içinden gerekse taşradan pek çok istekli çıkmıştır. Hazırlanan nizamnâmeye göre, "kim idüğü belirsiz aylak kimseler" ve "mühtedîler" bu teşkilâta alınmayacak, ancak şartları elverişli, öncelikle yaşları on beş ile otuz arasında olanların kaydı yapılacaktı. Ancak, kırk yaşına kadar olanlardan gücü kuvveti yerinde ve dinç kimseler de alınabilecekti. Yaşları on beşin altında olup Asâkir-i Mansûre'ye yazılmak isteyen çocuklar için Şehzadebaşı'ndaki eski Acemi Ocağı Kışlası tâlimhane olarak tahsis edilmişti. Kısa sürede büyüyüp gelişen "Mansûre askerleri" için Üsküdar ve

Levent'teki kışlalara yenileri ilâve edilmiştir. Yeni kurulan ordunun ilk mevcudu 12.000 kişiydi. Bu da 1500'er kişilik sekiz "tertib"e ayrılmıştı. Tertibin en yüksek rütbeli subayı binbaşıydı. Bu sekiz binbaşının üstünde bir başbinbaşı bulunuyordu. Ancak bir tertibin toplam mevcudu, iki sağ ve sol kolağası, topçubaşı, arabacıbaşı, cebehanecibaşı, mehterbaşı, imamlar, hekim ve cerrahla birlikte 1527 kişiyi buluyordu. Her tertip sağ ve sol diye iki kola ayrılmış, bunların her biri bir kolağasının emrine verilmişti. Her kol da "saf" adı altında altışar kısma bölünmüştü. Her safın başında bir yüzbaşı vardı. Bu yüzbaşıların emrinde iki mülâzım, bir sancaktar, bir çavuş ve on onbaşı bulunmaktaydı.

1827 Temmuzunda tertip yerini "tabur"a, saf ise "bölük"e terketmiş, bu terimler varlıklarını günümüze kadar korumuştur. Sekiz taburdan ikisi nöbetleşe olarak Seraskerlik binasını bekleyecek ve İstanbul'un güvenliğini sağlayacaktı. Kanunnâmesinde belirtildiği gibi, Yeniçeri Ocağı'nın yerine kurulan Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye onun yalnız savaş sırasındaki hizmetlerini değil, şehrin iç güvenliğinin temini ve geçici olarak yangın söndürme vb. gibi barış zamanındaki görevlerini de üstlenmişti. Öteki altı tabur ise, başta Davutpaşa'da yaptırılan Asâkir-i Mansûre Kışlası olmak üzere, yeniden tamir ettirilen Selimiye ve Rami kışlalarında tâlimle meşgul olacaktı.

Yeni ordunun Seraskerlik'ten sonra gelen en yetkili makamı Asâkir-i Mansûre Nezâreti idi. Teşkilâtın maaş vb. teknik işlerinden nâzır sorumluydu. Yeni nizamî orduda alınan eğitim tedbirleri kısaca şunlardı: Her saf için bir mektep kurulacak, buralarda her gün Kur'ân-ı Kerîm ve ilmihal dersleri verilecekti. Neferler beş vakit namazı cemaatle kılacaklardı. Bunun için de her safa (bölük) birer imam tayin edilecekti.

Yeni ordunun bölük, tabur, alay gibi askerî birlik adları III. Selim zamanında kurulup kısa süre içinde lağvedilmek zorunda kalınan Nizâm-ı Cedîd'inki ile aynıydı. Mansûre askerlerini eğitmek için dışarıdan uzmanlar getirtilmişti. Mansûre ordusunda terfiler çalışkanlığa göre olacak, yani bir nefer kabiliyet ve gayreti sayesinde başbinbaşılığa kadar yükselebilecekti.

En yüksek rütbeli subaydan ere kadar her neferin maaş ve tayinatı vardı. Maaşlar aydan aya ödenecekti. Yeni ordunun giderlerinin karşılanması için

ayrı bir hazine kurulmuştu. Mansûre hazinesi* adı verilen bu müesseseye yeni gelir kaynakları bulunmuş, böylece devlet hazinesine yük olmaktan kaçınılmıştır. 1827 yılında Hüsrev Paşa'nın serasker olmasından sonra Asâkir-i Mansûre'de bazı değişiklikler yapılmıştır. Meselâ ilk kuruluşunda üniforma olarak başlarına şubara denilen dilimli bir serpuş giydirilen neferlere 1828 yılından itibaren fes giydirilmeye başlanmış ve kılık kıyafetlerinde birlik sağlanmıştır. Her üç taburdan bir alay teşkil edilmiş, başbinbaşılık kaldırılarak her alayın başına bir miralay tayin edilmiştir. Ayrıca her alaya bir alay emini ile bir kaymakam verilmiştir. 1828-1829 yıllarında Ruslar'la yapılan savaştan sonra alaylar çoğalmış, iki alaydan bir livâ teşkil edilerek bir mirlivâ kumandasına verilmiştir. 1831'de İstanbul'daki alaylara "hassa", Üsküdar'dakilere "mansûre" denilmiş, böylece yeni ordu iki kısma ayrılarak her birinin başına bir ferik tayin edilmiştir. Hassa birlikleri yalnız İstanbul'da bulunurken Rumeli'nin ve Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde yeni yeni Mansûre birlikleri kurulmuştur.

Taşradaki Mansûre birliklerinin subayları İstanbul'dan gönderilmiş, neferleri ise o bölgelerden seçilerek kaydedilmiştir.

Asâkir-i Mansûre'de emeklilik on iki yıl hizmetten sonra mümkün olacaktı. Bu şekilde emekliliğe hak kazanan kimselere aldıkları maaş kadar aylık bağlanacaktı. Yaşlılık veya sakatlık gibi sebepler yüzünden daha önce emekliye sevkedilenler ise duruma göre aylıklarının üçte birini veya üçte ikisini alacaklardı.

1832 yılında müşirlik rütbesi ihdas edilmiş ve askerî rütbe silsilesi aşağıdan yukarıya doğru şu şekli almıştır: Nefer, onbaşı, bölük emini, çavuş, başçavuş, mülâzım, yüzbaşı, sol kolağası, sağ kolağası, binbaşı, kaymakam, miralay, mirlivâ, ferik, müşir. Ordunun subay ihtiyacını karşılamak için 1834 yılında Harbiye Mektebi açılmış, ayrıca Avrupa'ya talebe gönderilmiştir.

Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye yeni ve biraz aceleye getirilmiş bir kuruluş olduğundan 1829'da Rus ordusuna, 1831-1833'de Mısır askerlerine karşı yapılan savaşlarda kendisinden umulanı tam olarak verememişse de yeniçerilerin son zamanlarına göre üstünlüğünü, düzenli Rus ve Mısır kuvvetlerine karşı iki yıl gibi uzunca bir süre karşı koymakla ispatlamıştır.

Yeni ordunun desteklenmesi ve ülkenin daha iyi savunulabilmesi için 1834 yılında Redîf-i Asâkir-i Mansûre adıyla bir yedek ordu kurulmuş ve aynı yıl çıkarılan bir kanunnâme ile taşrada redif birlikleri kurulmaya başlamıştır. Bu birliklerin oluşturulmasından sonra "Asâkir-i Mansûre" ifadesinin yerini "Asâkir-i Nizâmiyye" almış ve uzun yıllar bu ikinci şekil kullanılmıştır. Nizamiye kelimesi bugün de varlığını korumakta, kışla girişleri bu terimle adlandırılmaktadır.

Tanzimat'tan sonra seraskerlik makamının önemi daha çok artmıştır. Seraskerlik sadâretten sonra ikinci sırayı almış, hatta Sultan Abdülaziz devrinde birkaç defa sadâretle birleştirilmiştir. 1843'te muvazzaflık süresi beş, rediflik yani ihtiyatlık süresi ise yedi yıla indirilmiştir. Aynı tarihte, mevcut birlikler Hassa, Dersaadet, Rumeli, Anadolu ve Arabistan orduları diye beş orduya ayrılmıştır. 1847 yılında askere almada kura usulü kabul edilmiştir. 1879'da Seraskerliğin yerine Harbiye Nezâreti kurulmuşsa da 1884'te tekrar Seraskerliğe dönülmüştür. 1908 yılında ise Harbiye Nâzırlığı kesin olarak Seraskerliğin yerini almıştır.

Piyade sınıfı bu şekilde düzenlenirken nizamları bozulmuş ve sayıları iyice azalmış olan kapıkulu süvarileri de lağvedilerek hazırlanan bir kanunnâmeye göre yeni süvari alayları kurulmuştur. Önce İstanbul'da oluşturulan birlikler için, bugün Kuleli Lisesi olarak kullanılan binanın yerinde bir süvari kışlası inşa ettirilmiş, daha sonra İstanbul dışında da süvari alayları teşkil edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 51356, 17435, 57990; BA, Kanunnâme-i Askerî Defterleri, I, 1-12; BA, MAD, nr. 8368, s. 8-15; Esad Efendi, Üss-i Zafer, İstanbul 1293, s. 190-194; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü'l-vukuât, İstanbul 1327, IV, 106-112; Ahmed Cevad, Târîh-i Askerî-i Osmânî, İÜ Ktp., TY, nr. 4178, s. 6; Lutfi, Târih, I, 192; Pakalın, I, 92; Mahmud Şevket Paşa, Osmanlı Askerî Teşkilâtı ve Kıyafeti (haz. N. Türsan # S. Türsan), Ankara 1983, s. 93;

Midhat Sertoğlu, Resimli Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi, İstanbul 1958, s. 196; Karal, Osmanlı Tarihi, V, 151; S. Shaw # E. Shaw, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye (trc. Mehmed Harmancı), İstanbul 1983, II, 51; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Asâkir-i Mansûre'ye Fes Giydirilmesi Hakkında Sadrı-âzamın Takriri ve II. Mahmud'un Hatt-ı Humâyunu", TTK Belleten, XVIII/70 (1954), s. 224 vd.; Mübahat S. Kütükoğlu, "Sultan II. Mahmud Devri Yedek Ordusu: Redîf-i Asâkir-i Mansûre", TED, sy. 12 (1982), s. 127-158; Abdülkadir Özcan, "Hassa Ordusunun Temeli: Mu'allem Bostaniyân-ı Hassa Ocağı, Kuruluşu ve Teşkilâtı", TD, sy. 34 (1984), s. 347-396; TA, III, 434-435; J. H. Mordtmann, "Ağa Hüseyin Paşa", İA, I, 147-148.

Abdülkadir Özcan

ASÂLET

أصالت

İfadenin bayağı söz ve tasavvurlardan arınmış olması meziyetini belirten edebiyat terimi.

“Kök” demek olan asl kelimesinden gelen ve “esaslı, köklü; soylu, nesep sahibi” mânasındaki bu isim, XIX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren yenileşme devrinde yazılmış edebiyat bilgileri kitaplarında Fransız retoriğinin tesiriyle üslûba ait bir terim olarak ortaya çıkmıştır. İlk defa Abdurrahman Fehmi’nin Tedrîsât-ı Edebiyye’sinde, Fransızca -noblesse-in karşılığı ve üslûbun umumi vasıflarından biri olmak üzere yer alan bu kelime sonraları “edeb-i kelâm” ve “mümtâziyet” gibi terimlerle karıştırılmış, birbirinin aynı şeyler sanılmıştır. Önceki edebiyat nazariyatı kitaplarında edeb-i kelâm ve “mümtâziyet” mânasında asâlet diye bir terim bulunmamaktadır. Çok defa üslûp ve beyan kelimeleriyle asâlet-i üslûb, asâlet-i beyân gibi bir terkip şeklinde geçen bu terim, Abdurrahman Fehmi’nin tarifine göre, “tâbir ve ifadenin ibtizalden masûniyetiyle fikir ve hayalin dürüştî ve hasâsetten berâetidir”. Asâlet, fikir ve hayal ile onun yazılı şekli olan kelime ve ifadede olmak üzere iki şekilde değerlendirilmiştir. Sadece sözlerin âdi ve bayağı olmaması kâfi gelmemekte, ayrıca hayal ve fikrin de âdi, bayağı ve müptezel mahiyetten uzak bulunması gerekmektedir. Sözün veya ifadenin müptezel olması fikrin hasâsetine (bayağılaşma) sebep teşkil edeceği, fikrin hasâsetinin ise bütünüyle edebî eserin değer ve güzelliğini gidereceği düşüncesiyle asâlet edebî eserde aranan önemli bir meziyet olmuştur. Asâletin sağlanması için kalbin âdi his ve fikirlerden arındırılıp yüce duygularla beslenmesinin, kelimelerin çok iyi ve dikkatli seçilmesinin, cümlelerin ve ifadenin kuruluş ve birbirini takip edişinin ustaca bir güzellikle hazırlanmasının gereği üzerinde durulmuştur. Öte yandan, bir yerde asâletten uzak görünen bir söz veya fikrin başka bir yerde uygun bir surette kullanılması halinde asâlete aykırı düşmeyeceği de belirtilir.

Edeb-i kelâm ile mümtâziyete gelince, bunların ifade ettiği mânalar

asâletten ayrıdır. Edeb-i kelâm, Batı'daki périphrase veyahut circonlocution teriminin karşılığıdır. Mümtâziyette ise daha çok orijinaliteye yaklaşan bir taraf söz konusudur. Aynı devirde Mehmed Abdurrahman ise "noblesse"i asâlet yerine necâbet ile karşılamayı tercih etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Em. Lefranc, Traité Théorique et Pratique et Littérature, Style et Composition, Paris 1839, s. 59-61; A. Pellissier, Principes de Rhétorique Française, Paris 1894, s. 251-253; A. Fehmi, Tedrîsât-ı Edebiyye, İstanbul 1302, s. 56-58; Mehmed Rifat, Mecâmiu'l-edeb, Usûl-i Fesâhât, İstanbul 1308, I, 56-58; Mehmed Abdurrahman, Belâgat-ı Osmâniyye (tertîb-i cedîd), İstanbul 1309, "İlâve-i Mühimme", s. 80; Menemenlizâde Tâhir, Osmanlı Edebiyatı, İstanbul 1310, s. 77-81; Süleyman Fehmi, Edebiyyât, İstanbul 1325, s. 141-143; Muhyiddin, Yeni Edebiyyât, İstanbul 1330, s. 108-116; Köprülüzâde Mehmed Fuad # Şehabeddin Süleyman, Ma'lûmât-ı Edebiyye, İstanbul 1330, I, 199-214; Mustafa Nihat Özön, Edebiyat ve Tenkit Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 22; Tâhirü'l-Mevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1973, s. 26, 46, 106; Kâzım Yetiş, Ta'lîm-i Edebiyyât'ın Rhétorique ve Edebiyat Nazariyâtı Sahasında Getirdiği Yenilikler (doktora tezi, 1981), Türkiyat Enstitüsü, Tez, nr. 2259; I-II, 369, 673, 684.

Kâzım Yetiş

ASAM

(bk. ESAM)

ASAM

آسام

Hindistan Cumhuriyeti'ni oluşturan eyaletlerden biri.

Batıdan Bengladeş Devleti ile Batı Bengal eyaleti, kuzeyden Butan Devleti ile Arunaçal-Pradeş Birliği, doğudan Nagaland ve Manipûr, güneyden de Megalaya, Tripura eyaletleri ve Mizoram Birliği ile çevrilmiştir. Kuzeyde Himalaya dağları, güneyde Şillong yaylası arasında 78.500 km²'lik bir alanı kaplayan Asam, Brahmaputra ve kollarının suladığı geniş bir vadi üzerinde bulunmaktadır; merkezi Gevhati'dir. Himalayalar'ın eteklerinde yer alan dar bir boğazla kuzeybatıdan Hindistan yarımadasına bağlanır. 1981'de nüfusu 18.896.843 olan Asam'da 5 milyon civarında müslüman yaşamaktadır; konuşulan dil Asamca ve Bengalce'dir. Ekonominin esasını tarım teşkil eder; en önemli ürünleri pirinç, çay ve jüttür. Bölgenin yukarı kesiminde kömür ve petrol bulunmakla beraber bu maddelere dayalı sanayi gelişmemiştir.

Eski çağlarda önemli bir yerleşim bölgesi olan Asam vadisi, müslümanların bölgeyi fethinden önce iki önemli Hint krallığının hâkimiyetinde idi. Biri batı bölgesindeki Kâmtâ Krallığı (Farsça kaynaklarda Kâmrûp), diğeri ise kuzeydoğudaki Ahum Krallığı idi. Ayrıca yörede, kendi bölgelerinde bağımsız yaşayan ve "buyan" denilen reisler vardı. XIII ve XIV. yüzyıllarda Bîrûnî, Cûzcânî ve İbn Battûta tarafından kaleme alınan İslâm kaynaklarında bölgenin ismi Kâmrûn, Kâmrû ve Kâmrûd şekillerinde geçmektedir. XIII. yüzyılın başlarında bölgeyi Bengal'deki müslüman sultanlar ellerine geçirdiler. Delhi Sultanı Kutbüddin Aybek'in kumandanlarından Bahtiyar Halacî idaresindeki ilk müslüman akınlarıyla eski krallıkların hâkimiyetleri sarsıldı. 1228'de Kuzey Tayland bölgesinden gelen ve bir Budist Tay kabilesi olan Ahumlar Asam'a girerek Ahum Krallığı'nı kurdular. Müslümanların bölgedeki ilerlemeleri üç safhada oldu. Birincisi Bahtiyar Halacî ile başlayıp (1206) İskender Şah zamanına kadar (1357) sürdü. Delhi Sultanlığı'nın Bengal valileri Gıyâseddin İvaz (1227) ve İhtiyârüddin Yüzbek Tuğrul Han (1257) tarafından bölgeye seferler

düzenlendi ise de kalıcı bir sonuç alınamadı. Rükneddin Keykâvus (1291-1302) ve Şemseddin Fîrûz Şah (1302-1318) zamanlarında Asam'ın bir bölümü zaptedildi. Şemseddin İlyas Şah döneminde (1340-1357) Kâmrûp ele geçirildi. Oğlu İskender Şah (1357-1393) ise burada para bastırdı. İkinci dönem, Bengal Sultanı Barbek Şah'ın (1459-1474) Kâmtâ kralını yenmesi ve Alâeddin Hüseyin Şah'ın (1494-1519) Kâmrûp'u fethiyle başladı. Bengal Sultanı Nusret Şah devrinde (1519-1532) Ahumlar'a karşı bazı saldırılar yapıldıysa da başarı sağlanamadı. Nusret Şah'ın ölümünden sonra Ahum Hükümdarı Shungmung (1497-1539) kuzeybatı bölgesinde hâkimiyetini kurdu. Bu dönemde Asam doğuya doğru genişleyerek Naga Krallığı'nı sınırları içine aldı. Asam'da İslâmiyet'in yayılmasının üçüncü dönemi Bengal'deki Bâbür Valisi İslâm Han'ın Kâmrûp'u geri almasıyla başladı (1612). Şah Cihan zamanında (1628-1658) Ahumlar, Bengal eyaletinin bir parçası sayılan Kâmrûp'ta ayaklanarak burayı ele geçirdilerse de bölge 1639'da Bengal hâkimi Alâeddin İslâm Han tarafından geri alındı. Ancak 1658'de Şah Cihan'ın oğulları arasında çıkan taht kavgaları yüzünden meydana gelen karışıklıklardan faydalanan Ahumlar Asam'ı hâkimiyetleri altına aldılar. Evrengzîb'in saltanatının ilk yıllarında kumandanlarından Mîr Cumlâ 1662'de bölgeyi yeniden ele geçirdi. 1682'de Bâbürlüler'in zayıflamasından faydalanarak Asam'a yerleşen Ahumlar, Brahmaputra vadisinde hâkimiyetlerini sürdürdüler. Asam 1792'de Burma'nın işgaline uğradı. Asam Kralı Gaurianath, İngiltere'nin bölgedeki etkili kuruluşu olan Doğu Hindistan Şirketi'nden (East India Company) yardım istedi. İngiltere'nin desteğiyle püskürtülen Burmalılar 1816'da yeniden geldiler. 1824-1826 savaşlarından sonra Burma, Yandaboo Antlaşması (26 Ocak 1826) ile Asam'ı Doğu Hindistan Şirketi'ne bıraktı. 1838'de Bengal'e bağlanan Asam müstakil bir eyalet oldu; 1905'te Doğu Bengal'e bağlandı; 1919'da bağımsızlığını elde etti. II. Dünya Savaşı'nda İngilizler'in Çin ve Burma'ya yardım malzemesi göndermesinde önemli rol oynadı. Savaş sırasında İngilizler'le Japonlar arasında büyük bir çarpışmaya sahne oldu. Japonlar 1944'te bu stratejik bölgeyi ele geçirmek istedilerse de başarı kazanamadılar. Asam 26 Ocak 1950'de Hindistan Cumhuriyeti'nin bir eyaleti haline geldi. Bengladeş'ten bölgeye göç eden müslümanlara tepki gösteren yerliler Asam eyaletinden ayrılıp Nagaland (1963) ve Megalaya (1970) adlarıyla müstakil iki eyalet teşkil ederek Mizoram adını verdikleri bir bölge oluşturdular (1972).

Bugün Asam'ın en önemli problemi, yerli Asamlılar'la göçmenler arasında giderek büyüyen dengesizliktir. Bu göçmenler, 1947'de Hindistan yarımadasının taksimi sırasında göçe zorlanan Bengalli Hindûlar ile 1971 Bengladeş savaşından sonra bölgeye gelen Bihârlı müslümanlardır. 1983 seçimlerinde müslüman göçmenleri sınır dışı etmek maksadıyla ayaklanan yerli Asamlılar sabotaj hareketlerine girişerek katliama sebep oldular. Buna rağmen Asam müslümanları, kendi liderleri etrafında toplanarak ülkenin siyasî varlığında söz sahibi olduklarını ortaya koymuşlardır. Asam vadisinde yaşayan müslümanlara yaygın olarak Garia denilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Battûta, Seyahatnâme, II, 276, 280; J. B. Tavernier, Travels in India, London 1889 → Lahore 1976, II, 277-285; E. A. Gait, A History of Assam, Calcutta 1906; Jadunath Sarkar, A Short History of Aurangzib, New Delhi 1979, s. 102-111; A. Schimmel, Islam in the Indian Subcontinent, Leiden 1980, s. 50; Percy Brown, Indian Architecture (İslamic Period), Bombay 1981, s. 41; S. Wolpert, A New History of India, New York 1982, s. 216-247, 411; B. M. Das # Irshad Ali, "Assamese", Muslim Peoples (nşr. Richard V. Weckes), Westport 1984, s. 58-63; S. Israel # B. Grewal, India, Germany 1985, s. 184-193; CHIn., XI, 369-371, 376-380; B. J. Dev # D. K. Lahiri, Assam Muslims, Politics and Cohession, Delhi 1985; S. A. A. Rizvi, The Wonder that was India, London 1987, II, 5859; N. N. Acharyya, A Brief History of Assam, New Delhi 1987; J. Horovitz, "Assam", İA, I, 679-680; A. H. Dani, "Assam", EI² (İng.), I, 719-720; J. P. Mills # F. R. Allchin, "Assam", EBr., II, 619-621; Fethullah Müctebâî, "Âsâm", DMBİ, I, 332-337.

İdris Bostan

el-ÂSÂR

الآثار

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) Hanefî fıkhında delil olarak kullanılan ahkâm hadislerini topladığı eseri.

Fıkıhta olduğu gibi hadiste de imam kabul edilen Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî bu eserinde hocası Ebû Hanîfe'den rivayet ettiği merfû, mevkuf ve mürsel hadisleri fıkıh bablarına göre tasnif etmiştir. Ebû Hanîfe dışında yirmi kadar hocadan aldığı bazı rivayetlere de kitabında yer vermiştir. Daha önceleri fıkıh kitapları içinde bulunan bu hadisleri müstakil bir eserde toplaması İmam Muhammed'in tenkide uğramasına sebep olmuştur. Şeybânî rivayetleri kaydettikten sonra çok defa, "Muhammed dedi ki biz bu görüşü benimsemekteyiz; zaten bu, Ebû Hanîfe'nin görüşüdür" diyerek veya-varsa- itirazlarını ve benimsediği görüşü delilleriyle zikrederek kendi fıkhî kanaatlerini ortaya koymaktadır. el-Âsâr bu muhtevasıyla klasik hadis kitaplarından ayrılmakta, tartışmalı bir fıkıh kitabı görünümü kazanmaktadır.

Yazma nüshalarının hemen bütün dünya kütüphanelerinde bulunması el-Âsâr'ın bilhassa Hanefî muhitlerde gördüğü ilginin bir delilidir. İstanbul'da Beyazıt Devlet (nr. 1853; Veliyyüddin Efendi, nr. 466), Millet (Feyzullah Efendi, nr. 644), Süleymaniye (Yenicami, nr. 568; Lâleli, nr. 798), Selim Ağa (nr. 275), Köprülü (nr. 233) ve daha birçok kütüphanede muhtelif yazma nüshaları mevcuttur. Ebü'l-Hasenât Abdülhay el-Leknevî'nin kısa bir takdimi ile 152 sayfa olarak Leknev'de (1883, 1312/1894) taşbaskı usulüyle tabedilmiştir. Daha sonra Lahor'da (1309 ve 1328 yıllarında, 336 sayfa olarak) basılmıştır. Fihristleri dışında 640 sayfa tutan I. cildinin yeni bir baskısı Ebü'l-Vefâ el-Efganî tarafından Pakistan'da gerçekleştirilmiştir (1385/1965).

el-Âsâr'a bilhassa Hindistan âlimleri tarafından ta'lik ve şerhler yazılmıştır. Bunlar arasında, Abdülbârî b. Abdülvehhâb el-Ensârî'nin et-Taʿlîku'l-muhtâr ʿalâ Kitâbi'l-Âsâr'ı, Abdülazîz b. Abdürreşîd'in Feyzü's-settâr fî

şerhi Kitâbi'l-Âsâr'ı ve Mehdî Hasan el-Şahcihanpûrî'nin Kalâʿidü'l-ezhâr şerhu Kitâbi'l-Âsâr'ı anılmaya değer çalışmalardır. Ayrıca İbn Hacer el-Askalânî'nin el-Îsâr bi maʿrifeti ruvâti'l-Âsâr'ını zikretmek gerekir. Keşfü'z-zunûn'da (II, 1384) Tahâvî'nin el-Âsâr'a şerh yazmış olduğuna dair bir kayıt varsa da bu şerhi tesbit etmek mümkün olmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe, s. 42; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-hâvâtır, VII, 216; a.mlf., es-Sekafetü'l-İslâmiyye fi'l-Hind (nşr. Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî), Dımaşk 1403/1983, s. 157, 393, 396; Tehânevî, Kavâʿid fî ulûmi'l-hadîs, Beyrut 1972, s. 210, 343; M. Zâhid el-Kevserî, Bulûgu'l-emânî, Humus 1969, s. 85; Brockelmann, GAL, I, 171; Suppl., I, 291; II, 76; Sezgin, GAS, I, 430; Serkîs, Muʿcem, II, 1163; Müneccid, Muʿcem, II, 86.

İsmail L. Çakan

ÂSÂR-ı BÂKIYE

آثار باقية

Türk matematikçi ve ilim tarihçisi Sâlih Zeki'nin (ö. 1921) İslâm matematikçilerine ve onların eserlerine dair kitabı.

Önsözde yazar, kitabına bu ismi meşhur İslâm âlimi Ebü'r-Reyhân el-Bîrûnî'nin el-Âsârü'l-bâkıye ʿani'l-kurûni'l-hâliye adlı eserinden ilham alarak verdiğini söyler ve onu nasıl hazırladığını ayrıntılı biçimde anlatır. Burada açıkladığına göre, 1886'da Paris'te mühendislik tahsilini bitirip İstanbul Telgraf İdaresi'nde çalışırken, Fransız bankası Crédit Lyonnais'in İstanbul şubesi müdürü olan Le Moine adlı astronomi, matematik ve eski kitap meraklısı bir zatla tanışır ve o kendisine, "Zeki Bey, İstanbul kütüphanelerindeki astronomi ve matematikle ilgili kitapları inceleyip Şarklılar'ın bu ilimlerdeki hizmetlerini dünyaya tanıtsanız ne iyi olur" der. Bu tavsiyeyi benimseyen Sâlih Zeki, kütüphanelerdeki hey'et ve riyâziye konulu Arapça, Farsça ve Türkçe kitapları incelemeye başlar ve kısa süre sonra, bu konunun doğru değerlendirilebilmesi için müslümanların eski Yunan ve Hint eserlerinden neler aldıklarının bilinmesi gerektiği kanaatine varır. Bunun üzerine iki yıl kadar eski Yunan matematikçilerinin ve astronomlarının eserlerini belli başlı matematik tarihi kitaplarından inceler. Ayrıca bu konuda, devrin meşhur matematikçisi Paul Tannery başta olmak üzere çeşitli ilim adamlarıyla yazışmalar yapar ve sonuçta kendi tabiriyle, artık tamamen unutulmuş olan "Batlamyus astronomisi"ni öğrenir. Bu arada Hint matematiği ile ilgili Sanskritçe kitapların tercümeleri üzerinde de çalışır. Bu ön hazırlıklardan sonra üç yıl boyunca kütüphanelerde araştırma yapıp notlar alır ve bu araştırmalarının bir kısmını Dârülfünun'da konferanslar halinde takdim eder. Bir ara Maarif nâzırlığı yapan Said Bey, Sâlih Zeki'den bu çalışmalarını bir kitap halinde neşretmesini ister. Bir süre sonra, dört cilt olarak düşündüğü kitabın I. cildinin birinci ve ikinci kısımları 1329'da (1913) Matbaa-i Âmire'de basılır (207+304 sayfa). Ciltlerin önsözleriyle arka kapaklarında diğerlerinin de basılmak üzere olduğu ve kitabın kolaylık olsun diye dört cilde ayrıldığı yazılı ise de bu ciltler basılmamıştır. Basılmayan kısımların müsveddeleri İstanbul

Üniversitesi Kütüphanesi'nde (TY, nr. 903, 904, 905) bulunmaktadır.

Âsâr-ı Bâkıye'nin basılan ciltlerinin her ikisi de bir medhal, iki bab, bir hâtime ve bir zeyilden meydana gelmiş olup kitapta sırasıyla şu konular işlenmiştir:

1. cilt: Doğu'da trigonometrinin (müsellesât) ve sinüsün (ceyb) ortaya çıkışı, yayların toplama, çıkarma, çarpma ve bölmesi, tanjant (mümas), üçgen çözümü, trigonometri cetvellerinin hesabı ve Kadızâde-i Rûmî'nin cetvellerde yaptığı değişiklik; hâtime: trigonometri ilminin Batı'da yayılışı; zeyil: bu ciltte adları geçen matematikçilerin hayatları ve eserleri.

2. cilt: Yunan kaynakları, ebced hesabına temel teşkil eden alfabetik rakamlar (erkam-ı cümeliyye), İslâm dünyasının matematik ilminde kullandığı iki rakam türü olan Hint rakamları ile "erkam-ı gubâriyye" (toz rakamlar) adı verilen ince rakamlar, bütün sayılarla dört işlem (a'mâl-i sihah), problem çözme, bir problemin irdelenmesi, karşıtının ve simetriğinin düşünülmesi (tarîk-i tahlîl ve teâküs); hâtime: zihinden yapılan hesaplar (hisâbü'l-hevâî); zeyil: bu ciltte adları geçen âlimlerin hayatları ve eserleri.

Her iki ciltte haklarında bilgi verilen matematikçi ve astronomlar da şunlardır: Habeş el-Hâsib, Sâbit b. Kurrâ, Ebü'l-Abbas el-Fazl et-Tirmizî, Muhammed el-Bettânî, Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî, Ebû Mahmûd Han el-Hucendî, Ebû Ca'fer el-Hâzin, Kiyâküşyar el-Cîlî, Emîr Ebû Nasr b. Arrak, Ebü'r-Reyhân el-Bîrûnî, Gıyâseddin Cemşît, Kadızâde er-Rûmî, Uluğ Bey, Ali Kuşcu, Mîrim Çelebi, Takıyyüddin Râsıd, İbnü't-Türk el-Cîlî, Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî, Ebû Kâmil Şücâ, Ya'kub el-Kindî, Ebû Berze el-Cîlî, Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, Sinan b. Feth, Ali el-Mevsılî, Ebû Kasım el-Antâkî, Ebû Nasr el-Kelvâzî, Ebü'l-Hasan en-Nesevî, Hasîb-i Kerhî, İbnü's-Semh, İbn Azrâ, İbnü'l-Bennâ, İmâdüddin Bağdâdî, Şerefeddin et-Tîbî, Yahyâ el-Kâşî, İbnü'l-Haim, Hacı Atmaca, İbn Hamza, Bahâeddin Âmilî, Abdürrahim Mar'aşî, İsmâil Gelenbevî.

Âsâr-ı Bâkıye, İstanbul kütüphanelerindeki İslâm riyâziye ve hey'et âlimlerinin kitaplarını, haklarında yazılmış eserleri ve bu konuda yapılan çalışmaları sistematik biçimde inceleyen ilk derli toplu ve ciddi eserdir. Bu

kitap, İslâm ilminin kendinden öncekilerden neler aldığı ve Batı'ya neler aktardığı hususunda yapılan önemli bir değerlendirme denemesidir ve verdiği bazı bilgiler bugün eskimiş olmakla birlikte önemli bir müracaat kitabı olma vasfını da hâlâ korumaktadır.

Sâlih Zeki, meşhur matematikçilerin hayatlarını ve eserlerini anlatan Kamûs-ı Riyâziyyât adlı dört ciltlik başka bir kitap daha yazmıştır. Fakat bu kitabın durumu da Âsâr-ı Bâkıye'ninki gibidir ve yalnız ilk iki cildi yayımlanan (I, İstanbul 1315; II, İstanbul 1340) eserin diğer ciltlerine ait müsveddeler müellifin el yazısıyla on cilt halinde 4000 sayfa tutmakta ve İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (TY, nr. 910-919) kayıtlı bulunmaktadır.

Her iki eserin yayımlanması halinde, Türk-İslâm bilim tarihinde büyük bir boşluğun dolacağına şüphe yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

Sâlih Zeki, Âsâr-ı Bâkıye, I-II/1, İstanbul 1329; a.mlf., Kamûs-ı Riyâziyât, I-II, İstanbul 1315, 1342; Musavver Dâiretü'l-maârif, I, 991-993; Özege, Katalog, I, 72; II, 805.

Cengiz Aydın

ÂSÂRİYE CAMİİ

İstanbul Beşiktaş'ta bulunan geç Osmanlı dönemine ait bir cami.

Âsâriye caddesi üzerindeki kendi adıyla anılan çıkmaz sokakta yer almaktadır. Yapı mimari ve süsleme özellikleriyle II. Mahmud dönemine (1808-1839) tarihlenmekte ve doğusundaki bahçede bulunan üç satırlık mermer kitâbe parçası üzerindeki II. Mahmud'un tuğrası da bu kitâbenin camiye ait olduğunu göstermektedir. Hadîkatü'l-cevâmi', her ne kadar caminin, yıkılan Kılıç Ali Paşa İskelesi Camii'nin yeri değiştirilerek XVIII. yüzyılda Sadrazam Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa tarafından yaptırıldığını kaydetmekte ise de bina, daire planlı kâgir ibadet mekânı, kare kesitli yüksek bir kaidenin üzerine inşa edilen kesme taş minaresi, ahşap son cemaat yeri ve hünkâr dairesi ile II. Mahmud dönemi eseri olduğunu açıkça göstermektedir. Tahsin Öz de caminin bugünkü durumunu II. Mahmud zamanında 1255 (1839) yılında aldığını belirtmektedir.

Yapının önünde yer alan ahşap son cemaat yerinin solunda, kare kesitli yüksek kaideli kesme taş minare yükselir. Barok taş külâhlı minarenin şerefe korkuluğu sekiz köşeli iri yıldızlarla süslüdür ve külâh eteğini güllerle bezeli bir yaprak çelengi (girland) dolanır. Girişin üstü mahfile ve hünkâr mahfiline geçişi sağlar; ayrıca altta ve üstte küçük odalar yer alır. Caminin kâgir ibadet mekânı daire planlı, altlı üstlü geniş pencerelerle ışık alan aydınlık, ferah bir hacim olarak inşa edilmiştir. Yan yana sıralanan sekiz çift duvar pâyesi ile değişik bir mimari ifade taşıyan mekânın duvarlarındaki bu bölünme kubbede de devam etmektedir. Kubbe yüzeyi ortadaki dairenin çevresinden sekiz bölüme ayrılmış ve orta daire ile bölümler, ahşaptan yapılan ve yüzeye tesbit edilen yapraklı çelenk ve kurdelelerle Türk ampir üslûbuna göre süslenmiştir. Yanlardan duvar pâyeleri ve üstten de plan kuruluşuna bağlı olarak hafifçe içbükey yüksek bir atkı ile şekillendirilen mihrap, duvar içine yerleşen yuvarlak girintili ve kemerli kuruluşu, kordonlu perde ve zincire asılı kandil dekoru ile yapı ekseni üzerinde yer almıştır. Mihrap çıkması, daire planı dışardan dikdörtgen kesitli bir dayanak olarak destekler. Minber ahşap süslemeleri ve külâh alemi ile tipik bir II. Mahmud dönemi eseridir. Duvar pâyelerinin

arasına daire şeklinde, ahşap kesme-kabartma yazılı Allah, Muhammed, Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali, Hasan, Hüseyin levhaları asılmıştır.

Batıda Âsâriye caddesine açılan hünkâr dairesi, sütunlu girişi ve üzerinde yer alan çıkması ile yapıyı değerlendirmektedir. Cephe yanlarda, alt ve üstte ikişer, çıkmada üç pencere ile belirli bir mimari ifade taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', s. 104; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, İstanbul 1965, II, 41; R. E. Koçu # M. Esen, "Asâriye Camii", İst.A, II, 1095-1097.

Tanju Cantay

el-ÂSÂRÜ’l-BÂKIYE

الآثار الباقية

Bîrûnî’nin (ö. 440/1048) kronoloji, tarih, etnoloji gibi ilim dallarıyla ilgili bilgileri ihtiva eden eseri.

Ebü’r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî (Beyrûnî), el-Âsârü’l-bâkıye ani’l-kurûni’l-hâliye adlı eserini 390 (1000) yılında yirmi yedi yaşında iken Cürcân’da yazmıştır. Bîrûnî’nin hayatı, Hârizm ve Gazne devreleri olmak üzere iki kısma ayrılabilir. el-Âsârü’l-bâkıye onun hayatının Hârizm dönemindeki en önemli eseridir. Müellif bu eserini, Ziyârîler’den olup 998’de sürgünden döndükten sonra ikinci defa tahta geçen âlim ve edip Kâbûs b. Veşmgîr’e ithaf etmiştir.

Bîrûnî el-Fihrist adlı eserinde, el-Âsârü’l-bâkıye’yi müsvedde halinde bıraktığını ve daha sonra düzelteceğini yazmış, el-Kanûnü’l-Mesûdî’de ise önceki yazdıklarında düzeltmeler yapmıştır. Müellifin el-Âsârü’l-bâkıye’yi yazarken faydalandığı kaynaklardan hiçbiri zamanımıza ulaşmamıştır. Bundan dolayı söz konusu kaynakların neler olduğu tam olarak bilinmemektedir. Bu eserlerden biri, İshak b. Huneyn’e ait olup bugün elimizde bulunmayan Târîhu’l-etıbbâ ʾdır.

Bîrûnî, el-Âsârü’l-bâkıye’nin mukaddimesinde çeşitli toplumların kullandıkları takvimleri ve bu takvimlerin ortaya çıkış sebeplerini, ay ve yıllardaki farkları, milletlerin bayram, dinî gün ve ibadetlerini bu takvimlere göre farklı şekillerde belirlemelerinin sebebini merak ettiğini kaydederek kökü eski milletlere, geçmiş asırlara kadar giden bu konuyu halletmeye karar verdiğini ve bunu nasıl yapacağını anlatır. Günleri ve çeşitli takvimlere bağlı dönemleri inceleyerek işe başlar. Yaratılışı, tûfanı, İslâm öncesi Arap tarihini ve Hârizm’i anlatır. el-Âsârü’l-bâkıye, İslâm’dan önceki Hârizmşahlar’ın menşe ve saltanat dönemlerini göstermesi bakımından tek kaynaktır. Bîrûnî, çok tanınmış olduğu kronoloji sahasıyla ilgili prensipleri de bu eserinde ortaya koymuştur. Müellif kronolojik karşılaştırmalar yaparak dinler arasındaki farklı noktaları bulup dinler tarihi

açısından büyük önem taşıyan cetveller düzenlemiştir. Eser kronolojiye ve çeşitli milletlerin takvimlerine dair bilgiler ihtiva etmesi yanında eski Soğd, Hârizm ve İran kültürü hakkında da çok önemli bir kaynaktır. Bîrûnî'nin bu kitabı ayrıca Orta Asya hıristiyan mezheplerinin tarihi, dinî âdet ve gelenekleri konusunda da değerli bir eser kabul edilir. Eserde yahudi takvimiyle ilgili ayrıntılı bilgiler vardır. Bunların yanında namaz vakitleri, Faraklit, Zülkarneyn, Ye'cûc ve Me'cûc ve yalancı peygamberlerden çeşitli din, bölge ve şahsiyetler hakkındaki mâlumata, kronoloji cetvellerinden karşılaştırmalara kadar muhtelif konulara yer verilmiştir.

el-Âsârü'l-bâkıye'nin birçok yazma nüshası mevcuttur (bk. Brockelmann, I, 872; Sezgin, VI, 270). Eserin orijinal metnini Alman şarkiyatçısı C. Eduard Sachau, bir önsöz ve mukaddime yazarak Chronologie orientalischer Völker von Alberunî başlığıyla yayımlamıştır (Leipzig 1878, LXXIII+362+30 s.). Arapça ikinci neşri yine Leipzig'de yapılmıştır (1923). el-Âsârü'l-bâkıye, ilk nâşir C. E. Sachau tarafından The Chronology of Ancient Nations adıyla İngilizce'ye çevrilmiştir (London 1879, XIV+464 s.). Eserin bir bölümünü Les Fétes des Melchites başlığıyla R. Griveau Fransızca'ya tercüme etmiştir. el-Âsârü'l-bâkıye'yi Farsça'ya önce Ali Kulı Mirza İ'tidâdüssaltana, daha sonra da Ekber Dânâsirişt, Tercemeti Âsârü'l-bâkıye-i Ebû Reyhân Bîrûnî adıyla çevirmişlerdir (Tahran 1321).

BİBLİYOGRAFYA

Bîrûnî, el-Âsârü'l-bâkıye, Leipzig 1923; a.mlf., el-Fihrist (Gazanfer-i Tebrîzî hattı), Bibliotheek Leiden, nr. 133, vr. 47; a.mlf., el-Kanûnü'l-Mesʿûdî, Haydarâbâd 1954-56, I, 145-146; C. A. Nallino, İlmü'l-felek: târîhuhû ʿinde'l-Arab fi'l-kurûni'l-vüstâ, Roma 1911, s. 4, 91, 151; Sâlih Zeki, Âsâr-ı Bâkıye, İstanbul 1329, s. 174-178; Osman Turan, Oniki Hayvanlı Türk Takvimi, İstanbul 1941, s. 10-12; Brockelmann, GAL Suppl., I, 872; Günay Tümer, Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini, Ankara 1975, s. 31-34; Sezgin, GAS, VI, 270-271; D. J. Boilot, "I'Oeuvre d'Al-Beruni: Essai Bibliographique", Mélanges de l'Institut Dominicain

d’Etudes Oriantales, II, Kahire 1955, s. 161-256; E. S. Kennedy, “Al-Birunı”, DSB, II, 147-158; Samed Muvahhid, el-Âsârü’l-bâkıye ʿani’l-kurûni’l-hâliye”, DMBİ, I, 103-105.

Günay Tümer

el-ÂSÂRÜ’l-ULVİYYE

الآثار العلويّة

Atmosfer olaylarını antik meteoroloji anlayışına göre inceleyen ilmin ve bu ilimle ilgili eserlerin İslâmî kaynaklardaki genel adı.

İnsanlık eski çağlardan beri atmosfer olaylarına ilgi duymuştur. Bu sebeple bütün eski medeniyetlerde ve özellikle İslâm âleminde ilim adamlarının büyük çoğunluğu yaşadıkları dönemlerin sınırlı imkânlarına rağmen bu alanda pek çok çalışma ve araştırmalar yapmışlardır. Bibliyografik kaynaklarda “âsâr-ı ulviyye” genel başlığı altında bulunabilecek bu çalışmaların günümüze ulaşabilenlerinin büyük bir kısmı, atmosfer olaylarını geniş ve modern imkânlara sahip olarak inceleyen günümüz ilim adamlarına, dolayısıyla çağdaş meteorolojiye ilim tarihi bakımından malzeme olabilecek niteliktedir.

Yer üstü ve yer altındaki jeolojik olay ve oluşumları aynı antik anlayışla araştıran ilmin de klasik kaynaklarda “elâsârü’s-süfliyye” olarak anıldığı görülür. Bu konu ile ilgili pek çok risâlesi bulunan Kindî, el-âsârü’l-ulviyye ve el-âsârü’s-süfliyye terimlerinin her ikisine de şâmil olmak üzere “ahdâsü’l-cev ve’l-arz” tabirini kullanmaktadır. Aristo’nun, İslâm âleminde geniş yankılar uyandıran meşhur Meteorologica’sı da Arapça’ya el-Âsârü’l-ulviyye şeklinde tercüme edilmiştir. Bu eser, İbnü’l-Bıtrîk ile başlayıp İbn Rüşd’e kadar uzanan geniş zaman dilimi içerisinde birçok filozof ve mütercimin tercüme ve ihtisar çalışmasına konu teşkil etmiştir. Meteorologica’nın bu tercüme ve özetlerinin pek çoğu günümüze kadar ulaşmıştır. İlim tarihçileri, Aristo’nun bu eserini meteoroloji alanının ilk eseri olarak kabul ederler. Ancak eserin muhtevası günümüz meteorolojisinin verileriyle karşılaştırıldığında eserdeki bilgilerin çoğunun ilmî bir değer ifade etmediği görülür. Nitekim daha o dönemde Aristo’nun öğrencisi Theophrastos’un Meteorologica’nın yanlışlarının bir kısmını tashih ettiği ve bu şekilde meteorolojiye büyük katkıda bulunduğu bilinmektedir. Ancak bu konuda Aristo’nun ve antik Yunan ilminin

gerilerde bırakılması ve meteorolojinin temel kanunlarına büyük ölçüde uygun düşen görüşler ortaya konması şerefi İslâm bilginlerine aittir.

Âsâr-ı ulviyye alanında eser veren ilk İslâm bilgini Kindî'dir. O, bu konu ile ilgili olarak on üç risâle kaleme almış, bu risâlelerde rüzgârların meydana gelişi, genleşme kanunu, gökyüzünün rengi, med ve cezir olayının izahı gibi birçok konuda modern meteorolojinin temel ilkelerine uygun görüşler ortaya koymuştur. Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Heysem, İbn Rüşd ve Bîrûnî gibi diğer İslâm bilginlerinin eserlerinde ve İhvân-ı Safâ Risâleleri'nde de konu ile ilgili önemli bilgiler bulmak mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Kindî, Risâle fî kemmiyyeti kütübi Aristo (nşr. M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1950, s. 368; İhvân-ı Safâ, Resâil, Beyrut 1376-77/1957, II, 62-86; Muhtâru resâʿili Câbir b. Hayyân (nşr. P. Kraus), Kahire 1354, s. 261 vd.; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 365, 370; Kazvînî, ʿAcâʾibü'l-mahlûkat, Kahire 1978, II, 12-65; Keşfü'z-zunûn, I, 9; P. Steinmetz, Die Physik des Theophrastos von Eresos, Berlin 1964; G. Sarton, Introduction, New York 1975, I/1, s. 126, 143; II/2, s. 848; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 156-163; Fuat Sezgin, "Kitâbü'l-Âsâri'l-ʿulviyye li-Tawufirastus (Die Meteorologie des Theophrast)", Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, I, Frankfurt 1984, s. 9-16; Mün'im Müflih er-Râvî, "Üsüsü'l-ciyûlûciyâ fi'l-meʿâdin ve'l-âsâri'l-ulviyye li'bni Sînâ", Mecelletü Maʿhedi'l-Mahtûtâti'l-ʿArabiyye, XXVIII/2, Küveyt 1984, s. 547-564; İsmail Hakkı İzmirli, "Âsar-ı Ulviye ve Süfliye", İTA, I, 539; B. Lewin, "al-Athar al-ʿUlwiyya", EI² (İng.), I, 736-737.

Metin Yurdagür

ASBAĞ b. FEREC

أصبغ بن الفرج

Ebû Abdillâh Asbağ b. el-Ferec b. Saîd el-Ümevî (ö. 225/840)

Mısırlı muhaddis ve Mâlikî fakihi.

150 (767) yılı civarında Mısır'da doğdu ve orada öldü. Memleketinin tanınmış bilginlerinden Abdurrahman b. Kasım, daha sonraları kâtipliğini yaptığı Abdullah b. Vehb ve Eşheb b. Abdülazîz'den fıkıh ve hadis tahsil etti. Ayrıca Üsâme ve Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem, Abdülazîz ed-Derâverdî, Îsâ b. Yûnus gibi büyük hadis üstatlarını dinleyerek hadis ilminde hâfız, fıkıh ilminde müctehid mertebesine ulaştı. İmam Mâlik'ten ders almak üzere Medine'ye vardığı gün onun vefat haberini aldı. Fakih, müctehid ve müftî unvanlarıyla anılan Asbağ, hadis ve fıkıh sahasında birçok âlim yetiştirdi. Hadis münekkitlerinden olan Ebû Hâtim er-Râzî ve Yahyâ b. Maîn başta olmak üzere Ahmed b. Furât, Dârimî, Abdülmelik b. Habîb, Ebû Zeyd el-Kurtubî gibi hadis ve fıkıh bilginleri de onun ilminden istifade edenlerdendir. Şâfiî âlimlerinden İsmâil el-Müzenî ile Rebî' b. Süleyman'a İmam Şâfiî Mısır'a gelmeden önce hocalık yapmış, Buhârî Sahih'inde kendisinden yirmi bir hadis rivayet etmiştir. Rivayetleri Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî'de de yer almıştır.

Mâlikî mezhebinin usul ve fürûu sahasında ve kıyas metodunu kullanmadaki haklı şöhreti gerek muasırları gerekse sonraki bilginler tarafından takdir edilmiştir. Halku'l-Kur'ân* meselesindeki kanaatini açıklamak için Abbâsî Halifesi Mu'tasım-Billâh tarafından sorguya çekilmek istenmesi üzerine Hilvan'a kaçmış ve bir müddet orada gizlenmiştir.

Asbağ'ın eserlerinin günümüze kadar geldiği bilinmemektedir. Kaynaklardan öğrenildiğine göre onun Mâlikî mezhebi metodolojisine dair on ciltlik Kitâbü'l-Usûl, Tefsîru Garîbi'l-Muvatta', Âdâbü's-sıyâm, Âdâbü'l-kazâ', Kitabü'l-Müzâraʿa, Kitâbü'r-Red ʿalâ ehli'l-ehvâ' ve hocası

İbnü'l-Kasım'dan dinlediği rivayetlerden oluşan yirmi iki ciltlik bir külliyatı vardır (bk. İbn Ferhûn, s. 97).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hallikân, Vefeyât, I, 240; Mizzî, Tehzîbü'l-Kemâl, III, 304-307; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, II, 457; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, X, 656-658; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müzheb, s. 97; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, I, 361-362; Süyûtî, Hüsnü'l-muhâdara, I, 308; İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 56; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 336; Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları, İstanbul 1956, s. 232; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 302.

Mehmet Ali Sönmez

ASBAĞ b. MUHAMMED

(bk. İBNÜ's-SEMH)

ASCHBACH, Joseph Ritter von

(ö. 1801-1882)

Endülüs tarihi uzmanı Avusturyalı müsteşrik.

Alman asıllı olup Aschbach'ta doğdu. Hiedelberg'de başladığı yüksek tahsilinin ilk yıllarında felsefe ve ilâhiyat, daha sonra da tarih öğrenimi gördü. 1842'de Bonn Üniversitesi'ne tarih profesörü olarak tayin edildi. 1849'da Viyana Üniversitesi'ne çağrıldı. 1853'te bu üniversitede tarih bölümü başkanlığını da üstlendi ve 1872'ye kadar bu görevine devam etti. 25 Nisan 1882'de Viyana'da öldü.

Eserleri. Araştırmalarında ana kaynaklara inme hususunda son derece titiz davranan Aschbach, çalışmalarını daha ziyade Endülüs ve Roma tarihi üzerine yoğunlaştırdı. 1. Geschichte der Ommayaden in Spanien (I-II, Frankfurt 1829; Vienna 1860). Endülüs tarihiyle ilgili olarak yazdığı bu eserinde Endülüs'ün İslâm hâkimiyeti altındaki siyasî ve kültürel tarihini, bu arada hıristiyan İspanyol krallıklarının ortaya çıkışını ve Endülüs müslümanlarıyla olan ilişkilerini ele almaktadır. 2. Geschichte Spaniens und Portugals zur Zeit der Herrshaft der Almoraviden und Almohaden (I-II, Frankfurt 1833). Endülüs tarihine dair bir diğer eseridir. Eserin I. cildinde Murâbıtlar Devleti'nin kuruluşu, Endülüs'ün Murâbıtlar'ın hâkimiyeti altına girişi, Murâbıtlar'la hıristiyan İspanyol krallıkları arasındaki mücadeleler, Portekiz Krallığı'nın ortaya çıkışı anlatılmakta, II. cildinde ise Muvahhidler Devleti'nin kuruluşu, Muvahhidler'in Endülüs'e geçişleri, hıristiyanlara karşı yürüttükleri cihad faaliyetleri ve hıristiyanların "reconquista" (Endülüs'ü müslümanlardan geri alma) hareketinin seyri gibi konulara yer verilmektedir. Bu eser, Mısırlı araştırmacı Muhammed Abdullah İnân tarafından Târîhu'l-Endelüs fî ʿahdi'l-Murâbıtîn ve'l-Muvahhidîn adıyla Arapça'ya tercüme edilmiştir (Kahire 1958). 3. Geschichte der Westgoten (1827). Aschbach'ın ilk defa birinci derecede kaynaklara inerek Vizigotlar'ın tarihini gün ışığına çıkarmaya çalıştığı ve bunda da büyük ölçüde başarıya ulaştığı bu eserinin son kısmında Endülüs tarihiyle ilgili olarak Vizigotlar Devleti'nin müslüman fâtihler tarafından

yıkılması ve İspanya'nın İslâm hâkimiyetine geçmesi konusunu işlemektedir. Onun ayrıca Roma tarihi üzerine yazılmış eserleri de vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Gr.E, IV, 64; TA, III, 44; EAm., II, 380; Mecdüddin Keyvânî, "Âşbâh", DMBİ, I, 400.

Mehmet Özdemir

ASEAN

(bk. GÜNEYDOĞU ASYA ULUSLAR BİRLİĞİ)

ASESBAŞI

Yeniçeri ağa bölüklerinden birini teşkil eden aseslerin âmiri.

Ases, kelime olarak Arapça asse (عسّ) fiil kökünden ism-i fâil olup “bekçi” anlamına gelen “âss”ın çoğuludur. Hz. Peygamber zamanında ashaptan bazılarının bekçi olarak görevlendirildiği bilinmekle beraber sürekli bir görev olarak ilk defa Hz. Ebû Bekir zamanında Abdullah b. Mes‘ûd gece bekçiliğine getirilmiştir. Hz. Ömer halifeliği zamanında gece bekçiliğini bizzat kendisi yapar, yanında bazan âzatlısı Eslem’i bazan da Abdurrahman b. Avf’ı bulundururdu. Daha sonraki İslâm devletlerinde bekçilik görevi genel asayiş ve emniyet teşkilâtı (şurta*) içinde mütalaa edilmiş ve bu teşkilâtın başındaki kimse için de çeşitli ülkelerde sâhibü’ş-şurta, sâhibü’l-medîne, sâhibü’l-ases, hâkim ve arîf gibi isimler kullanılmıştır (Kettânî, I, 292-294, 356-359; Atar, s. 175).

Osmanlılar’da asesbaşılık muhtemelen Fâtih zamanında kurulmuş, daha sonra ağa bölüklerinden birini teşkil etmiştir. Bölük kumandanı olarak ocak içindeki askerî görevi dışında, şehrin özellikle geceleri inzibat ve asayişinden mesul olan asesbaşı, Ağakapısı’nda devamlı bir kapı kethüdâsı (emir eri) bulundurur, yeniçeri ağası ile irtibatını bu nefer vasıtasıyla sağlardı. Belli bir odası bulunmayan asesbaşının görevleri ocak içinde ve dışında olmak üzere ikiye ayrılırdı. Ocak içindeki idamlar mutlaka onun tarafından infaz edilirdi. İnfazın yapılacağı gün, yanında aseslerle idam mahallinde hazır bulunur ve düzeni sağlardı. Ağa Divanı’nda katline karar verilen suçlu asesbaşıya teslim edilir ve idamı genellikle Baba Câfer Zindanı’nda gece yarısı gerçekleştirilirdi. Hapishaneler subaşı* ile asesbaşının gözetimi altındaydı. Asesbaşı, merasimlerde ve kapıkulu askerlerinin sefere çıkışları sırasında düzenlenen törenlerde 500 kadar maiyetiyle güzergâhın iki tarafını tutar ve asayişi sağlardı. Vezîriâzam divanındaki hizmetlerinin yanı sıra vezîriâzamın şehir içi devriye gezilerinde, yanında aseslerle ona refakat ederdi. Cuma namazına giderken sadrazamın geçeceği yollarda inzibatı sağlamak da yine onun görevleri arasındaydı. İstanbul’da iki asesbaşı vardı ve bunlardan Galata civarından sorumlu olanın rütbesi daha aşağı idi.

Asesbaşı ve aseslerin dış görevlerinin en önemlisi nöbetleşe olarak çarşı ve pazarlarda, mahallelerde, bilhassa şüpheli yerlerde geceleri dolaşmaktı. Bu sırada görevli asesler zanlıları yakalarlar, suçu sabit olanları ya yeniçeri kulluklarında (karakol) dayakla cezalandırırlar veya ilgili makama gönderirlerdi. Aseslerin tutma, kapma, vurma, asma, basma ve "kayd ü bend" gibi ihtisas erbabı vardı. Köprülü Mehmed Paşa'nın sadâreti zamanında asesbaşı olan Zülfikar Ağa'nın 4000'den fazla suçluyu kendi eliyle öldürdüğü nakledilmektedir. Gündüz zâbıtası subaşıya aitse de daha sonra bu iki görevlinin iş birliği yaptığı anlaşılmaktadır.

Taşrada Şam, Halep, Mardin, Kilis, Erzurum, Kütahya, Musul, Diyarbakır, Edirne, Selânik, Tırhala, Niş, Bosna, Sofya, Trablusşam, Budin, Cezayir gibi yerlerde de asesbaşı ve asesler bulunur, bunlar kolluk hizmetleri görürken halktan belli miktarda para alırlardı. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Esad Efendi, nr. 587, vr. 103b) bir yazma mecmuada bulunan "kanûn-i asesân"a göre, dükkânların her biri ayda birer akçe "resm-i asesiyye" vermek zorundaydı. Subaşıların gece aldığı zâbıta cezasının belli bir oranı asesbaşıya ait olup bunlardan başka bu görevliler kömür ve odundan, meyhanelerden, evlenenlerden de ücret alırlardı. Hatta Evliya Çelebi'ye göre subaşı ve asesbaşılar hırsız ve yankesicilerden de vergi tahsil ederlerdi. Miktarları farklı olmak üzere aynı kurallar taşrada da geçerliydi. XVI. yüzyıl sonlarında asesbaşılara da timar verilmeye başlanmıştır.

Bulunduğu yerin kadısının denetimi altında çalışan asesbaşının tayinini kadının teklifi üzerine padişah yapardı.

Asesbaşının özel bir kıyafeti vardı. Başına yeşil çuhadan yapılmış çatal bir kalafat, sırtına Zağra yakalı ve yeşil kaplı divan kürkü, altına beyaz çakşır, ayağına ise sarı yemeni giyerdi.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 3, s. 519; nr. 4, s. 4, 156; nr. 6, s. 61; nr. 19, s. 174; BA, KK, Ruus, nr. 208, s. 12, 32, 33, 74; nr. 209, s. 47, 57, 89, 115, 125; nr. 210, s. 162, 177, 225; BA, Ali Emîrî-III. Murad, nr. 54; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 517-519; d'Ohsson, Tableau général, VII, 167, 319; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 884, 886, 900-902, 911, 954; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye, I, 292-294, 356-359; Barkan, Kanunlar I, s. 43, 69, 70, 134-135, 162-163, 164, 173, 179, 239, 400; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 170, 358, 397; a.mlf., Merkez-Bahriye, s. 21, 139, 141-142, 285-286; a.mlf., Medhal, s. 259, 404; Hikmet Tongur, Türkiye'de Genel Kolluk Teşkil ve Görevlerinin Gelişimi, Ankara 1946, s. 69, 70-71; Halim Alyot, Türkiye'de Zabıta, Ankara 1947, s. 62-63; Bowen, Islamic Society and the West, Oxford 1950, I, 119, 324-326; R. Ekrem Koçu, Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü, Ankara 1967, s. 59-61; Saadet Rusçuk, XVI. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Asesbaşılık Müessesesi (lisans tezi, 1971), İÜ Ed.Fak. Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 1790; Pakalın, I, 93-94; Nicoara Beldiceanu, Recherche sur la Ville ottomane au XVe Siècle, Paris 1973, s. 51, 113-115, 268, 290; Fahrettin Atar, İslâm Adliye Teşkilâtı, Ankara 1979, s. 175; Bahaeddin Yediyıldız, Ordu Kazası Sosyal Tarihi, Ankara 1985, s. 161; TA, III, 442; İst.A, II, 1097-1098; R. Le Tourneau, "Asas", EI² (Fr.), I, 707-708.

Abdülkadir Özcan

ASGAR

الأصغر

Kıyasta kapsamı daha küçük olan ve sonucun öznesini oluşturan küçük terimi ifade etmek üzere klasik mantıkta kullanılan bir ıstılah.

(bk. KIYAS)

ASHAB

(bk. SAHÂBE)

ASHÂB-ı AHRUF

أصحاب أحرف

Hadislerin Hz. Peygamber'den duyulduğu lafızlarla rivayet edilmesini zaruri gören muhaddisler için kullanılan terim.

Hadislerin Hz. Peygamber'den duyulduğu şekilde rivayet edilmesi ve hiçbir lafız değişikliği yapılmaması gereğini savunan âlimler vardır. Bunlar bazı râvilerin hataları sonucu hadislerde ifade bozuklukları (lahn*) meydana gelmiş olsa bile, bunları düzeltmeye kalkmadan, hocadan duyulduğu şekilde rivayet edilmesini zorunlu görürler. Hadis metinlerini bir şekilde rivayet edenler anlamına gelen ashâb-ı ahrufa misal olarak Recâ b. Hayve, Kasım b. Muhammed ve Muhammed b. Sîrîn gibi şahıslar zikredilebilir. Onlar hadisin metnindeki bir "vav" veya bir "elif"in bile değiştirilmesini kabul etmedikleri gibi; bir kelimenin yerine onun eş anlamlısını koyarak rivayet etmeyi, diğer bir ifadeyle hadisin mâna ile rivayetini doğru görmezler; gökten yüzükoyun yere düşmeyi, hadisin metninde yapılacak en küçük bir harf değişikliğine tercih edeceklerini ifade ederler.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye, Haydarâbâd 1357, s. 171-182; Sehâvî, Fethu'l-mugıs, Kahire 1388/1968, II, 234; Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1973, s. 63-69.

Abdullah Aydınlı

ASHÂB-ı KEHF

أصحاب الكهف

Bir mağarada yıllarca uyuduktan sonra tekrar uyandıkları Kur'ân-ı Kerîm'de haber verilen arkadaş grubu.

Ashâb-ı Kehf kıssasının özünü teşkil eden ve ölümden sonra dirilişin bir misali olan uzun süre mağarada uyuyup yeniden uyanma hadisesi, İslâm'ın dışındaki diğer bazı dinlerde ve çeşitli efsanelerde de yer almaktadır (ERE, XI, 429). Hindistan'da bir tek kişinin uzun süre uykuda kalması olayına rastlandığı gibi (Bhagavat Gita, Ramayana...), Hint kutsal kitaplarından Mahabharata'da yedi kişinin, peşlerinde bir de köpek olduğu halde riyâzet için krallığa ve dünyaya yüz çevirdikleri nakledilmektedir (DACL, XV/1, s. 1257). Yahudilik'te ise Talmud'da Honi ha-Me'aggel adlı şahsın yetmiş yıl, Abimelek'in de altmış altı yıl uykudan sonra uyandıkları hikâye edilmektedir (ERE, XI, 429-430; EJd., VIII, 965). Ashâb-ı Kehf ile ilgili kıssa ana hatlarıyla "Efes'in yedi uyurları" adıyla Hıristiyanlık'ta da mevcut olup İmparator II. Theodosius'un saltanatının otuz sekizinci yılında Efes şehrine yakın bir mağarada hiç bozulmamış bazı cesetlerin bulunması olayına dayanmaktadır (DACL, XV/1, s. 1254; Massignon, Opera Minora, III, 121). Hıristiyanlık'ta VI. yüzyılın başından itibaren tâzimde bulunulan ve Kuzey Afrikalı hacı Théodose tarafından 530'lara doğru kabirleri ziyaret edilen "Efes'in yedi uyurları" ile ilgili kıssa şöyledir:

İmparator Decius (Dakyanus) Efes'e gelerek putlara tapınmayı ve hıristiyanların onlara kurban kesmelerini emreder. Gizlice hıristiyan olmakla suçlanan ve imparatorluk sarayında yaşayan yedi genç, imparatorun (başka bir rivayette ise Efes valisinin) huzuruna getirilir. Baskıya rağmen putlara kurban kesmeyi reddeden gençlere düşünmeleri için mühlet verilir. İmparatorun şehirden ayrılması üzerine gençler kaçarak Anchilus dağı yakınlarındaki bir mağarada gizlenirler. Bu arada gençlerden biri (Diomedes veya Lamblichus), hem olup biteni öğrenmek hem de yiyecek almak üzere tebdili kıyafet ederek şehre iner. Kısa bir süre sonra Efes'e dönen Decius gençlerin huzuruna getirilmesini ister. Bunu duyan

Diomedes arkadaşlarına kralın emrini haber verir ve onlar ilâhî lutuf neticesinde derin bir uykuya dalarlar. Gençleri bulamayan Decius babalarını çağırtır ve onların Anchilus dağındaki mağaraya saklandıklarını öğrenir. Bunun üzerine diri diri gömülmeleri için mağaranın girişinin büyük kayalarla kapatılmasını emreder. Theodore ve Rufinus adlı iki hıristiyan, genç şehidlerin hikâyesini madenî bir levhaya yazıp mağarayı kapatan kayaların altına koyar (başka bir rivayete göre mağara kapanmadan önce bir hıristiyan, hadisenin mahiyetini yazdığı bakır bir levhayı içeriye atar). 307 yıl sonra (158, 197, 353 yıl rivayetleri de vardır) İmparator II. Theodosius zamanında (401-450), papaz Theodore öncülüğünde ölümden sonra dirilişi inkâr eden bir akım baş gösterir. Hıristiyanlığı kabul eden imparator bundan son derece rahatsız olur. Bu sırada Tanrı, mağaranın bulunduğu bölgenin sahibi Adolius'un hatırına sürüleri için bir ahır yapma fikrini getirir. Bu maksatla mağarayı kapatan taşlar kullanılır ve mağara yeniden açılır. Tanrı gençleri uyandırır. Onlar sadece bir gece uyuduklarını zannetmekte ve Decius tarafından öldürüleceklerini düşünmektedirler. Önceden olduğu gibi Diomedes tekrar şehre gider. Şehrin kapıları üzerinde haç görünce çok şaşırır ve yoldan geçen birine bu yerin gerçekten Efes olup olmadığını sorar. Gördüklerini arkadaşlarına bildirmek için sabırsızlanır, fakat daha önce, yanında bulunan ve Decius dönemine ait olan parayla yiyecek almak ister. Satıcı ve esnaf bu eski parayı görünce gencin hazine bulduğunu zannederler ve bu hazineyi paylaşmayı düşünürler. Bu haber yayılınca pek çok insan toplanır. Diomedes ise tanıdık var mı diye şaşkınlık içinde topluluğa bakar. Şehrin papazı ve vali onu sorguya çekerler. O da başlarından geçeni anlatır ve arkadaşlarını görmeleri için onları mağaraya davet eder. Efesliler tepeye tırmanırlar ve gençlerin hikâyesini anlatan iki kurşun levha bulurlar. Daha sonra mağaraya giren halk gencin arkadaşlarını sağ ve sakin bir vaziyette görür. Theodosius'a haber verilir, o da mağaraya gelir. Gençlerden biri (Maximilian veya Achillides), yeniden dirilmenin gerçek olduğunu göstermek için Tanrı'nın kendilerini derin bir uykuya yatırdığını ve kıyametten önce diriltttiğini söyler. Daha sonra gençlerin hepsi ölüm uykusuna yatar ve oraya bir bazilika yapılır (ERE, XI, 428).

Hıristiyan kaynaklarına göre hadise Efes'te cereyan etmiştir (DACL, XV/1, s. 1254). 1926'da Avusturya Arkeoloji Enstitüsü tarafından bölgede yapılan kazılardan sonra, Panayırdağı'nın doğu yamacında bulunan kalıntıların V. yüzyılın ortalarında (II. Theodosius dönemi) onlar adına yapılan bazilikaya

ait olduğu ileri sürülmüştür (Massignon, Opera Minora, III, 121-122; DACL, XV/1, s. 1260-1261). Ancak Hıristiyanlık'ta yedi uyurlara nisbet edilen başka yerler de vardır (Massignon, Opera Minora, III, 134-141).

Efes'in yedi uyurlarının sayısı Grek-Batı geleneğinde de yedi olarak kabul edilmektedir. Jacques de Sarug'a nisbet edilen ve Süryânîce yazılan vaazda ise bu sayı sekiz olup (DACL, XV/1, s. 1256) isimleri hıristiyan kaynaklarında farklı olarak zikredilmiştir (a.e., XV/1, s. 1255-1256; Massignon, Opera Minora, III, 127; a.mlf., RÉI, s. 102).

Hıristiyanlarca, yedi uyurun İmparator II. Theodosius'un saltanatının otuzsekizinci yılında bulunduğu ve hadise VI. yüzyılın başlarında çeşitli kaynaklarca bilindiğine göre, İmparator Decius zamanında (250) uykuya daldıkları kabul edildiği takdirde, bunlar mağarada yaklaşık 200 yıl kalmış olmalıdırlar. Bu süre 307 yıl kabul edildiği takdirde ise olay Decius'tan çok önce vuku bulmuş olmalıdır.

Yedi uyurlar kıssasının gerçek olup olmadığı Batı'da tartışılmıştır. Olayın tarihîliğine ilk karşı çıkan Baronius'tur (1607). Tillemont ve Honigmann ise Efes'te yedi bozulmamış cesedin bulunmasını tarihî bir gerçek olarak kabul etmektedir (Massignon, Opera Minora, III, 121). Diğer taraftan Hıristiyanlık'taki yedi uyurlar kıssasını ilk defa Süryânîler'in naklettiği, kıssanın ana hedefi olan ölüm sonrası dirilişin IV. yüzyılın ilk yarısından itibaren Süryânîler arasında tartışıldığı göz önünde bulundurularak Hıristiyanlık'taki bu kıssanın Doğu menşeli olduğu da ileri sürülmektedir (ERE, XI, 430).

Ashâb-ı Kehf kıssasının anlatıldığı Kur'ân-ı Kerîm'in on sekizinci sûresine, bu kıssanın önemi dolayısıyla "Kehf" adı verilmiştir. Sûrenin 9-26. âyetlerinde bildirildiğine göre, putperest bir kavmin içinde Allah'ın varlığına ve birliğine inanan birkaç genç bu inançlarını açıkça dile getirip putperestliğe karşı çıkmış, taşlanarak öldürülmekten veya zorla din değiştirmekten kurtulmak için mağaraya sığınmışlardır. Yanlarındaki köpekleriyle birlikte orada derin bir uykuya dalan gençler muhtemelen 309 yıl sonra uyanmışlardır. Bu süre Kur'ân-ı Kerîm'de, "Onlar mağaralarında 300 yıl kaldılar, dokuz da ilâve ettiler" şeklinde belirtilmektedir. 300 yıla 9 ilâvesi, şemsî takvimle belirtilen sürenin kamerî takvime göre ifadesi

olmalıdır. Müfessirlerden bazıları, bu âyetteki ifadenin meseleyi aralarında tartışan grupların sözü olduğu görüşünü benimsemekte, gerçek süreyi sadece Allah'ın bilebileceğini bildiren âyetin de bunu gösterdiğini söylemektedir.

Mağarada "bir gün kadar" uyuduklarını sanan gençler, içlerinden birini gümüş bir para vererek yiyecek almak üzere şehre gönderirler. Böylece onların durumuna muttali olanlar Allah'ın vaadinin hak olduğunu ve kıyametin mutlaka geleceğini anlarlar, mağaranın bulunduğu yere bir mescid yapmaya karar verirler.

Kur'ân-ı Kerîm Ashâb-ı Kehf'in sayısı hakkında ihtilâf olduğunu bildirmekte, köpekleriyle beraber dört veya altı olduklarına dair tahminleri "karanlığa taş atma" diye nitelendirmektedir (el-Kehf 18/22). "Yedi kişiydiler, sekizincisi köpekleri idi" diyenler hakkında aynı ifade kullanılmadığına göre bu görüşün gerçeğe daha yakın olduğu düşünülmüşse de onların sayısını Allah'ın bileceğini belirten âyet-i kerîme, bu konuda fikir yürütmenin bir sonuç vermeyeceğini ortaya koymaktadır.

Kur'an'da mağaranın yeri bildirilmemekte, ancak konumunun kuzey-güney istikametinde olduğu belirtilmektedir (el-Kehf 18/17). Olayın ne zaman vuku bulduğu ve gençlerin adları hakkında da bilgi verilmemektedir. Hadis kaynaklarında zikredilmeyen Ashâb-ı Kehf kıssası, tarih ve tefsir kitaplarında çeşitli rivayetler şeklinde geniş olarak nakledilmekte olup bu rivayetler ana hatlarıyla hıristiyan kaynaklarındaki tasvirlere uymaktadır. Ashâb-ı Kehf'in isimleri ise dokuz kişi olarak, fakat hıristiyan kaynaklarında olduğu gibi farklı şekilde nakledilmekte (bk. Taberî, Tefsîr, XV, 133, 146) köpeklerine de "kıtmîr" adı verilmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de Ashâb-ı Kehf ile birlikte anılan rakım hakkında kaynaklarda birbirinden farklı görüşler yer almaktadır. Bunun Ashâb-ı Kehf'in içinde bulunduğu vadinin veya dağın yahut memleketlerinin, hatta köpeklerinin adı olduğunu iddia edenlerin yanında, onların adlarının veya maceralarının yazıldığı bir kitâbe, bakır veya kurşun bir levha olduğunu söyleyenler de vardır. Buhârî de ("Enbiyâ'", 52) rakımin kitâbe olduğunu söyler. Bazı tarihçilere ve el-Müsned'deki bir rivayete (IV, 274) göre Ashâbü'r-rakım, Ashâb-ı Kehf'ten başka kimselerdir. Nakledildiğine göre

bunlar yağmurlu bir günde bir mağaraya sığınmak zorunda kalan üç kişiydiler. Dağdan yuvarlanan bir kaya mağaranın ağzını kapayınca, hayatları boyunca yaptıkları en değerli birer iyiliği anarak bu sıkıntıdan kurtulmaları için Allah'a dua ettiler. Allah da dualarını kabul ederek onları kurtardı. Arap coğrafyacılarına göre ise rakım bir yer adıdır.

Ashâb-ı Kehf'in Hz. Îsâ'dan önce mi yoksa sonra mı yaşadığı, dolayısıyla hangi dine mensup olduğu konusunda da bir açıklık yoktur. Kehf sûresinin nüzûl sebebi ile ilgili rivayete göre, Medine yahudileri, Kureyş müşrikleri tarafından akıl danışmak üzere kendilerine gönderilen Nadr b. Hâris ile Ukbe b. Muayt'a, üç şeyi Peygamber'e sormalarını tavsiye ederler; eğer bilirse gerçek peygamber olduğunu, aksi halde peygamber olmadığını söylerler. Medine yahudilerinin Peygamber'e sorulmasını istedikleri ilk soru Ashâb-ı Kehf'le ilgilidir. Bu sebeple onların Hz. Îsâ'dan önce yaşadıkları ileri sürülmüştür. Nitekim Ebü'l-Hasan el-Mâverdî bu gençlerin Hz. Îsâ'dan önce yaşadıklarını söylemektedir (Aʿlâmü'n-nübüvve, s. 36). Diğer taraftan rakım kelimesinin etimolojisinin de gösterdiği üzere genel olarak bu kelime "yazılı belgeler" anlamına geldiğine göre Kur'an'daki "Ashâbü'l-Kehf ve'r-rakım"i, yazdıklarını mağaralarda muhafaza eden Essenîler veya onların öncüleri olarak anlamak da mümkündür. Çünkü Kur'an'da (el-Kehf 18/21), onların bulundukları yere bir mescid yapıldığı ifade edilmekte, Essenîler de kendi mâbedlerine "mescid" demektedirler (Revue Biblique, s. 234). Kur'ân-ı Kerîm ise hıristiyan kiliselerini ve yahudi sinagoglarını ifade için mescid kelimesini kullanmamakta, onları "savâmi‘", "biya‘" ve "salevât" olarak zikretmektedir (el-Hac 22/40). Ayrıca Ashâb-ı Kehf kıssasında yiyeceklerle ilgili olarak kullanılan "ezkâ" (أزكى) kelimesi (el-Kehf 18/19) müfessirlere göre "helâl" anlamındadır. Essenîler'in helâl ve haram konusunda çok titiz oldukları, Tevrat'ın yiyeceklerle ilgili hükümlerine sıkı sıkıya bağlı bulundukları kaynaklarda belirtilmektedir. Halbuki Hıristiyanlığa göre "ağızdan giren değil ağızdan çıkan pistir". St. Paul'e göre ise "çarşıda satılan her şey yenebilir" (I. Korintoslular'a, 10/25). Bütün bunlar, Kur'ân-ı Kerîm'de kıssaları anlatılan "Ashâbü'l-Kehf ve'r-rakım"in Hıristiyanlık öncesi dönemde yaşadıklarını düşündürmektedir.

Kıssanın geçtiği yerle ilgili olarak da çeşitli rivayetler mevcuttur. İspanya, Cezayir, Mısır, Ürdün, Suriye, Afganistan ve Doğu Türkistan'da Ashâb-ı

Kehf’e ait olduğu ileri sürülen mağaralar vardır. Anadolu’da ise Efes, Tarsus ve Efsûs (Arabissos, Afşin) olmak üzere üç yer gösterilmektedir. Muhammed Teysîr Zabyân, Ehlü’l-Kehf adlı kitabında Ashâb-ı Kehf’in Ürdün’de Amman yakınlarındaki bir mağarada bulunduğunun burada yapılan kazılarla kesinlik kazandığını ve birçok ilim adamının da aynı kanaatte olduğunu çeşitli vesikalarla ispata çalışmaktadır. Ancak Fahreddin er-Râzî’nin dediği gibi, Ashâb-ı Kehf’in yaşadığı zaman ve mekân hakkında bir nas bulunmadığına göre bunu kesin olarak bilmek mümkün değildir. Zaten Kur’ân-ı Kerîm’in takip ettiği metot gereği bu ve benzeri kıssalarda, verilmek istenen mesajı ikinci plana itecek ve kıssanın asıl gayesini gölgeleyecek ayrıntı türünden bilgilere yer verilmemiştir. Mağaradakilerin kaç kişi oldukları, ne zaman ve nerede yaşadıkları ve kaç yıl uykuda kaldıkları gibi alınacak ders bakımından önemli olmayan bilgilerden ziyade üzerinde düşünülmesi, ibret alınması gereken hususlar ön plana çıkarılmıştır. Yahudilik’te ve Hıristiyanlık’ta da var olduğu ve Kur’ân-ı Kerîm’de özlü olarak tekrarlandığı anlaşılan Ashâb-ı Kehf kıssasıyla müminlere verilmek istenen mesaj, ana hatlarıyla, iman-küfür mücadelesinin öteden beri hep var olduğu, inananların her devirde zulme uğramalarına rağmen bâtılın hakka asla galebe çalamadığı, samimiyetle iman edip inançlarının gereğini yaşayanları Allah’ın mutlaka başarıya ulaştırdığı ve nihayet her şeyi yoktan var eden Allah’ın insanları yeniden diriltmeye muktedir bulunduğudur (ayrıca bk. KEHF SÛRESİ).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 274; Buhârî, “Enbiyâʾ”, 52; Taberî, Tefsîr, XV, 127-150; a.mlf., Târîḫ (Ebü’l-Fazl), I, 455-456; Mâverdî, Aʿlâmü’n-nübüvve, Kahire 1319, s. 36; Fahreddin er-Râzî, Tefsîr, XXI, 113; Yâkut, Muʿcemü’l-büldân, I, 231; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, I, 355-359; Kurtubî, Tefsîr, X, 360; İbn Kesîr, Tefsîr, III, 74; Tecrid Tercemesi, IX, 200-204; L. Massignon, Opera Minora, Paris 1963, III, 104-180; a.mlf., “Les Sept Dormants d’Éphèse (Ahl-al-Kahf) en Islam et en Chrétienté”, RÉI (1954), s. 59-112; (1955), s. 93-106; (1957), s. 1-11; (1958), s. 110; (1959), s. 1-8; M. Hamîdullah, Le Coran

(Traduction Intégrale), Paris 1971, s. 274-275; Muhammed Teysîr Zabyân, Ehlü’l-Kehf ve zuhûrü’l-muʿcizeti’l-Kurʾâniyyeti’l-kübrâ, Kahire 1398/1978; Elmalılı, Hak Dini, V, 3233-3241; Faruk Sümer, Eshâbü’l-Kehf (Yedi Uyurlar), İstanbul 1989; Ayhan Onur, Eshâbülkehf Tepesinde Bazı Coğrafî Müşahedeler (Coğrafya Araştırmaları Dergisi, sy: 1, 1966’dan ayrıbasım), Ankara 1966; Revue Biblique (1912), s. 234; Ahmed Ramazan Ahmed, “el-Kehf ve’r-Rakım fi’t-târîh ve’l-âsâr”, ed-Dâre, IV/2, Riyad 1983, s. 114-133; H. Leclercq, “Sept Dormants d’Éphèse”, DACL, XV/1, s. 1251-1262; I. Guidi, “Seven Sleepers”, ERE, XI, 428-430; E. H. Vollet, “Dormants (Les Sept)”, Gr.E, XIV/2, s. 939-940; “Seven Sleepers”, EAm., XXIV, 610; [Ed.], “Honi ha-Me‘aggel”, EJd., VIII, 964-965; F. Halkin, “Seven Sleepers of Ephesus”, EBr., XX, 270; A. J. Wensinck, “Eshâbülkehf”, İA, IV, 371-373; Seyyid Âbid Ahmed Ali, “Ashâbü’l-Kehf”, UDMİ, II, 827-832; R. Paret, “Ashab al-Kahf”, EI^2 (Fr.), I, 712-713.

İsmet Ersöz

ASHÂB-ı MEDYEN

(bk. MEDYEN)

ASHÂB-ı SUFFE

(bk. SUFFE)

ASHÂBÜ’l-ADL ve’t-TEVHÎD

(bk. MU’TEZİLE)

ASHÂBÜ'l-A'RÂF

(bk. A'RÂF)

ASHÂBÜ'l-ELF

أصحاب الألف

1000 ile 2000 arasında hadis rivayet eden sahâbîler için kullanılan terim.

Hadis rivayet etmekle tanınan sahâbîlerin ne kadar rivayeti bulunduğunu tesbit etmek isteyenler, en fazla hadis ihtiva etmesi sebebiyle Bakı b. Mahled'in el-Müsned'ini esas almışlardır. Bu esere göre 1000 ile 2000 arasında rivayeti bulunan sahâbîler Abdullah b. Abbas (1660 hadis), Câbir b. Abdullah (1540 hadis) ve Ebû Saîd el-Hudrî'dir (1170 hadis). Ancak bu sayılar muhtemel tekrarlardan dolayı azalabileceği gibi diğer hadis kitapları dikkate alındığında daha da artabilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Cevzî, Telkıhu fühûmi ehli'l-eser (nşr. Ali Hasan), Kahire 1975, s. 362-363; M. Tayyib Okiç, Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, İstanbul 1959, s. 31; Muhammed Zübeyr Sıddîkî, Hadîs Edebiyatı Tarihi (trc. Yusuf Ziya Kavakçı), İstanbul 1966, s. 44.

Abdullah Aydınlı

ASHABÜ’l-EYKE

أصحاب الأيكة

Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Şuayb’ın peygamber olarak gönderildiği bildirilen ve Ashâb-ı Medyen olarak da anılan kavim.

(bk. MEDYEN)

ASHÂBÜ’l-FERÂİZ

أصحاب الفرائض

İslâm miras hukukunda belirli pay sahibi mirasçılar için kullanılan terim.

Ferâizin tekili olan farîza “belirli pay” demektir. Mirastaki payları ferdî sisteme uygun olarak tek tek belirlenen mirasçılara, “belirli pay sahibi mirasçılar” anlamında bu isim verilmektedir. Bu gruba giren mirasçılar on bir olup değişik durumlara göre bunlar için kırk pay durumu (kırk hal) söz konusudur. Kitap, sünnet ve icmâ ile belirlenen bu on bir mirasçı ve pay durumları şöyledir:

1. Koca (zevc). a) Ölenin (miras bırakanın) çocukları veya oğlunun... oğlu veya kızı ile birlikte bulunduğunda terikenin dörtte birini alır. Ölenin kızından fürû*u burada dikkate alınmaz. b) Bunlar bulunmadığında yarısını alır.

2. Karı (zevce). a) Ölenin çocukları veya oğlunun... oğlu veya kızı ile birlikte bulunduğunda sekizde bir alır. b) Bunlar bulunmadığında dörtte bir alır. Zevce birden fazla ise her iki durumda belirlenen payı aralarında eşit olarak bölüşürler.

3. Baba. a) Ölenin oğlu ve oğlunun erkek fürûu ile birlikte bulunduğunda altıda bir alır. b) Ölenin kızı veya oğlunun kızı veya oğlunun... oğlunun kızı ile birlikte bulunduğunda altıda bir ve ilâve olarak asabe* sıfatıyla ashâbü’l-ferâizden artanı alır. c) Bu iki grup mirasçı bulunmadığında asabe olur. Başka mirasçı yoksa terikenin tamamını, varsa bunlardan artanı alır.

4. Anne. a) Ölenin çocukları veya oğlunun... oğlu veya kızı yahut ölenin birden fazla erkek veya kız kardeşiyle birlikte bulunduğunda altıda bir alır. b) Ölenin babası ve eşi ile birlikte bulunduğunda eşten artanın üçte birini alır. Bu durumda baba asabe olarak geriye kalanı alır. c) Bu iki grup mirasçı bulunmadığında bütün terikenin üçte birini alır.

5. Dede. Burada ashâbü'l-ferâiz olarak pay sahibi olan dede, ölenin babasının babası veya onun babasıdır. Bunlara "sahih dede" denir. Annenin babası gibi, ölen ile arasına kadın giren dedeye ise "fâsid dede" denir ve miras hukuku bakımından zevi'l-erhâm* grubu içinde mütalaa edilir. Baba sağ değilse dede onun yerine geçer. Böylece dedenin dört hali vardır. İlk üç hali babanınkiyle aynıdır. Dördüncü hal babanın sağ olması halidir ki bu durumda dede mirasçı olamaz.

6. Kız. a) Ölenin oğlu olmayıp bir kızı varsa terikenin yarısını alır. b) Aynı durumda iki veya daha çok kız varsa, üçte ikiyi aralarında paylaşırlar. c) Ölenin oğlu varsa kız asabe (bigayrihî asabe) olur. Ashâbü'l-ferâizden artanı oğul iki, kız bir hisse almak üzere paylaşırlar.

7. Oğlun kızı. Ölenin kızı bulunmayınca oğlunun kızı onun yerine geçer. Bu durumda: a) Ölenin oğlu veya kızı bulunmaz da oğlunun bir kızı bulunursa terikenin yarısını alır. b) Aynı durumdaki oğlun kızı birden fazla ise, üçte ikiyi aralarında eşit olarak paylaşırlar. c) Ölenin oğlu bulunmaz da oğlunun kızı ölenin bir kızı ile birlikte bulunursa altıda bir alır. d) Aynı durumda ölenin birden fazla kızı varsa oğlun kızı mirasçı olamaz. e) Ölenin oğlu olmayıp da onun oğul ve kızları beraber bulundukları takdirde müşterek asabe olurlar ve ashâbü'l-ferâizden artanı ikili birli paylaşırlar. f) Oğlun kızları oğul ile birleştiklerinde mirasçı olamazlar.

8. Ana baba bir kız kardeş. a) Bir tane ise terikenin yarısını alır. b) İki veya daha çok iseler üçte ikiyi paylaşırlar. c) Ölenin ana baba bir kız kardeşi aynı durumdaki erkek kardeşiyle birlikte bulunurlarsa müşterek asabe olurlar ve ashâbü'l-ferâizden artanı ikili birli paylaşırlar. d) Ölenin kızı, oğlunun kızı ve oğlunun... oğlunun kızı ile birlikte bulunurlarsa asabe olur, kalanı alırlar. e) Ölenin oğlu, oğlun oğlu, babası veya sahih dedesi ile birlikte bulunurlarsa mirasçı olamazlar.

9. Baba bir kız kardeş. Ana baba bir kız kardeş bulunmazsa baba bir kız kardeş onun yerini alır. a) Bu durumdaki kız kardeş bir tane ise terikenin yarısını alır. b) Birden fazla iseler üçte ikiyi eşit olarak paylaşırlar. c) Bu durumdaki kız kardeş bir tane ana baba bir kız kardeşle birlikte bulunurlarsa altıda bir alır. d) Ana baba bir kız kardeş birden fazla ise baba bir kız kardeş mirasçı olamaz. e) Baba bir kız kardeş baba bir erkek kardeşle birlikte

bulunurlarsa müşterek asabe olurlar, kalanı ikili birli paylaşırlar. f) Ölenin kızı veya oğlunun kızı ile birlikte bulunursa asabe olur ve kalanı alır. g) Ölenin oğlu, oğlunun oğlu..., babası, dedesi, ana baba bir erkek kardeşleri, asabe olan ana baba bir kız kardeşleriyle beraber bulunurlarsa mirasçı olamazlar.

10. Ana bir kardeşler. a) Bir tane ise altıda bir alır. b) Birden fazla iseler terikenin üçte birini erkek kadın ayırımı yapmaksızın eşit olarak paylaşırlar. c) Ölenin oğlu, kızı, oğlunun oğlu veya kızı, babası, dedesi ile birlikte bulunurlarsa mirasçı olamazlar.

11. Nine. Buradaki nineden maksat araya gayri sahih dede girmeyen anne veya baba tarafından büyük annedir. Babanın annesi veya onun annesi, annenin annesi veya onun annesi gibi ki bunlara sahih nine denir. Araya fâsid dede girmesi halinde o nineye fâsid nine denir ve miras hukuku bakımından zevi'l-erhâm arasında mütalaa edilir. a) Mirasçı oldukları durumlarda altıda bir alırlar. Nine birden fazla ise bunu eşit olarak paylaşırlar. b) Nine ana ile beraber bulunursa veya baba ve dededen nineler baba veya dede ile birlikte bulunurlarsa mirasçı olamazlar. Bunun gibi yakın derecedeki nine uzak olanı mirastan düşürür.

BİBLİYOGRAFYA

Serahsî, el-Mebsût, XXIX, 174 vd.; İbn Kudâme, el-Mugnî, VII, 6 vd.; Nevevî, el-Mecmûʿ, XVI, 70 vd.; el-Fetâva'l-Hindiyye, Bulak 1310 → Diyarbakır 1393/1973, VI, 450; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, VI, 769-773; Bilmen, Kamus, IV, 507-535; M. Ebû Zehre, Ahkâmü't-terikât ve'l-mevârîs, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), s. 121-180; Hayreddin Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, İstanbul 1982, I, 385-403.

Hamdi Döndüren

ASHÂBÜ'l-FÎL

(bk. FÎL SÛRESİ)

ASHÂBÜ'l-HADÎS

(bk. EHL-i HADİS)

ASHÂBÜ'l-HİCR

(bk. HİCR)

ASHÂBÜ'l-KARYE

أصحاب القرية

Kur'ân-ı Kerîm'de bir sayha ile helâk edildikleri bildirilen kasaba halkı.

"İnsanların toplandığı yer" mânasına gelen karye, köy veya küçük kasaba gibi yerleşim merkezlerini ifade etmektedir. Ancak bu kelime Kur'ân-ı Kerîm'de, Mekke ve Kudüs dahil olmak üzere büyük şehirler için de kullanılmaktadır. Buna göre "ashâbü'l-karye" tabiri ile bir yerleşim merkezindeki insanlar kastedilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm, Ashâbü'l-karye'ye iki peygamber (mürsel) gönderildiğini, halkın onları dinlememesi üzerine üçüncü bir peygamber daha görevlendirildiğini, fakat onlara bölge halkından sadece bir kişinin iman edip kendilerini savunduğunu ve halka da inanmalarını tavsiye ettiğini, neticede Allah elçilerine karşı koymanın cezası olarak bu karye halkının müthiş bir sesle (sayha*) helâk edildiğini bildirmektedir (bk. Yâsîn 36/13-29).

Ashâbü'l-karye'nin kimler olduğu, hangi şehirde oturdukları, kendilerine gönderilen elçilerin ve iman eden şahsın kimliklerine dair Kur'an'da hiçbir bilgi yoktur. Tefsirlerde kaydedildiğine göre bu karye Antakya, oraya giden elçiler Hz. Îsâ'nın havârileridir; dolayısıyla karye halkı da Romalılar'dır (Elmalılı, VI, 4015). Bazı kaynaklar gönderilen elçilerin isimlerini Sâdık, Sadûk ve Salom olarak kaydetmekte, bazıları da bunların havârilerden Simun Petrus ve Yuhanna olduğunu söylemektedir. Rivayetlerde, bu elçilerin birtakım mûcizeler göstererek anadan doğma körü ve abraşı iyi ettikleri, ölüyü dirilttikleri, bunun üzerine kralın iman edip kavminin iman etmediği ve inkârcıların bir sayha ile mahvedildikleri anlatılmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de sözü edilen elçilerin (mürsel), Hz. Îsâ'nın gönderdiği havâriler olması uzak bir ihtimaldir; çünkü onların Allah tarafından gönderildiği âyette açıkça belirtilmektedir (bk. Yâsîn 36/14). Ayrıca Ahd-i Cedîd'de de böyle bir haber yer almamaktadır. Bilindiği kadarıyla Hz. Îsâ peygamberliği süresince Filistin bölgesinin dışına çıkmamış, havârilerin Antakya'ya gidişleri ise Hz. Îsâ'nın semaya urûcundan sonra olmuştur (Resullerin İşleri, 11/19-20). Ahd-i Cedîd'de oraya gidenlerin Barnabas,

Petrus ve Paul olduğu ve burada bazı peygamberlerin de bulunduğu kaydedilmektedir (Resullerin İşleri, 11/22-27). Diğer taraftan Havâriler Antakya'da herhangi bir mukavemetle karşılaşmamış, bu yerin halkı Hz. Îsâ'ya inanmakta gecikmemiş ve şehir bir müddet sonra Hıristiyanlığın belli başlı merkezlerinden biri olmuştur (Resullerin İşleri, 14/26-28; 15/35-36; NDB, s. 40).

Kur'ân-ı Kerîm'de, şehrin uzak kesiminden koşup gelerek halka Allah'ın gönderdiği elçilere inanmalarını tavsiye ettiği belirtilen mümin kişinin adı, mesleği ve elçilere inandığı için öldürülmesi sırasında kendisine reva görülen zulüm ve işkencelerle ilgili birçok rivayet vardır. Ashâbü'l-karye kıssasının amacı, Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispat etmek, Allah'ın elçilerine karşı gelenlerin âkıbetini gözler önüne sermektir.

BİBLİYOGRAFYA

Kamus Tercümesi, "kry" md.; Taberî, Tefsîr, XXII, 100-104; XXIII, 2-3; a.mlf., Târîẖ (Ebü'l-Fazl), II, 18-21; Kurtubî, Tefsîr, XV, 14-22; Âlûsî, Rûhu'l-meʿânî, XXII, 220-221; Elmalılı, Hak Dini, VI, 4015; NDB, s. 40-41.

Abdullah Aydemir

ASHÂBÜ'l-MEŞ'EME

(bk. ASHÂBÜ'ş-ŞİMÂL)

ASHÂBÜ'l-MEYMENE

(bk. ASHÂBÜ'l-YEMÎN)

ASHÂBÜ'l-MİÎN

أصحاب المئين

2000 ile 1000 arasında hadis rivayet eden sahâbîler için kullanılan terim.

Bakı b. Mahled'in el-Müsned'ine göre bunlar on bir kişidir: Abdullah b. Mes'ûd (848 hadis), Abdullah b. Amr b. Âs (700 hadis), Ömer b. Hattâb (573 hadis), Ali b. Ebû Tâlib (536 hadis), Ümmü Seleme (378 hadis), Ebû Mûsâ el-Eş'arî (360 hadis), Berâ b. Âzib (305 hadis), Ebû Zer el-Gıfârî (281 hadis), Sa'd b. Ebû Vakkas (271 hadis), Ebû Ümâme el-Bâhilî (250 hadis) ve Huzeyfe b. Yemân (225 hadis). Ashâbü'l-miîn'in rivayet ettiği hadis sayıları hakkında Ebû Bekir el-Berkı ve Ebû Nuaym el-İsfahânî gibi âlimler değişik rakamlar vermişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Cevzî, Telkıhu fühûmi ehli'l-eser (nşr. Ali Hasan), Kahire 1975, s. 362-364; M. Tayyib Okiç, Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, İstanbul 1959, s. 31; Muhammed Zübeyr Sıddîqî, Hadîs Edebiyatı Tarihi (trc. Yusuf Ziya Kavakçı), İstanbul 1966, s. 44.

Abdullah Aydınlı

ASHÂBÜ'l-MÜ'TEFİKÂT

(bk. MÜ'TEFİKE)

ASHÂBÜ'r-RAKÌM

(bk. ASHÂB-ı KEHF)

ASHÂBÜ’r-RES

أصحاب الرس

Kur’ân-ı Kerîm’de helâk edildikleri bildirilen eski bir kavim.

Kur’an’da iki âyette (bk. el-Furkan 25/38; Kaf 50/12) Ashâbü’r-ress’in Nûh, Âd ve Semûd kavimleriyle birlikte peygamberlerini yalanladıkları ve bu yüzden helâk edildikleri belirtilmekte, bunun dışında bir bilgi verilmemektedir. Bununla birlikte, gerek res kelimesinin mânası gerekse Ashâbü’r-ress’in kimler olduğu, nerede ve ne zaman yaşadıkları konusunda tefsir kitaplarında birçok rivayet mevcuttur. Buna göre, Arapça’da “kuyu, örülmemiş kuyu, çukur, maden ocağı” gibi anlamlara gelen res, Yemâme’de Felc de denilen bir kasabanın, bir vadinin veya bir kuyunun adıdır (Lisânü’l-ʿArab, “ress” md., VI, 98; Kurtubî, XIII, 32). Bir görüşe göre de Ashâbü’r-res, Yâsîn sûresinde sözü edilen Ashâbü’l-karye’nin diğer bir adıdır. İbn Abbas bunların Azerbaycan’da yaşamış ve peygamberlerini öldürmüş bir kavim olduklarını belirtmiş, buna karşılık Şuayb’ın kavmi oldukları, peygamberlerini dinlemedikleri için cezalandırıldıkları da öne sürülmüştür (Kurtubî, XIII, 32; Âlûsî, XIX, 19). Âlûsî, İbn Abbas’a atfedilen ve Ashâbü’r-ress’in Semûd kavmi olduğunu ifade eden başka bir rivayeti, Furkan sûresinin 38. âyetinin lafzına uygun bulmamıştır. Ancak Semûd kavminin devamı veya ashâbü’l-uhdûdla aynı topluluk olabilecekleri de düşünülmüştür (Taberî, XIX, 10). Taberî’nin Ashâbü’r-res’le ilgili olarak naklettiği uzunca bir hadiste sözü edilen Ashâbü’l-karye’nin bunlarla ilgisi olmaması gerekir. Zira hadiste geçen kişilerin Ashâbü’r-res olduklarına dair bir açıklık bulunmadığı gibi, söz konusu insanlar daha sonra peygamberlerine iman etmişlerdir. Halbuki Kur’ân-ı Kerîm’de Ashâbü’r-ress’in iman etmemeleri sebebiyle helâk edildikleri açıkça bildirilmektedir. Râzî’nin de kaydettiği gibi, Ashâbü’r-ress’in kimler olabileceği hususunda ileri sürülen görüş ve rivayetler, Kur’ân-ı Kerîm’le ve senedi sağlam bir haberle desteklenmiş değildir. Bilinebilen tek şey, küfür ve imansızlıkları sebebiyle Allah’ın bunları helâk etmiş olmasıdır (Tefsîr, XXIV, 83).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ress" md., VI, 98; Taberî, Tefsîr, XIX, 10; Fahreddin er-Râzî, Tefsîr, XXIV, 82, 83; Kurtubî, Tefsîr, XIII, 32-33; Âlûsî, Rûhu'l-meʿânî, XIX, 19; XXVI, 177; J. Horovitz, Koranische Untersuchungen, Berlin 1926, s. 94-95; Cevad Ali, el-Mufassal, I, 347 vd.; A. J. Wensinck, "Ashab al-Rass", EI² (Fr.), I, 713.

Ömer Faruk Harman

ASHÂBÜ'r-RE'Y

(bk. EHL-i RE'Y)

ASHÂBÜ’s-SEBT

(bk. SEBT)

ASHÂBÜ’ş-ŞECERE

أصحاب الشجرة

Hudeybiye’de ağaç altında Hz. Peygamber’e biat eden sahâbîler hakkında kullanılan bir tabir.

(bk. BEY‘ATÜRRIDVÂN)

ASHÂBÜ’ş-ŞİMÂL

أصحاب الشمال

Amel defterleri sol taraflarından verilenler, cehennemlikler anlamında bir Kur’an terimi.

Arapçada “sol taraf” mânasına gelen şimâl ile ashâb (topluluk, grup) kelimelerinden oluşan ashâbü’ş-şimâl (el-Vâkıa 56/41) terimi, yaratılışın başlangıcında Allah’a vermiş oldukları sözü (mîsâk-ı fıtrî) dünyada bozup önce kendilerine karşı, sonra da kötülüğü bir huy haline getirmekle başkalarına karşı kötü davranan ve âhirette amel defterlerini soldan veya arka taraftan alacak olan kimseleri ifade eder. “Sol taraf” veya “uğursuzluk” anlamına gelen meş’eme kelimesiyle birleşince ashâbü’l-meş’eme de (أصحاب المشئمة) (el-Vâkıa 56/9; el-Beled 90/19) aynı mânayı ifade eder. Bir kısım müfessirler ise yaratılışın başlangıcında (bk. el-A‘râf 7/172) Âdem’in sol tarafından çıkartıldıkları veya sol yanında bulundukları için bunların ashâbü’ş-şimâl ve ashâbü’l-meş’eme diye adlandırıldıklarını kabul ederler. Cehennemliklerin bu adla anılmalarını, amel defterlerinin sol taraflarından verilmesi, mahşerde sıkıntılar içinde terkedilip ihmal edilerek hesaplarının en son görülmesi ve cehenneme sol taraftan atılmaları ile izah edenler de vardır. Ashâbü’l-yemîn*in mukabili olan bu grubun âhiret hayatında yakıcı bir suda, kömür ve kurum gibi kararan dumanlı bir havanın bulunduğu veya hastalık taşıyan ve öldürücü sıcak bir rüzgârın estiği yerde, hiçbir kimsenin içinden çıkamayacağı, kapıları kapatılmış cehennemde azap görecekleri ifade edilir (bk. el-Vâkıa 56/42-48). Bu azabın sebebi olarak, onların âyetleri ve âhireti inkâr etmeleri, Allah’a ibadet etmekten yüz çevirmeleri, şirk koşmaları, büyük günah işlemeleri gibi fiiller gösterilir. Yine bunların dünya hayatındaki içtimaî ve ahlâkî durumlarından söz edilirken namaz kılmayan, fakir doyurmayan, bâtıl işlere dalan kimselerle beraber olan ve hesap gününü inkâr eden kimseler oldukları ifade edilir (bk. el-Müddessir 74/44-47). Kur’an’da ashâbü’ş-şimâl hakkında, fakirin ihtiyacını giderme yollarını aramayan, onlara zulmeden, şımartılmış, keyiflerine düşkün, sözlerinde ve yeminlerinde durmayan, devamlı büyük günah işleyen inançsız cehennemlikler olduklarını ve asla cennete giremeyeceklerini

belirten daha başka açıklamalar da vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “Şml” mad.; Lisânü’l-ʿArab, “Şml” md.; Tâcü’l-arûs, “Şml” md.; İbnü’l-Cevzî, Zâdü’l-mesîr, VIII, 144; Fahreddin er-Râzî, Tefsîr, XXIX, 142, 168; XXX, 211; Nîsâbûrî, Garâʾibü’l-Kurân, Kahire 1969-70, XXVII, 79-80; XXIX, 99; Şevkânî, Fethu’l-kadîr, Kahire 1964, V, 148-149; Âlûsî, Rûhu’l-meʿânî, XXVII, 131, 143-145, 161; Elmalılı, Hak Dini, VI, 4704-4712; VII, 5466.

Arif Aytekin

ASHÂBÜ’t-TÂAT

(bk. İBÂZIYYE)

ASHÂBÜ’t-TAHRÎC

أصحاب التخريج

Mezhep imamlarının metot ve görüşlerine bağlı kalarak yeni olaylara çözüm getiren fıkıh âlimleri.

Sözlükte “çıkarmak” anlamına gelen tahrîc, bir fıkıh terimi olarak, hakkında hüküm bulunmayan yeni meselelerin hükmünü, mezhep imamının metot ve görüşlerinden ve mezhepte yerleşik kaidelerden çıkarma ameliyesi için kullanılır.

Şeyhülislâm İbn Kemal ve onu takip eden Hanefî âlimlerin müctehid ve fakihlerle ilgili sınıflandırmalarına göre bu gruba giren âlimler dördüncü tabakayı oluştururlar. İbn Kemal’in tasnifine göre ictihad kudretine sahip olmayan ve mukallid* fukahadan sayılan tahrîc ehli bir bakıma müctehide benzer. Ancak müctehid hüküm çıkarırken başta Kur’an ve Sünnet olmak üzere şer‘î delilleri göz önünde bulundurduğu halde tahrîc yapan kimse (muharric), mezhep imamının ve mezhep büyüklerinin metot, delil ve görüşlerini esas alır. Yeni olayları onlarla kıyaslar, mezhep müctehidlerinden nakledilip de yoruma açık olan görüşleri mezhebin usul ve kaidelerine vukufu sayesinde açıklığa kavuşturur.

İcra ettikleri fonksiyon bakımından bir tür ictihad yetkisine sahip bulunan ashâbü’t-tahrîc ile bu sınıflandırmada üçüncü tabakayı teşkil eden “mesâilde müctehidler” arasında aslında önemli bir fark yoktur. Gerek İbn Kemal öncesi Hanefî âlimlerince mesâilde müctehidlerle tahrîc ashabının “mezhepte müctehid” tabakası içinde mütalaa edilmesi, gerekse Hanefî fukahadan hangi âlimin mesâilde müctehid, hangisinin tahrîc ehli olduğu hususunda farklı birtakım değerlendirmelerin yapılmış bulunması bunun açık delilidir. Nitekim diğer mezheplerde bu seviyedeki âlimler müctehidler çerçevesinde mütalaa edilmiştir (bk. ASHÂBÜ’l-VÜCÛH, İCTİHAD). Bundan dolayı İbn Kemal’in böyle bir ayırıma gitmesi indî bir tasnif olarak değerlendirilmiş, ardından gelenlerin de onu taklit etmesi sebebiyle bu sınıflandırmanın yaygınlaştığı ileri sürülmüştür (M. Seyyid Bey, I, 258-

259).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kemal, Tabakatü’l-müctehidîn, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 764; Köprülü, nr. 11/330; Ayasofya, nr. 4796, 4820; İbn Âbidîn, Mecmûʿatü’r-resâʾil, s. 11-12; Leknevî, en-Nâfiʿu’l-kebîr, Haydarâbâd 1291, s. 3 vd.; a.mlf., el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 6-7; M. Seyyid Bey, Usûl-i Fıkıh, İstanbul 1333, I, 239 vd.; M. Ebû Zehre, Ebû Hanîfe, Kahire 1366/1947, s. 440 vd.; a.mlf., Usûlü’l-fıkh, Kahire 1377/1958, s. 309; Bilmen, Kamus, I, 314; Osman Keskioğlu, Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku, Ankara 1969, s. 182-191.

M. Esat Kılıçer

ASHÂBÜ’t-TEMYÎZ

أصحاب التمييز

Bağlı bulundukları mezhepteki farklı görüşler arasında tercih yapamamakla birlikte bu görüşlerden kuvvetli ve zayıf olanları ayırt edebilecek durumda bulunan fıkıh âlimleri.

Bu gruptaki âlimler İbn Kemal’in sınıflandırmasına göre fakihlerin altıncı tabakasını oluştururlar. Temyiz ashabı esas itibariyle mukallidler tabakasından olup ictihad veya tahrîc gücüne sahip olmadıkları gibi mezhepte mevcut görüşler arasında da bir tercihte bulunamazlar. Ancak bunlar, görüşler ve rivayetler arasında kuvvetli ve zayıf olanı, zâhirü’r-rivâye* ile nevâdir*i birbirinden ayırabilirler. Zira mezhebin ana kitaplarını incelemiş, farklı görüş ve rivayetleri bellemişlerdir. Temyiz ehli âlimler, tercih ehli kadar delil ve kaynaklara nüfuz edememişlerse de görüşleri kuvvet derecelerine göre bilmek ve tercih edilenleri anlamak da bir bakıma tercih ameliyesi ölçüsünde zor ve ciddi bir iştir.

Bu gruba giren âlimler eserlerinde zayıf ve kabul görmeyen görüşlere yer vermezler.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kemal, Tabakatü’l-müctehidîn, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 764; Köprülü, nr. 11/330; Ayasofya, nr. 4796, 4820; İbn Âbidîn, Mecmûʿatü’r-resâʾil, s. 11-12; Leknevî, en-Nâfiʿu’l-kebîr, Haydarâbâd 1291, s. 3 vd.; a.mlf., el-Fevâʿidü’l-behiyye, s. 6-7; M. Seyyid Bey, Usûl-i Fıkıh, İstanbul 1333, I, 239 vd.; M. Ebû Zehre, Ebû Hanîfe, Kahire 1366/1947, s. 440 vd.; a.mlf., Usûlü’l-fıkh, Kahire 1377/1958, s. 309 vd.; Bilmen, Kamus, I, 314; Osman Keskioğlu, Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku, Ankara 1969, s. 182-191.

M. Esat Kılıçer

ASHÂBÜ’t-TERCÎH

أصحاب الترجيح

Mezhep imam ve müctehidlerinin ortaya koydukları görüşlerin dayandığı delilleri değerlendirerek aynı konudaki farklı görüşler arasında tercih yapabilme gücüne sahip fıkıh âlimleri.

Bu gruptaki âlimler, İbn Kemal ve onu takip eden âlimlerin sınıflandırmasına göre fakihlerin beşinci tabakasını oluştururlar. Bu tabakaya mensup fakihler, delilleri incelemeye ve mukayeseye ehil olup bunlara bakarak mezhepte mevcut görüş ve rivayetlerden birini diğerine tercih etme gücüne sahiptirler. Bir mesele hakkında kendi mezhep imamlarının farklı görüşlerini değerlendirerek kendi zamanlarındaki şartlara, halkın ihtiyacına, örf ve âdete daha uygun olanını seçer ve ona göre fetva verirler. Bu âlimler görüşleri değerlendirip tercihte bulunurken bunlar hakkında “rivayet yönünden daha sahih”, “dirâyet bakımından daha vâzıh”, “kıyasa daha uygun”, “insanlar için en elverişlisi” ve “en ihtiyatlı olanı” gibi ifadelerle kendi fikirlerini belirtirler.

Ashâbü’t-tercîh ile ashâbü’t-tahrîc arasındaki fark çok azdır. Mezhebin usulüne göre delilleri değerlendirerek görüşler arasında tercih yapmak, mezhep imamlarının ele almadığı meselelerin hükmünü tahrîc etmekten daha kolay bir iş değildir. Nitekim bu iki tabakayı tek bir tabaka olarak kabul edenler bulunduğu gibi iki tabaka arasındaki bu yakınlık sebebiyle birçok âlimin tahrîc ehli mi, yoksa tercih ehli mi olduğu konusunda farklı değerlendirmeler yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kemal, Tabakatü’l-müctehidîn, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 764; Köprülü, nr. 11/330; Ayasofya, nr. 4796, 4820; İbn Âbidîn, Mecmûʿatü’r-resâʾil, İstanbul 1325, s. 11-12; Leknevî, en-Nâfiʿu’l-kebîr, Haydarâbâd 1291, s. 3 vd.; a.mlf., el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 6-7; M. Seyyid Bey, Usûl-i Fıkıh, İstanbul 1333, I, 239 vd.; M. Ebû Zehre, Ebû Hanîfe, Kahire 1366/1947, s. 440 vd.; a.mlf., Usûlü’l-fıkh, Kahire 1377/1958, s. 309 vd.; Bilmen, Kamus, I, 314; Osman Keskioğlu, Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku, Ankara 1969, s. 182-191.

M. Esat Kılıçer

ASHÂBÜ’l-UHDÛD

أصحاب الأخدود

İslâmiyet’ten önceki bir devirde müminleri dinlerinden döndürmek için ateş dolu hendeklerde yakarak işkence eden kimseler hakkında Kur’ân-ı Kerîm’de kullanılan tabir.

Uhdûd “uzun ve derin hendek”“ demektir. Kendilerinden “ashâbü’l-uhdûd” diye söz edilen kimselerle onların işkence ettiği müminler ve bu olayın geçtiği zaman ve bölge hakkında Kur’ân-ı Kerîm’de bilgi yoktur. Burûc sûresinde (85/4-10), çıra ile tutuşturdukları ateş dolu hendeklere Allah’a inandıkları için müminleri atan ve hendeğin etrafında oturup onları seyreden kimselerden “kahrolsunlar” diye kısaca bahsedilmektedir. Suheyb b. Sinân tarafından rivayet edilen bir hadiste (Müslim, “Zühd ve’r-rekāʾik”, 73; Tirmizî, “Tefsîr”, 77; Müsned, VI, 16-18), bu müminleri iman etmeye sevkeden olay zikredildikten sonra hendeğe atılışları anlatılmaktadır.

Tarih ve tefsir kitaplarında ashâbü’l-uhdûd ile ilgili birçok rivayet vardır: İran hükümdarı, nikâhları haram olan yakın akraba ile (özellikle kız kardeşlerle) evlenmenin helâl sayılmasını istediği zaman buna karşı çıkan âlimleri bir hendek kazdırıp içine attırmıştır. Diğer bir rivayete göre hadise Bâbil Kralı Buhtunnasr ile ilgilidir. Bir altın heykel yaptırarak halkı ona tapmaya zorlayan kral, bunu kabul etmeyen Dânyâl peygamber ile arkadaşlarını alevli fırına doldurmuştur (Daniel, 3). Fakat bu rivayetin çok zayıf olduğu ileri sürülmektedir (bk. Andrae, s. 20). Bu konudaki rivayetlerin en kuvvetlisi, Necran hıristiyanlarına yahudi hükümdar Zûnüvâs tarafından yapılan işkence olayı ile ilgili olanıdır. İkinci Himyerîler’in son hükümdarı olan Zûnüvâs Yahudiliği kabul etmiş, 523’te Necran’ı ele geçirerek hıristiyanlardan Yahudiliğe geçmelerini istemiş, kabul etmeyenleri ateş dolu çukurlara attırarak yaktırmıştır. Süryânîce kaynaklarda da Necran hıristiyanlarına yapılan zulüm geniş bir şekilde yer almaktadır. Zûnüvâs 120.000 kişi ile Necran’ı kuşatmış, yaklaşık 2000 kişiyi bir kiliseye doldurarak ateşe vermiştir. Diğer taraftan kazdırdığı uzun ve derin hendeklere odun doldurulmuş, bu odunlar tutuşturulduktan sonra

hıristiyanlar içine atılarak yakılmıştır. Zûnüvâs tarafından öldürülen hıristiyanların sayısı İslâmî kaynaklarda 20.000, Süryânî kaynaklarda ise 4000 olarak belirtilmektedir (Ignatios Ya‘kub es-Sâlis, s. 23, 28, 50, 53; Irfan Shahid, s. 46-64). Bazı araştırmacılar, tarihte böyle bir hadisenin olmadığını, ashâbü'l-uhdûd tabirinin “ashâbü'l-cahîm” (cehennemlikler) ve benzeri ifadelerle aynı mânayı taşıdığını, dolayısıyla âhirette verilecek bir nevi cezayı ifade ettiğini ileri sürmüşlerse de (EI² [Fr.], I, 713) Moberg tarafından keşfedilen VI. yüzyılın ikinci çeyreğine ait tarihî belgede bu hadiseden bahsedilmesi de tarihte böyle bir olayın meydana geldiğini teyit etmektedir (Horovitz, s. 92-93). Ayrıca bu konuda yeni belgeler de bulunup neşredilmiştir (Irfan Shahid, çeşitli sayfalar).

Halkı hendeklere doldurarak öldürme olaylarının tarihte çeşitli zamanlarda meydana geldiği anlaşılmaktadır. İbn Ebû Hâtim'in naklettiğine göre Yemen'de Tübba‘, Bâbil'de Buhtunnasr, Kostantaniye'de Kral Konstantin devirlerinde benzeri olaylar görülmüştür. Kur'ân-ı Kerîm'de bu kıssa, müminlere eziyet eden müşriklerin ibret almaları ve müminlerin de sıkıntı ve zorluklar karşısında sabır ve tahammül göstermeleri için zikredilmiştir (ayrıca bk. BURÛC SÛRESİ).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, “hdd” md.; Müsned, VI, 1618; Müslim, “Zühd ver-rekāʾik”, 73; Tirmizî, “Tefsîr”, 77; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 34-37; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 123-124; a.mlf., Tefsîr, XXX, 72; Sa‘lebî, ʿArâʾisü'l-mecâlis, Kahire 1301, s. 333-336; Fahreddin er-Râzî, Tefsîr, XXXI, 116-120; İbn Kesîr, Tefsîr, VII, 255-261; Sâât î, Bulûgu'l-emânî (el-Fethu'r-rabbânî içinde), XX, 147-149; J. Horovitz, Koranische Untersuchungen, Leipzig 1926, s. 92-93; T. Andrae, Les Origines de l'Islam et le Christianisme, Paris 1955, s. 18-20; S. W. Baron, A Social and Religious History of the Jews, New York 1957, III, 67; Ignatios Ya‘kub es-Sâlis, eş-Şühedâʾü'l-Himyeriyyûne'l-ʿArab, Dımaşk 1966, s. 23, 28, 50, 53; Irfan Shahid, The Martyrs of Najrân, New Documents, Bruxelles 1971, s. 46-64;

Mustafa Fayda, İslâmiyetin Güney Arabistan’a Yayılışı, Ankara 1982, s. 9, 18; Rifâî Sürûr, Ashâbü’l-uhdûd, Kahire 1407/1987; A. J. Wensinck, “Eshâbü’l-uhdûd”, İA, IV, 373; R. Parret, “Ashab al-Ukhdud”, EI[2] (Fr.), I, 713.

Muhammed Eroğlu

ASHÂBÜ'l-ÜLÛF

أصحاب الألوف

2000'den fazla hadis rivayet eden sahâbîler için kullanılan terim.

Bakı b. Mahled'in el-Müsned'ine göre bunlar dört kişidir: Ebû Hüreyre (5374 hadis), Abdullah b. Ömer (2630 hadis), Enes b. Mâlik (2286 hadis) ve Hz. Âişe (2210 hadis). Bunlara aynı zamanda "ashâbü'l-elf" ve "müksirûn" da denilir. Burada verilen rakamlar kesin değildir. Muhtemel tekrarlardan dolayı bu sayılar azalabileceği gibi diğer hadis kitaplarına göre daha da çoğalabilir. Nitekim Ebû Bekir el-Berkı, Abdullah b. Ömer'den 600 kadar hadis rivayet edildiğini söylerken Ahmed Muhammed Şâkir de mükerrerleri sayım dışı bırakmak suretiyle Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde Ebû Hüreyre'nin ancak 1579 hadisinin olduğunu tesbit etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Cevzî, Telkıhu fühûmi ehli'l-eser (nşr. Ali Hasan), Kahire 1975, s. 363; Tecrid Tercemesi, I, 25-26; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿisü'l-hasîs, Kahire 1377/1958, s. 187-188; M. Tayyib Okiç, Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, İstanbul 1959, s. 31; Muhammed Zübeyr Sıddîqî, Hadis Edebiyatı Tarihi (trc. Yusuf Ziya Kavakçı), İstanbul 1966, s. 44-45.

Abdullah Aydınlı

ASHÂBÜ’l-VÂHİD

أصحاب الواحد

Kendilerinden sadece bir hadis nakledilen sahâbîler için kullanılan terim.

Bunların sayıları, Bakı b. Mahled’in el-Müsned’ine göre 510 kadardır. Ancak bu rakam kesin değildir. Nitekim Ebû Bekir el-Berkı bu sahâbîlerden bazılarının iki, üç ve daha çok hadis rivayet ettiklerini ileri sürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Cevzî, Telkıhu fühûmi ehli’l-eser (nşr. Ali Hasan), Kahire 1975, s. 362, 378-387; Muhammed Zübeyr Sıddîqî, Hadis Edebiyatı Tarihi (trc. Yusuf Ziya Kavakçı), İstanbul 1966, s. 41; Nevzat Aşık, Sahabe ve Hadis Rivayeti, İzmir 1981, s. 116.

Abdullah Aydınlı

ASHÂBÜ'l-VAÎD

(bk. VA'D ve VAÎD)

ASHÂBÜ'l-VÜCÛH

أصحاب الوجوه

Şâfiîler'in müctehidlerle ilgili sınıflandırmalarına göre, mezhep imamının usul ve kaidelerine bağlı kalarak ictihadda bulunan fıkıh âlimleri.

Nevevî'nin yaptığı tasnifte "müntesib müctehidler" çerçevesinde mütalaa edilen bu âlimler, delil ve görüşlerinde mezhep imamına bağımlı olmayan "mutlak müntesib müctehidler"den sonra gelirler ve ictihadda bulunurken imamlarının koyduğu usul ve kaideleri aşmazlar. Delillerden hüküm çıkarma konusunda kabiliyetleri tamdır. Mezhep imamından görüş nakledilmeyen konularda onun usulünü uygulayarak ictihadda bulunurlar. "Mezhepte müctehid" diye de anılan bu âlimler Hanefîler'in tasnifinde "mesâilde müctehid" ve ashâbü't-tahrîc* tabakalarına tekabül etmektedir (ayrıca bk. İbn Kayyim, IV, 212-215; Dihlevî, s. 70-71).

BİBLİYOGRAFYA

Nevevî, el-Mecmûʿ, I, 43-44; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvakkıʿîn, IV, 212-215; İbn Emîrü'l-Hâc, et-Takrîr, Bulak 1316, III, 348; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, el-İnsâf, Beyrut 1983, s. 70-71; Leknevî, el-Fevâʾid, s. 104-105; M. Seyyid Bey, Usûl-i Fıkıh, İstanbul 1333, I, 245; M. Ebû Zehre, eş-Şâfiʿî, Kahire 1367/1948, s. 388; Muhammed Hasan Heyto, el-İctihâd ve tabakatü müctehidi'ş-Şâfiʿiyye, Beyrut 1409/1988, s. 40-47.

M. Esat Kılıçer

ASHÂBÜ'l-YEMÎN

أصحاب اليمين

Amel defteri sağ taraflarından verilenler, cennetlikler anlamında bir Kur'an terimi.

Yümn kökünden türetilmiş olup "hayır, uğur, bereket" ve "sağ yön" anlamlarına gelen yemîn ile ashâb (topluluk, grup) kelimelerinden oluşan bu terkip, yaratılışın başlangıcında Allah'a vermiş oldukları sözü (mîsâk-ı fıtrî) bu dünyada bozmayan ve böylece hem kendilerine hem de diğer insanlara karşı olan görevlerini yerine getiren, âhirette ise amel defterlerini sağ taraflarından alarak önleri ve sağ yönleri Allah'ın nuruyla aydınlanıp bu hal üzere cennete girecek olan mutlu insanlar zümresini ifade eder (Râzî, XXIX, 142). Meclislerde büyüklerin oturmasına ayrılan sağ taraf ve ayrıca "uğur, bereket" mânasına gelen meymene kelimesi ile yapılan ashâbü'l-meymene (أصحاب الميمنة) terkibi de aynı anlamı ifade eder. Hadislerde "ehlü'l-yemîn" diye anılan bu gruba ashâbü'l-yemîn ve ashâbü'l-meymene adlarının verilmesini, yaratılışın başlangıcında (bk. el-A'râf 7/172) Âdem'in sırtından veya sulbünden (M. Reşîd Rızâ, IX, 389; Elmalılı, IV, 2329) çıkartıldıkları zaman onun sağ tarafında bulunmaları veya sağ tarafından çıkartılmaları ile açıklayan müfessirler olduğu gibi, bunu hesap gününde kitaplarının sağ taraftan verileceğine (bk. el-Hâkka 69/19-24), yüksek makam sahibi olacaklarına, cennetin sağ tarafında ikamet edeceklerine bağlayanlar da vardır.

Vâkıa sûresinde, insanların "ashâbü'l-meymene" (ashâbü'l-yemîn), "ashâbü'l-meş'eme" (ashâbü'ş-şimâl) ve "sâbikun" veya "mukarrebûn" şeklinde üç zümreye ayrıldığı görülmektedir. Bu sûredeki ilgili âyetlerde ashâbü'l-yemîn, cennet ehlinden gösterilmiştir. Bunlar dünyada haktan yana olup doğruyu savundukları ve yaratılışta Allah'a verdikleri sözü bozmadıkları için hak ettiklerinden kat kat fazla nimetlerle cennette mutlu bir hayat süreceklerdir. Yapılan tasvirlere göre bunlar, "dalbastı kirazların, meyveleri kat kat muz ağaçlarının, çağlayan suların, bitmez tükenmez meyvelerin bulunduğu ve gölgenin devamlı yayıldığı" yerlerde

yaşayacaklardır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Salât”, 1; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ymn” md.; s. 552; İbnü’l-Cevzî, Zâdü’l-mesîr, VIII, 132; Fahreddin er-Râzî, Tefsîr, XXIX, 142, 162, 168; XXX, 210; Nizâmeddin en-Nîsâbûrî, Garâʾibü’l-Kurân (nşr. İbrâhim Utbe İvad), Kahire 1381-91/1962-71, XXVII, 76-78; Şevkânî, Fethu’l-kadîr, Kahire 1383/1964, V, 148; Âlûsî, Rûhu’l-meʿânî, XXVII, 131, 139-143, 160; XXIX, 132; Elmalılı, Hak Dini, IV, 2329; VI, 4706-4707; VII, 5463-5465; M. Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma‘rife), IX, 389.

Arif Aytekin

ASHAME en-NECÂŞÎ

(bk. NECÂŞÎ, Ashame)

ASHAP

(bk. SAHÂBE)

ASIL

الأصل

Fıkıh, hadis, tasavvuf, felsefe ve mantık alanlarında çeşitli anlamlarda kullanılan terim.

FIKIH.

Sözlükte “kök, dip, temel, kaide, kaynak, bir şeyin esası, dayanağı gibi mânalara gelen asıl (çoğulu usûl), fıkıh terimi olarak başlıca şu anlamlarda kullanılır: 1. “Delil”. Şer‘î hükümlerin dayanak ve kaynağını teşkil eden kitap, sünnet, icmâ, kıyas ve diğer delilleri ifade etmek için kullanılır. Meselâ “Bu meselede asıl kitaptır” dendiği zaman o konudaki hükmün Kur’an’a dayandığı kastedilmiş olur. 2. “Küllî kaide”. Fıkıhta küllî kaidelere asıl, onlara dayanan cüz’î meselelere de fer‘ denir. Meselâ “Yakın şek ile zâil olmaz” küllî kaidesi bir asıl, ona dayanan bütün cüz’î meseleler de onun fer‘leridir. 3. “İstishâb* kaidesinde önceki hal”. Bir konuda değişmeyi gerektiren sonraki halin ortaya çıkmasından önceki durumu ifade eder. Meselâ abdestli bir kimsenin abdestinin bozulup bozulmadığında şüphe etmesi halinde, önceki hali (abdestli oluşu) asıl olup hüküm ona göredir. Abdesti bozulmuş bir kimsenin daha sonra abdest alıp almadığında şüphe etmesi durumunda ise abdestsiz oluşu asıldır. Bu iki örnek aynı zamanda yukarıda zikredilen küllî kaidenin de birer fer‘idir. 4. “Vasfın mukabili”. Bu mânada kullanılışı, daha çok Hanefîler’in butlân* ve fesat* arasındaki ayırımlarında görülür. Onlara göre butlâna yol açan sebepler şeyin aslına, fesada yol açan sebepler de vasfına taalluk eder. 5. “Bir kimsenin soyundan geldiği en yakın akrabaları”. Bunlar baba, anne ve her iki taraftan dedeler ve ninelerdir. Kişinin bu temel nesep zincirini oluşturan yakınları onun usul*ü, kendi çocukları, çocuklarının çocukları... da fürû*udur. Usul ve fürû mahremiyet, miras, nafaka, zekât vb. birçok fıkhî konuda diğer yakınlardan farklı hükümlere tâbidir. 6. “Kıyasın rükünlerinden biri”. Şer‘î bir delil olan kıyasta, hakkında nas bulunan ve hükmü kıyas yapılarak hakkında nas bulunmayan diğer meseleye aktarılan

ana meseleye asıl denir. 7. “Vakfedilen mal”. Osmanlılar’da vakıf akdinin konusunu teşkil eden menkul veya gayri menkul mallara -ister başlangıçta vakfedilen ister sonradan bunlara ilâve edilen mallar olsun-asl-ı vakf denmekteydi. Bu terimin mukabili de avâid-i vakftır (vakfın gelirleri). 8. “Bazı dinî ve hukukî konularda öncelikle gerekli olan husus”. Şer‘î hükmün ilk önce taalluk ettiği ve kendisi olmayınca yerine bedeli bulunan şeye asıl, bedel olan şeye de halef denir. Asıl kelimesi bu mânada, Mecelle’de geçen bazı fıkhî kaidelerde zikredilmektedir. a) “Asıl sabit olmadığı halde fer‘in sabit olduğu vârittir” (md. 81). Meselâ bir kimsenin, falan bana borçludur ve falan da buna kefildir, diye iddiada bulunması halinde borçlu inkâr eder ve kefil de ikrarda bulunursa kefilin söz konusu meblâğı ödemesi gerekir. b) “Asıl sâkıt olunca fer‘ de sâkıt olur” (md. 50). Meselâ alacaklının borçluyu ibrâsı halinde kefil de sorumluluktan kurtulur. c) “Aslın ifası kabil olmayınca bedeli ifa olunur” (md. 53). Gaspolunan şeyin helâki halinde iadesi mümkün olmayınca misli veya kıymetinin ödenmesi, abdest alma imkânı bulunmadığında teyemmüm yapılması bunun misalleri olarak zikredilebilir. 9. “Miras hukukunda ashâbü’l-ferâiz*in hisselerinin ortak paydası”. Bu mânada aslü’l-mes’ele şeklinde kullanılır. Miras taksiminde hisse sahiplerine düşen miktarları tesbit için yapılan hesapta ortaya çıkan ortak paydaya aslü’l-mes’ele veya mahrec denir. Ortak paydanın payların toplamına eşit olması halinde hisseler tam olarak dağıtılmış olur. Ortak payda ve payların birbirine eşit olduğu bu duruma âdile denir. Payların toplamı ortak paydadan çok olunca avl*, aksi durumda da red* hali söz konusudur. 10. Fakihler alışverişle ilgili konuları ele alırken meyve, sebze ve diğer ziraî ürünlere nisbetle onların ağaç, kök ve bitkileri, menfaat ve hukukuna nisbetle de bina ve arazi gibi gayri menkullerin bizzat kendileri mânasına da asıl kelimesini kullanırlar. 11. Asıl kelimesi çoğul şekliyle (usûl) bazı ilimlere izâfetle de kullanılır. Bu durumda, söz konusu ilmin öğretim ve araştırmalarında esas alınan ve o ilmin dayandığı genel kaideler kastedilir; bu kaideler bazan müstakil bir ilim dalını oluşturur: Usûl-i fıkıh, usûl-i hadîs, usûl-i tefsîr gibi. 12. Bunlardan başka asıl kelimesi “rüchân”, “lâyık ve gerekli olma”, “ihtiyaç duyulan şey” gibi mânalarda da kullanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “asl” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “asl” md.; Ebü’l-Beka, Külliyyât, Bulak 1253, s. 50; Mecelle, md. 50, 53, 81; Ali Himmet Berki, Vakfa Dair Yazılan Eserlerle Vakfiyye ve Benzeri Vesikalarda Geçen Istılah ve Tabirler, Ankara 1966, s. 6; Hüseyin Halef el-Cübûrî, “el-Asl ve’l-halef ʿinde’l-usûliyyîn”, Mecelletü’l-Bahsi’l-ʿilmî ve’t-türâsi’l-İslâmî, V, Mekke 1402, s. 93-99; Bahâeddin Yediyıldız, “Vakıf”, İA, XIII, 156; Mv.Fİ, XIX, 369-371; Hayreddin Karaman, “Asl”, İBA, I, 255; Mv.F, V, 55-62.

Ahmet Özel

HADİS.

Asıl hadis ilminde “hocanın kitabı; hoca; bir babın dayandığı temel hadis” gibi değişik mânalarda kullanılır. Bunları şöyle sıralamak mümkündür: 1. Hocanın rivayet ettiği hadisleri ihtiva eden kitaba veya hocanın kendi nüshasına asıl denir. Hoca hadis rivayet ederken bu hadisleri ya ezberden veya kitabından okur. Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik kıraat* yoluyla hadis rivayet eden hocanın yanında bulunan kitaptaki hadisleri ezbere bilmesini şart koşarlar. Bu şekildeki hadis öğreniminde hocanın ezbere bilmediği aslını güvenilir bir talebesinin elinde tutması halinde tahammül*ün sıhhati hakkında ihtilâf edilmiştir. Ancak hadisçilerin çoğu bu şekildeki tahammülü sahih saymışlardır. Eğer hoca aslını ezberlemişse bunun hocada bulunmasıyla bir başkasının elinde bulunması arasında fark yoktur. Her talebenin ferʿ denilen kendi kitabını hocadaki aslıyla karşılaştırması gereklidir. Karşılaştırılmamış bir kitaptan yapılan rivayet, ancak râvinin asıldan hatasız istinsah eden biri olması, güvenilir bir asıldan istinsah etmesi ve karşılaştırma yapmadığını belirtmesi durumunda câiz görülmüştür. 2. Hadis rivayet eden kimse (hoca, şeyh), talebesine nisbetle asıl sayılır. 3. Genel olarak sahih hadisler ihtiva eden ve bu yönüyle şöhret bularak müslümanların itimadını kazanmış olan hadis kitabı. Bu nevi hadis kitapları birden fazla olduğu takdirde bunlara usul de denir: Usûl-i sitte

(Kütüb-i Sitte) gibi. 4. Hadisin senedi yani râvilerin zikredildiği kısmı.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-hadîs̱ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1972, s. 168, 170-171; Tîbî, el-Hulâsa fî usûli’l-hadîs̱ (nşr. Subhî es-Sâmerrâî), Bağdad 1391/1971, s. 149; Sehâvî, Fethu’l-mugıs, Kahire 1388/1968, I, 318; II, 35, 165, 171, 209; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî, I, 127; II, 12, 19, 77; Ali el-Karî, Mustalahâtü ehli’l-eser, İstanbul 1327, s. 264; Tecrid Tercemesi, I, 384.

Abdullah Aydınlı

TASAVVUF.

Sûfîler tasavvufun temel esaslarına asıl (çoğulu usûl), ikinci derecedeki esaslarına da fer‘ (çoğulu fürû) adını verirler. Serrâc’a göre tevhid, mârifet, iman, yakın ve sıdk birer asıl, bunların temeli olan hidayet ise aslü’l-usûldür. Haller, makamlar, ameller, taatlar bu asılların fer‘leridir.

Sûfîler nelerin asıl olduğu konusunda değişik fikirler ileri sürmüşlerdir. İlk sûfîlerden Sehl et-Tüsterî’ye göre Kur’an’a sımsıkı sarılmak, sünnete uymak, helâl yemek, eziyet etmemek, günahtan sakınmak, tevbe etmek, hakları yerine getirmek tasavvufun esasıdır. Nasrâbâdî ise tasavvufun esaslarını şöyle sıralar: Kur’an ve hadise sımsıkı bağlanmak, hevâ*yı, hevesi ve bid‘atları terketmek, şeyhlere saygı göstermek, halkın hatalarını hoş görmek, dostlarla iyi geçinmek ve onlara hizmet etmek, güzel huy

sahibi olmak, evrâd*a devam etmek, te’vile ve ruhsatlara yanaşmamak. Bûnân el-Hammâl ise vaad edilen rızkın verileceğine güvenmeyi, emirleri yerine getirmeyi, derunî halleri kontrol etmeyi, dünya ve âhiret kaygısını içinden atarak hakka sarılmayı tasavvufun aslı olarak kabul eder.

Sûfîler iyilik ve kötülüklerin kökünü ve kaynağını tesbit için çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Hâtim el-Asamm’a göre taatın aslı korku, ümit ve sevgi; günahın aslı kibir, hırs ve hasettir. Ebü’l-Hüseyin el-Fârisî cömert, alçak gönüllü, kanaatkâr ve iyi huylu olmayı iyiliğin aslı sayar. Hücvîrî, gerek asıl gerekse fer‘ olan şeylerin bir zâhiri, bir de bâtını bulunduğunu söyler. Usûlün zâhiri kelime-i şehâdet, bâtını mârifetin hakikatidir. Fürûun zâhiri sürekli ve düzenli amel, bâtını iyi niyettir. Bâtını olmayan hakikatin (tasavvufun) zâhiri münafıklık, zâhirsiz hakikatın bâtını zındıklıktır. Bunun gibi bâtınsız şeriatın zâhiri alâyiş, zâhirsiz şeriatın bâtını hevâ ve hevestir. Sûfîler rüsûm*dan usule kaçarlar, yani şekilciliği bırakarak meselelerin köküne ve kaynağına inerler. Onlar vusûl için usule riayeti şart koşar, birçok bid‘at ve dalâletin asıllara dikkat etmemekten kaynaklandığını söylerler. Meselâ bütün mutasavvıflara göre Allah’a eren kul hür olur. Burada hürriyet, Allah’ın emir ve yasaklarına uyup uymama konusunda hür ve serbest olma mânasına değil Allah’tan başkasına kul olmama, Allah’a tam olarak kul olma anlamına gelmektedir. Bu noktada İbâhîliğe kayanlar usulü dikkate almadıkları için sapıtmışlardır. İbnü’l-Arabî’ye göre aslın özelliği gizli kalmak, fer‘in özelliği açığa çıkmaktır. Onun için diğer asıllar gibi eşyanın aslı olan hak da gizli ve gaybdır. Onun fer‘i yani tecellîsi açıktır. Tecellîler ondan gelir, yine ona dönerler. Çünkü her şey aslına rücû eder.

Tasavvufta asıllar umumiyetle on olarak tesbit edilmiştir. Herevî’nin Menâzilü’s-sâirîn’de tesbit ettiği on esas şunlardır: Kast, azim, irade, edep, yakın, üns, zikir, fakr, gınâ, makamü’l-murâd. Necmeddîn-i Kübrâ’nın el-Usûlü’l-aşere risâlesinde açıkladığı on esas da şunlardır: Tevbe, zühd, tevekkül, kanaat, uzlet, zikir, Allah’a teveccüh, sabır, murakabe, rızâ. İlk zamanlarda asıl diye bahsedilen hususlar daha sonraları tasavvufî makamlar olarak görülmüştür. Tarikat ve tekke âdâb ve erkânına da usul denir.

BİBLİYOGRAFYA

Hakîm et-Tirmizî, Hatmü'l-evliyâʾ, s. 270, 591; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 288, 433, 531; Sülemî, Tabakat, s. 210, 215, 294, 400, 485; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 731; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb, Tahran 1337 hş., s. 369; Baklî, Meşrebü'l-ervâh, s. 67; a.mlf., Şerh-i Şathiyyât, Tahran 1360 hş./1981, s. 578; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥ,I, 4, 75; III, 346; IV, 248; Herevî, Menâzil, s. 25; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü's-sâlikîn, Beyrut 1403/1983, I, 508; Şâtıbî, el-İʿtisâm, I, 97.

Süleyman Uludağ

FELSEFE.

Aristo'ya göre asıl, varlığı meydana getiren maddî, sûrî, fâil ve gaye sebeplerden yalnız maddî sebep anlamında kullanılır. Bu anlamda sebep maddî bir varlığı ifade eder ki bu madde bir başka şeyin varlığı için zaruri ve asıl sebeptir. Meselâ gümüş, vazonun; ağaç, sandalyenin asıl maddesi ve dolayısıyla sebebidir.

Mantık terminolojisinde asıl, kavram (tasavvurat) ve önerme (tasdikat) mantığının temel konularını ve gayelerini belirleyen bir terimdir. Meselâ kavramların aslı beş küllîdir (cins, nevi, fasıl, hassa, araz), gayesi ise ispat teorisinde uygulanan kıyastır. Çünkü hükmü teşkil eden asıl unsur tek tek kavramlardır; kıyası meydana getiren asıl unsur ise önermelerdir (hükümler). Şu halde kavramlar yoksa hükümler de yoktur. Hükümler yoksa kıyastan da söz edilemez. Çünkü aslın bulunmadığı yerde fer'in varlığını düşünmek mümkün değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Aristoteles [Aristo], Metaphysica (trc. Tricot), Paris 1953, s. 10, 13, 25 vd.; Gazzâlî, Miʿyârü'l-ʿilm, s. 68 vd.; a.mlf., Makasıdü'l-felâsife (nşr. Süleyman Dünya), Kahire 1961, s. 34 vd.; Tehânevî, Keşşâf, I, 85; E. Goblot, Traité de logique, Paris 1941, s. 43.

M. Naci Bolay

ÂSIM b. ADÎ

عاصم بن عدي

Ebû Amr Âsım b. Adî b. el-Cedd el-Belevî el-Aclânî (ö. 45/665)

Hz. Peygamber’in Mescidi Dırâr’ı ortadan kaldırmak için görevlendirdiği sahâbî.

Kaynaklarda künyesi Ebû Abdullah diye de kaydedilir. Fiilen Bedir Savaşı’na iştirak etmemiş olmasına rağmen ittifakla “Bedrî” kabul edilmiştir; zira Hz. Peygamber Bedir’e giderken gördüğü lüzum üzerine Âsım’ı Medine’nin Kubâ ve Âliye bölgesi halkının başında bırakmış, savaş sonrasında da ganimetten payını vermiştir.

Âsım b. Adî Hz. Peygamber’le birlikte diğer bütün savaşlara katıldı. Tebük Seferi hazırlıkları sırasında orduya yetmiş vesk* hurma bağışladı. Sefer dönüşünde Hz. Peygamber onu Mâlik b. Duhşûm es-Sâlimî ile birlikte, münafıkların İslâmiyet aleyhindeki faaliyetlerini daha rahat bir şekilde sürdürmek için yaptırdıkları Mescidi Dırâr’ı ortadan kaldırmakla görevlendirdi. İki sahâbî bu görevi başarıyla tamamladı.

Mülâane* ile ilgili rivayetlerin çoğunda konuyu Hz. Peygamber’e arzeden aracı kişi olarak görülen Âsım b. Adî’den oğlu Ebü’l-Beddâh, Sehl b. Sa‘d ve Âmir eş-Şa‘bî rivayette bulunmuşlardır. Mina’da şeytan taşlama ile ilgili olarak Hz. Peygamber’den naklettiği bir hadis de Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce, el-Muvatta᾿ ve Dârimî’de rivayet edilmiştir.

Âsım b. Adî 115 veya 120 yaşlarında vefat etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, Muʿcem, “ʿÂsım b. ʿAdî” md.; Müsned, V, 450; Vâkıdî, el-Megazî, I, 101, 114, 160; II, 719; III, 991, 1046-1048, 1115; İbn Sa‘d, et-Tabakat, II, 12; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 326; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe, III, 114-115; İbn Hacer, el-İsâbe (Bicâvî), II, 346; a.mlf., Tehzîbü’t-Tehzîb, V, 49.

Abdullah Aydınlı

ÂSIM el-AHVEL

عاصم الأحول

Ebû Abdirrahmân Âsım b. Süleymân el-Ahvel el-Basrî (ö. 142/759)

Muhaddis tâbiî.

Doğum yeri ve tarihi bilinmemektedir. el-Ahvel veya Âsımü'l-Ahvel lakabıyla tanınır. Bu gibi lakapların genellikle kişilerin fizyonomik kusurları yüzünden verildiği dikkate alınırsa Âsım'ın gözlerinin şaşı olduğu söylenebilir.

Âsım el-Ahvel, sahâbî Enes b. Mâlik ve Abdullah b. Sercis'ten hadis almakla birlikte yaptığı rivayetler esas itibariyle tâbiînin büyüklerindendir. Zehebî, Âsım'a dördüncü tabaka ricâli arasında yer verir. İbrâhim en-Nehaî, Hasan-ı Basrî, Saîd b. Cübeyr ve Mücâhid hadis rivayet ettiği tâbiîlerin en tanınmış olanlarıdır. Kendisinden de Şu'be, Ma'mer b. Râşid, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Abdullah b. Mübârek gibi meşhur muhaddisler rivayette bulunmuşlardır. Önceleri Kûfe çarşısında muhtesib*lik yapmış, daha sonra ise Abbâsîler'in ilk yıllarında Ebû Ca'fer el-Mansûr devrinde Medâin'de kadılık görevinde bulunmuştur. Onun Medâin muhtesibi olduğu da söylenmektedir.

Ancak tabakat kitaplarına göre Âsım el-Ahvel daha çok hadis ilmi ve rivayetiyle meşhur olmuş, bu ilimde çoğunluğun görüşüne göre hâfız*lık derecesine yükselmiştir. Süfyân es-Sevrî Âsım'ı, tanıdığı dört büyük hadis hâfızından biri olarak göstermektedir. Yahyâ el-Kattân'ın kendisini hadiste zayıf görmesine karşılık Ahmed b. Hanbel, İbn Maîn, Ebû Zür'a ve Ali b. Medînî gibi âlimler onun sika* olduğuna hükmetmişlerdir. Rivayet ettiği hadislerin başta Kütüb-i Sitte olmak üzere hemen hemen bütün muteber hadis kitaplarında yer alması da Âsım'ın hadis ilmindeki güvenilir yerini teyit etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakat, VII, 256, 319; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, VI, 485; el-Cerh ve’t-ta῾dîl, VI, 343-344; Hatîb, Târîhu Bagdâd, XII, 243-247; Zehebî, Mîzânü’l-i῾tidâl, II, 350; a.mlf., Tezkiretü’l-huffâz, I, 149, 150; a.mlf., A῾lâmü’n-nübelâ᾿, VI, 13-15; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, V, 42-43; Süyûtî, Tabakatü’l-huffâz, (Ömer), s. 64.

Mücteba Uğur

ÂSIM b. ALİ

عاصم بن علي

Ebü'l-Hüseyn (Ebü'l-Hasen) Âsım b. Alî b. Âsım el-Vâsıtî et-Teymî (ö. 221/836)

Hadis hâfızı.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. En çok faydalandığı hocası Şu'be b. Haccâc başta olmak üzere babası Ali b. Âsım, İkrime b. Ammâr, İbn Ebû Zi'b ve Leys b. Sa'd gibi muhaddislerden hadis okudu. Kendisine de Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Ebû Hâtim er-Râzî, İbrâhim el-Harbî gibi şöhretli muhaddisler talebelik etti. Babasından başka amcası Osman b. Âsım, diğer amcasının oğlu Ömer b. Affân b. Âsım ve kendi kardeşi Hasan b. Ali de hadis rivayetiyle meşgul oldukları için hadis tahsiline elverişli bir ortamda yetişti. Babasının rivayetleri bir hayli tenkide uğradığı halde, başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere münekkitler onun rivayetlerini babasınınkilerden daha az hatalı bulmuşlardır. Her ne kadar Yahyâ b. Maîn'in onun hakkında "yalancı oğlu yalancı" dediği nakledilmekte ise de öte yandan, "Âsım insanların efendisidir; zira hadis meclisinde 30.000 talebesi var" diye onu övdüğüne dair de rivayetler mevcuttur. Müsamahasız tenkitçilerden olan İbn Adî bile Âsım aleyhindeki rivayetleri sayıp döktükten sonra, hocası Şu'be'den sadece onun naklettiği üç hadis dışındaki rivayetlerinde herhangi bir mahzur görmediğini söylemiştir. Ahmed b. Hanbel, Ebû Hâtim er-Râzî ve İclî onun hadislerinin sahih, kendisinin de doğru sözlü ve güvenilir bir muhaddis olduğunu ifade etmişlerdir. Nitekim Buhârî yedi hadisini Câmiʿ u's-sahîḥ'ine almış, ayrıca Ebû Dâvûd ile İbn Mâce de bazı hadislerine sünenlerinde yer vermişlerdir. Âsım b. Ali Bağdat'ta Rusâfe Camii'nde hadis okutmaya başladığı zaman çevresinde büyük kalabalıklar oluştu. Cami talebelerine ve cemaatine kâfi gelmeyince dersler çevredeki geniş hurma bahçelerinde devam etti. Onu dinleyenlerin sayısı Halife Mu'tasım'ın emri üzerine tesbit edilmeye çalışılmış ve bu topluluğun 120.000 (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 263) veya 160.000 (İbn Hacer, Fethu'l-bârî, II, 166) kişi olduğu tahmin edilmiştir.

O devirde müslümanların büyük sıkıntılar çekmesine sebep olan mihne* olayında âlimlere yapılan işkenceler Âsım b. Ali'yi çok öfkelendirmiş, halifenin bu tutumunun zulüm olduğunu açıkça söylemiştir. Hatta bir ara, "Benimle şu adamın (halifenin) yanına gidip bu meseleyi konuşacak kimse yok mu?" diye etrafındakilere sormuş, fakat hiç kimse onunla saraya gitmeye cesaret edememiştir. Bu sıralarda Âsım'ın Vâsıt'ta bulunan iki kızından gelen bir mektup çocuklarının da kendisi gibi cesur olduğunu göstermektedir. Mektuplarında, Ahmed b. Hanbel'in "Kur'an mahlûktur" demeye zorlandığını ve hatta bu sebeple kamçılandığını haber aldıklarını söyleyen kızları, babalarının ölüm haberini almayı onun halifeye boyun eğdiğini duymaya tercih edeceklerini yazmaktaydılar.

Âsım b. Ali, 15 Receb 221 (4 Temmuz 836) Pazartesi günü Vâsıt'ta vefat etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakat, VII, 316; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, VI, 491-492; el-Cerh ve't-taʿdîl, VI, 348; İbn Adî, el-Kâmil, V, 1875-1876; Hatîb, Târîhu Bagdâd, XII, 247-250; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 262-265; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, I, 397-398; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, II, 354-355; İbn Hacer, Fethu'l-bârî, II, 166; a.mlf., Tehzîbü't-Tehzîb, V, 49-51.

M. Yaşar Kandemir

ÂSIM b. BEHDELE

عاصم بن بهدلة

Ebû Bekr Âsım b. Ebi’n-Necûd Behdele el-Esedî el-Kûfî (ö. 127/745)

Yedi kıraat imamından biri, tâbiî.

Muâviye döneminde (661-680) Kûfe’de doğdu ve hayatını burada geçirdi. Esed b. Huzeyme kabilesinin kollarından olan Cezîme (Cüzeyme) oğullarının mevlâ*sı olduğu için el-Kûfî nisbesiyle birlikte el-Esedî diye de anılır. Babasının adının Behdele değil Abd (veya Abdullah), Behdele’nin ise annesinin adı olduğu ileri sürülmüşse de Zehebî bunun doğru olmadığını söyler (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 256). Âmâ olan Âsım’ın gözlerini ne zaman kaybettiği bilinmemektedir. Gençlik yıllarında muhtemelen buğday ticareti veya ölülere ilâç ve güzel koku sürme işiyle meşgul olduğu için “hannât” olarak tanındığına göre (Enderâbî, s. 96) anadan doğma kör olmadığı anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber’le görüştükleri bilinen Hâris b. Hassân el-Bekrî ile Ebû Rimse Rifâa b. Yesribî’ye küçük yaşta iken yetişmiş ve bundan dolayı tâbiîlerden sayılmıştır.

Âsım kıraat ilmi sahasında temayüz etti; çok güzel sesi ve tilâvetiyle dikkati çekti. Hz. Osman’ın Kûfe’ye gönderdiği resmî mushafa göre Kur’an öğretmekle görevlendirilen Ebû Abdurrahman es-Sülemî’den Ali b. Ebû Tâlib’in kıraatini aldı. Zir b. Hubeyş el-Esedî’den de İbn Mes‘ûd’un kıraatini öğrendi. Yine bu iki hocasından ve Ebû Vâil, Mus‘ab b. Sa‘d b. Ebû Vakkâs gibi tâbiî neslinin ileri gelenlerinden hadis rivayet etti. Kendisinden de hocaları arasında yer alan Atâ b. Ebû Rebâh ve Ebû Sâlih es-Semmân başta olmak üzere Süleyman et-Teymî, Ebû Amr b. Alâ’, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne, Ebû Bekir Şu‘be b. Ayyâş ve daha birçok âlim rivayette bulundu.

Ebû Abdurrahman es-Sülemî’nin vefatı üzerine kıraat hocası olarak onun yerini aldı. Ebû Bekir Şu‘be b. Ayyâş, Hafs b. Süleyman, Süleyman el-A‘meş, Halîl b. Ahmed, kırâat-ı seb‘a imamlarından olan Ebû Amr b. Alâ’

ve Hamza ez-Zeyyât kendisinden bu ilimde faydalandı. İbn Hacer el-Heytemî, Ebû Hanîfe'nin de kıraat ilmini Âsım'dan öğrendiğini zikreder (el-Hayrâtü'l-hisân, s. 89). Ebû Bekir b. Ayyâş'ın bir rivayetinde yer alan, "Okutma işine -alışverişlerini aksatmamak için- çarşı esnafından başlardı" (bk. İbnü'l-Cezerî, Gayetü'n-nihâye, I, 347; a.mlf., Müncidü'l-mukriʾîn, s. 8) ifadesinden de anlaşılacağı üzere kalabalık bir talebe topluluğu ders almak üzere çevresinde toplanıyor, sırasının gelmesini bekliyordu. Bu talebeleri arasında üvey oğlu Hafs ile Ebû Bekir Şu'be, Âsım'ın kıraatinin ebedîleşmesinde farklı bir mazhariyete erdiler. Âsım kıraati denince önce bu iki talebesi hatırlanır oldu. Bunun sebebi, İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) Kitâbü's-Sebʿa'sında Âsım'ın kıraatiyle ilgili tesbitlerde diğer bazı râvilerle birlikte bilhassa bu ikisinin rivayetlerine dayanılması, daha sonra gerek kırâat-ı seb'a gerekse aşere* konusunda telif edilen kaynaklarda da tercihin bu iki râviye inhisar ettirilmesidir. Ebû Abdurrahman es-Sülemî'den öğrendiği kıraati Hafs'a, Zir b. Hubeyş'ten öğrendiğini de Ebû Bekir Şu'be'ye öğrettiği bizzat Âsım'dan rivayet edilmiştir.

İbn Mücâhid, Âsım kıraatinin Kûfeliler'ce pek tercih edilmediğini, bu çevrede daha çok Hamza b. Habîb ez-Zeyyât'ın kıraatinin yaygın olduğunu belirtmekte, sebep olarak, Ebû Bekir Şu'be istisna edilecek olursa Âsım'dan bütün incelikleriyle bu kıraati öğrenenlerin çok olmadığını ve bu konuda Ebû Bekir Şu'be dışında kimseye güvenmediklerini, bunun sonucunda da Kûfe'de Âsım kıraatinde az insan yetiştiğini zikretmekte ise de (Kitâbü's-Sebʿa, s. 71) 500 (1106) yılından sonra vefat eden Ahmed elEnderâbî farklı görüş ileri sürerek Kûfeliler'in onun kıraatini benimsediklerini, tâbiî neslinden sonra gelenlerin de kendi zamanına kadar onun kıraatine uyageldiklerini belirtmektedir (Kırâʾâtü'l-kurrâʾi'l-maʿrûfîn, s. 95). İbn Mücâhid'e kadar çevresini pek fazla genişletemeyen Âsım kıraati, özellikle Hafs'ın rivayetiyle -belki de İbn Mücâhid'in ölümünü takip eden yıllardan itibaren-Kûfe'nin ve hatta Ortadoğu'nun sınırlarını aşmış, nihayet XX. yüzyıl müslümanlarının yaklaşık yüzde doksanının tercih ettiği bir okuyuş tarzı olmuştur. Bunun sebebi, Âsım kıraatinin senedindeki sağlamlık yanında Hafs'ın rivayetindeki sadeliği, Kur'an'da birkaç kelime istisna edilecek olursa (Furkan sûresinin 69. âyetinde zamiri medle okunan فيه Kıyâme sûresinin 27. âyetinde idgamsız okunan من راق ve Mutaffifîn sûresinin 14. âyetinde yine idgamsız okunan بل ران misallerinde olduğu gibi) kaide dışı okuyuşların bulunmayışı, gerek buna bağlı olarak gerekse

beyne beyne*, ihtilâs* ve sadece birer istisnaları bulunan (bk. Hûd 11/41; Yûsuf 12/11; Fussilet 41/44) imâle, işmam ve teshîl gibi bazı mahallî şive ve lehçelerden kaynaklanan, özellikle Arap olmayanların uygulamada zorluk çekecekleri unsurların yer almayışı olmalıdır.

Âsım’ın kıraatteki tartışmasız güvenilirliğine karşılık hadisteki yeri hakkında değişik değerlendirmeler mevcuttur. Ebû Zür‘a ve Ahmed b. Hanbel onu sika* kabul ederken Ebû Hâtim sadûk* olarak nitelendirmiş, hadisle ilgili ezberlerinin yetersizliğine ve ayrıca sika olmasına rağmen hadiste fazlaca hata yaptığına işaret edenler olmuştur (bk. Zehebî, Mîzânü’l-iʿtidâl, II, 358; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 260). Bununla birlikte rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer almıştır. Ancak Buhârî ve Müslim, Âsım’ın rivayetlerine mütâbaat* yoluyla yer vermişlerdir. Kaynakların ittifakla dildeki fesahatine işaret ettikleri Âsım, bazı sûrelerin başlarında yer alan طه، كهيعص، حم، الم gibi hurûf-ı mukattaayı müstakil birer âyet olarak kabul etmemiş, bu anlayışı ise Kur’an’daki âyet sayısının tesbitinde Kûfeliler’in değişik sonuca ulaşmalarının sebepleri arasında zikredilmiştir.

Âsım 127 (745) yılının sonlarında Kûfe’de vefat etti. Şam’da vefat ettiği ve vefatının 120, 128 ve 129 yıllarında olduğu da ileri sürülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakat, VI, 320-321; Halîfe b. Hayyât, et-Tabakat (Zekkâr), I, 369; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, VI, 487; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 530; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 31; İbn Mücâhid, Kitâbü’s-Sebʿa fi’l-kırâʾât, (nşr. Şevki Dayf), Kahire 1972, s. 70-71, 94-97; el-Cerh ve’t-taʿdîl, VI, 340-341; Ebû Amr ed-Dânî, et-Teysîr (nşr. Otto Pretzl), İstanbul 1930, s. 6; Enderâbî, Kırâʾâtü’l-kurrâʾi’l-maʿrûfîn (nşr. Ahmed Nasîf el-Cenâbî), Beyrut 1405/1985, s. 95-108; İbnü’l-Bâziş, Kitâbü’l-İknâʿ (nşr. Abdülmecîd Katâmiş), Dımaşk 1403, I, 115-117; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 9; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 256-261; a.mlf., Maʿrifetü’l-kurrâʾ (Beşşâr), I, 88-94; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, II, 357-358; İbnü’l-Cezerî, Gayetü’n-nihâye, I,

346-349; a.mlf., en-Neşr, I, 146-156; a.mlf., Müncidü’l-mukriʾîn, Kahire 1350, s. 8; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, V, 38-40; İbn Hacer el-Heytemî, el-Hayrâtü’l-hisân (nşr. Halil el-Meys), Beyrut 1403/1983, s. 89; Sezgin, GAS, I, 13; Hatice Ahmed Müftî, Nahvü’l-kurrâʾi’l-Kûfiyyîn, Mekke 1406/1985, s. 69-70, 258-259, 282; Ömer Aköz, “Asım”, İTA, I, 556-558; A. Jeffery, “Asım”, EI² (İng.), I, 706-707.

Mehmet Ali Sarı

ÂSIM BEY, Giriftzen

(ö. 1851-1929)

Türk bestekârı ve neyzen.

Bir ney cinsi olan girift üflemekte devrinin en başarılı icracısı olduğu için Giriftzen lakabıyla tanınmış olan Âsım Bey, Yenişehr-i Fenâr'da (bugün Yunanistan'da Larissa şehri) doğdu. Babası Muhzırzâde Ali Efendi'dir. Küçük yaşta mûsikiye ilgi duyarak Yenişehir Mevlevîhanesi'ne devam etmeye başladı. Sesinin güzelliği ve mûsikiye olan kabiliyeti sebebiyle kısa zamanda dikkati çekti. On üç yaşında mutrib*e çıktı. Üç dört ay sonra şeyh tarafından âyinlerdeki ney taksimlerini yapmakla görevlendirildi. Ayrıca Şeyh Nazif Efendi'den Farsça öğrenerek Mesnevî okudu. On yedi yaşlarındayken Maliye Nezâreti'nde görev aldı ve İstanbul'a gitti. Bir müddet sonra İzmir ve Aydın'a tayin edilerek üç yıl kadar idarî görevlerde bulundu. İzmir'de askerî hesap memuru olarak çalışırken mülâzım rütbesiyle subay oldu. İstanbul'a döndükten sonra Sultan Abdülaziz tarafından kurulan itfaiye teşkilâtında yüzbaşı olarak çalıştı (1872). 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşına bölük kumandanı göreviyle katıldı. Savaştan sonra İstanbul'a dönen Âsım Bey binbaşı rütbesiyle Üsküdar itfaiye kumandanı oldu. Girift üflemedeki başarısıyla tanındı ve devrin belli başlı bütün mûsiki meclislerine devam etmeye başladı. Bu yıllarda tanıştığı Müşir Fuad Paşa'nın sürgüne gönderilmesi üzerine paşaya yakınlığından dolayı o da Amasya'da ikamete mecbur edildi (1900). Meşrutiyet'in ilânı üzerine İstanbul'a ve itfaiyedeki görevine döndü (1908). Buradan emekli olduktan sonra tekrar Amasya'ya giderek oraya yerleşti. Bir ara ziyaret için geldiği istanbul'da hastalanarak vefat etti (Şubat 1929) ve Merkezefendi Mezarlığı'na defnedildi. Vefatından sonra adı İstanbul'da Aksaray civarında bir sokağa verildi.

Eserleriyle de zamanının önemli bestekârları arasında yer alan Âsım Bey'in ney üflemedeki ilk hocası Neyzen Yûsuf Paşa'nın talebelerinden Hasan Dede'dir. İstanbul'a geldikten sonra ise meşhur neyzen Sâlim Bey'den meşketmiştir. Osmanlı-Rus savaşına katılmak için İstanbul'dan ayrıldığında

hocası Sâlim Bey’in yanında kolayca taşıyabilmesi için hediye ettiği giriftle savaş yıllarında meşgul olarak iyi bir giriftzen olmuştur. Savaş dönüşü İstanbul’a geldiğinde Neyzen Yûsuf Paşa, Hacı Ârif Bey, Bolâhenk Nûri Bey, Tanbûrî Ali Efendi, Medenî Aziz Efendi gibi mûsiki üstatları ile arkadaşlık etmiş ve onlardan faydalanmıştır. Türk mûsikisini Avrupa’da tanıtmak maksadıyla Tanbûrî Cemil Bey’le birlikte bir grup kurarak başarılı çalışmalar yapmışlarsa da her ikisinin de hastalanması sebebiyle Avrupa gezisine çıkılamamış ve teşebbüs sonuçsuz kalmıştır. Toplam olarak yirmi yıldan fazla kaldığı Amasya’da birçok talebe yetiştirdiği gibi İstiklâl Marşı’nın bugün okunmayan bestelerinden birinin de bestekârlarındandır. Zamanımıza saz ve sözlü eserlerinden kırk üçünün notası ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ezgi, Türk Musikisi, V, 469-470; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 76-80; Öztuna, TMA, I, 74-75; Kip, TSM Sözlü Eserler, s. 63, 82, 84, 86, 94, 117, 149, 173, 202, 204, 206, 240, 273; a.mlf., TSM Saz Eserleri, s. 28, 31, 52, 54, 58; Sâim, “Meşhur Giriftzen Âsım Bey’i Ziyaret”, İkdam, İstanbul 15 Zilhicce 1343/7 Temmuz 1925; “En İhtiyar Mûsıkîşinâsımızla Mülâkat”, Vakit, İstanbul 15 Rebîülevvel 1345 / 23 Eylül 1926; Refik Ahmed Sevengil, “Âsım. Giriftzen Âsım”, İTA, I, 564; Rûşen Ferid Kam, “Giriftzen Asım Bey”, Radyo Mecmuası, VII/74, Ankara 1948, s. 9; Vecdi Seyhun, “Giriftzen Asım Bey”, TMD, II/23 (1949), s. 7, 9.

Nuri Özcan

ÂSIM EFENDİ, Çelebizâde

(ö. 1173/1760)

Osmanlı şeyhülislâmı, vak‘anüvis ve şair.

Daha çok babası Reîsülküttâb Mehmed Efendi’nin sıfatına nisbetle Küçükçelebizâde, bazan da sadece Çelebizâde olarak anılır. İstanbul’da doğdu ve iyi bir tahsil gördü. Özellikle devrinin ünlü şair, mûsikişinas ve hattatı Abdülbâki Ârif Efendi’den faydalandı. İstanbul’da çeşitli medreselerde müderrislik, bazı yerlerde kadılık yaptı. 1723 yılında Damad İbrâhim Paşa tarafından Râşid Mehmed Efendi’nin yerine vak‘anüvisliğe tayin edildi; 1748’de İstanbul kadısı oldu. 1757’de Anadolu kazaskerliğine getirildiyse de kısa bir süre sonra azledildi. Bu arada kendisine Rumeli kazaskerliği pâyesi verilen İsmail Âsım Efendi, 1759 yılında Koca Râgıb Paşa’nın tavsiyesi üzerine şeyhülislâmlığa getirildi. Bu görevde iken 16 Şubat 1760 gecesi vefat etti. Mezarı, ikinci kayınpederi Hekimbaşı Kazasker Ömer Efendi’nin İstanbul’da Molla Gürânî’de yaptırdığı medrese avlusundadır. Bu medreseyi mektep, çeşme ve kütüphane ilâvesiyle Âsım Efendi genişletmiş, hatta burası onun adıyla anılır olmuştur. Kütüphane 1310 (1892) zelzelesinde harap olduğundan buradaki kitaplar o devirde Kütüphane-i Umûmî adıyla anılan bugünkü Beyazıt Devlet Kütüphanesi’ne nakledilmiştir.

Çelebizâde daha çok vak‘anüvisliği ve bu sırada kaleme aldığı Târih’i ile ün yapmıştır. İbrâhim Müteferrika tarafından (1153) ve ayrıca Matbaa-i Âmire’de Râşid Târihi’nin zeyli olarak basılan (1282) eser, 1722-1729 yılları arasındaki olayları anlatmaktadır. Âsım Efendi’nin de katıldığı Damad İbrâhim Paşa’nın özel toplantıları, helva sohbetleri, Çırağan safaları, Sâdâbâd eğlenceleri ve Lâle Devri için birinci elden kaynak eserlerdendir. Muhtevasını tayinler, aziller, siyasî hadiseler, törenler ve İran olaylarının teşkil ettiği eserde beş hatt-ı hümâyun ve İran savaşlarıyla ilgili dört fetvâ sûreti ile Batı İran’ın taksimine ait 1724 Osmanlı-Rus muâhedesinin metni de (s. 158 vd.) vardır. Âsım Efendi vak‘anüvis olduğu için iktidar mevkiindeki devlet büyüklerini tenkitten kaçınmış, eserinde bu dönemin

hemen sadece parlak yönlerini aksettirmiştir. Üslûbu sade ve açıktır.

Âsım mahlasını kullanan Çelebizâde'nin şiirleri, devrinin ünlü şairleri Nedim, Seyyid Vehbî ve Neylî gibi şairler yanında sönük kalır. Aslında pürüzsüz ve samimi bir ifadeye sahip olan şiirlerinin çoğu, histen çok fikrin hâkim olduğu Nâbî tarzındadır. Ancak o Nedim tarzında değerli bazı gazeller de söylemiştir.

Divanının 1268'de yapılan taş baskısı şiirlerinin tamamını ihtiva etmez. Aynı zamanda devrinin büyük münşîlerinden olan Çelebizâde Âsım Efendi Arapça ve Farsça da bilirdi. Nitekim Damad İbrâhim Paşa tarafından Aynî'nin ʿİkdü'l-cümân'ını Türkçe'ye çevirmek için kurdurulan tercüme heyetinde o da bulunmuştur. Ayrıca İbrâhim Paşa'nın emriyle Hoca Gıyâseddin Nakkaş'ın ʿAcâʾibü'l-letâʾif adlı Hıtay seyahatnâmesini tercüme etmiştir. Bu tercüme Ali Emîrî tarafından yayımlanmıştır (1331). Âsım Efendi'nin ayrıca bir de Mevlidi Şerîf kaleme aldığı rivayet edilmektedir (Müstakimzâde, s. 651).

Hattat Abdülbâki Ârif Efendi'den ders alan Çelebizâde Âsım Efendi hatla da meşgul olmuş ve özellikle "ta'lik kırması"nda şöhret yapmıştır. Kendi hattıyla olan divanı Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndedir (nr. 5644). Çağdaşları tarafından dürüst, iyilik sever, hoşsohbet biri olarak nitelendirilen Çelebizâde Âsım Efendi Mevlevî tarikatına mensuptu. Çeşitli kütüphanelerdeki bazı yazmalarda mührü bulunduğuna göre kitap toplamaya meraklı biri olduğu anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Çelebizâde Âsım Efendi, Târih, İstanbul 1282, s. 7, 111, 358-361; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 452; İzzî, Târih, İstanbul 1199, vr. 186[a]; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 650-651; Cemâleddin, Osmanlı Târih ve Müverrihleri (Âyine-i Zürefâ), İstanbul 1314, s. 45-46; Fatîn, Tezkire, s. 265; Devhatü'l-meşâyih, s. 101; Sicill-i Osmânî, I, 366; Osmanlı

Müellifleri, III, 43-45; İlmiyye Salnâmesi, s. 532-533; Banarlı, RTET, II, 785; Babinger (Üçok), s. 320-321; M. Cavid Baysun, “Çelebizâde”, İA, III, 370-375; Bekir Kütükoğlu, “Vekayinüvis”, İA, XIII, 276.

Abdülkadir Özcan

ÂSIM EFENDİ, Mekkîzâde

(ö. 1262/1846)

Osmanlı şeyhülislâmı.

I. Abdülhamid ve III. Selim devri şeyhülislâmlarından olan Mekkî Mehmed Efendi'nin oğludur. İstanbul'da doğdu, tahsilini özel olarak tamamladıktan sonra 1785'te genç yaşta hâriç derecesiyle (bk. MEDRESE) ilmiye mesleğine girdi. 1797'de Galata kadısı, 1809'da İstanbul kadısı, 1812'de Rumeli kazaskeri ve 27 Ocak 1818'de şeyhülislâm oldu. Ancak padişaha yakınlığıyla tanınan Hâlet Efendi'nin isteklerine karşı, ileride çıkabilecek mahzurları hissederek çekingen davrandığı için 3 Eylül 1819'da azledildi. 25 Eylül 1823'te ikinci defa şeyhülislâmlığa getirildi. Fakat Yeniçeri Ocağı'nı kaldırmaya karar veren II. Mahmud, meşihat makamında daha sert ve kararlı birinin bulunmasını istediğinden, aslında takdir ettiği ancak ocağa yakınlığını bildiği Mustafa Âsım Efendi'yi görevinden azletmek zorunda kaldı (26 Kasım 1825). Âsım Efendi, sekiz yıllık bir aradan sonra 8 Şubat 1833'te üçüncü defa şeyhülislâm oldu. Sultan Abdülmecid tahta çıktığında onu görevinde bıraktı ve bu üçüncü şeyhülislâmlığı 19 Kasım 1846 tarihinde vefatına kadar devam etti. Ölünce Fatih'te babasının yanına defnedildi.

Âsım Efendi ileri görüşlü bir devlet adamı olup siyasî olayları yakından takip ederdi. On üç yıl süren üçüncü şeyhülislâmlığı sırasında yenilikleri benimsemiş, hem Tanzimatçılar'la hem de Tanzimat'a muhalif olanlarla iyi geçinmiştir. Ölümünden sonra yerine Ârif Hikmet Beyefendi'nin tayini münasebetiyle Sultan Abdülmecid tarafından çıkarılan fermanda onun ahlâk ve iffet sahibi şahsiyetinden takdirle bahsedilmiştir. Çok tutumlu olan Âsım Efendi geride büyük bir servet bırakmış, evlâdı olmadığından vasiyeti üzerine bu servet Ayasofya Camii'nin tamirine harcanmıştır. II. Mahmud ve Sultan Abdülmecid zamanlarındaki şeyhülislâmlığı toplam 17 yıl 6 ay kadardır.

BİBLİYOGRAFYA

Şânîzâde, Târih, III, 59; Devhatü'l-meşâyih, s. 124-125, 130-131; Cevdet, Târih, XI, 27; XII, 83, 138; Lutfi, Târih, I, 187-188; IV, 77; Sicill-i Osmânî, III, 283; VIII, 122-125; İlmiyye Salnâmesi, s. 580-582; Mehmed Zeki Pakalın, "Âsım", İTA, I, 560-561.

Mehmet İpşirli

ÂSIM EFENDİ, Mütercim

(bk. MÜTERCİM ÂSIM EFENDİ)

ÂSIM b. ÖMER b. HATTÂB

عاصم بن عمر بن الخطّاب

Ebû Ömer (Ebû Amr) Âsım b. Ömer b. el-Hattâb el-Kureşî el-Adevî (ö. 70/689)

Hz. Ömer'in oğlu, sahâbî.

Annesi Medine'de Hz. Peygamber'e ilk biat eden kadın sahâbîlerden Cemîle bint Sâbit el-Ensâriyye'dir. Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz'in anne tarafından dedesi olan Âsım'ın bazı kaynaklarda Hz. Peygamber'in vefatından iki yıl önce (630) doğduğu, bazılarında ise hicretin 6. yılında (628) dünyaya geldiği kaydedilmektedir.

Âsım'ın ilk çocukluk yılları, Hz. Ömer'den boşandıktan sonra Abdurrahman b. Yezîd'le evlenen annesinin yanında geçti. Henüz dört (veya sekiz) yaşlarında iken, Kubâ'ya gelen Hz. Ömer onu alıp götürmek istedi. Ancak Âsım'ın anneannesi Şemûs bint Ebû Âmir buna engel olmaya çalışınca Ömer halifeye başvurdu. Her iki tarafı da dinleyen Hz. Ebû Bekir, Âsım'ın ninesine verilmesini uygun gördü; Ömer de karara uymak zorunda kaldı (el-Muvatta, "Vasiyyet", 6). Âsım ilk çocukluk yıllarından sonra Hz. Ömer'in himayesinde yetişmiş ve onun tarafından evlendirilmiştir. Babasından hadis rivayet ettiği bilinen Âsım'dan iki oğlu Hafs ve Ubeydullah ile Urve b. Zübeyr rivayette bulunmuşlardır. Âsım'ın rivayet ettiği bir hadis Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde yer almıştır (III, 478).

Bütün kaynaklar Âsım b. Ömer'in uzun boylu, iri yapılı, son derece asil, cömert, hiç kimseyi incitmeyen ve kimsenin aleyhinde bulunmayan bir kişi olduğunu kaydetmektedir. Ağabeyi Abdullah b. Ömer kendisine sövüp hakaret etmeye yeltenen birine, "Ben ve kardeşim Âsım kimseye sövmeyiz" derken onun üstün ahlâkını belirtmiştir. Şairliği ve güzel konuşmasıyla da tanınırdı. Rebeze'de öldüğü zaman ondan üç yıl sonra vefat edecek olan ağabeyi Abdullah, şair Mütemmim b. Nüveyre'nin, "Âh, ölüm (Âsım'ı) aramızdan almasaydı da birlikte yaşasaydık yahut beraber ölseydik"

anlamındaki bir beytini okuyarak derin üzüntüsünü dile getirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvattaʾ, “Vasiyyet”, 6; Müsned, III, 487; İbn Sa‘d, et-Tabakat, V, 15, ayrıca bk. İndeks; Halîfe b. Hayyât, et-Tabakat (Ömerî), II, 588; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, VI, 477; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 187-188; Taberî, Târîḫ (de Goeje), II, 642; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 136-137; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe, III, 115; Nevevî, Tehzîb, I/1, s. 255; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 97-100; İbn Hacer, el-İsâbe, III, 56; a.mlf., Tehzîbü’t-Tehzîb, V, 52-53.

M. Yaşar Kandemir

ÂSIM b. ÖMER b. KATÂDE

عاصم بن عمر بن قتادة

Ebû Amr (Ebû Ömer) Âsım b. Ömer b. Katâde ez-Zaferî (ö. 120/738)

İlk siyer ve megazî müelliflerinden, tâbiî.

Evs kabilesinin bir kolu olan Benî Zafer’e mensuptur. Çocukluk ve gençlik yılları doğum yeri olan Medine’de geçmiştir. Bedir Gazvesi’ne katılan dedesi Katâde duyduğu hadisleri oğlu Ömer’e öğretmiş, o da bu hadisleri Âsım’a rivayet etmiştir. Babasından başka Câbir b. Abdullah, Enes b. Mâlik, Mahmûd b. Lebîd, büyük annesi Rumeyse ve Ali b. Hüseyin b. Ali’den hadis almıştır. Kendisinden hadis dinleyenler arasında oğlu Fazl, Muhammed b. Aclân, Abdurrahman b. Süleyman ve ünlü siyer ve megazî müellifi İbn İshak bulunmaktadır. İbn İshak’ın çok sayıdaki hocaları arasında kendisine en çok güvendiği ve adını en çok andığı dört âlimden biri odur. Rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer almış, Yahyâ b. Maîn, Ebû Zür‘a ve Nesâî onun güvenilir bir muhaddis olduğunu söylemişlerdir. Âsım’ı güvenilir kabul etmeyenlerin de mevcut olduğu iddiasını Yahyâ b. Saîd el-Kattân şiddetle reddetmiştir.

Emevî halifelerinden Ömer b. Abdülazîz (717-720) onu hilâfet merkezine davet ederek Şam Camii’nde megazî ve sahâbîlerin menkıbelerine dair dersler vermesini temin etmişti. Halifenin vefatı üzerine Medine’ye dönmüş (720) ve burada on sekiz yıl kadar öğretim faaliyetinde bulunduktan sonra 738’de vefat etmiştir. 737, 735 hatta 724 yılında vefat ettiğine dair rivayetler de vardır.

Âsım b. Ömer’in siyer ve megazîye dair yazdığı eser günümüze müstakil bir kitap halinde intikal etmemiş, ancak İbn İshak, Vâkıdî, İbn Sa‘d ve Taberî eserlerinin birçok yerinde ondan iktibaslar yapmışlardır. Yahudilerin Hz. Peygamber’in geleceğine dair verdikleri haberler, Hz. Peygamber’in annesi Âmine’nin ölümü, Hz. Peygamber ve ashabının Mekke’de Ebû Tâlib mahallesinde muhasara edilmeleri, Hz. Peygamber’in Kâbe’yi ziyaret için

Mekke’ye gelen kabilelere İslâmiyet’i anlatması, Akabe biatları, Bedir ve Uhud başta olmak üzere muhtelif gazve ve seriyyelere dair geniş bilgiler onun rivayetleri arasında zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakat, s. 127-129; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Sâvî), s. 466; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 240-241; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, V, 33-34; Sezgin, GAS, I, 279-280; J. Horovitz, el-Megazi’l-ûlâ ve müʾellifûhâ (trc. Hüseyin Nassâr), Kahire 1949, s. 47-49; Şâkir Mustafa, et-Târîhu’l-ʿArabî ve’l-müʾerrihûn, Beyrut 1983, I, 156; Hâlid el-Aselî, “Âsım b. Ömer b. Katâde”, Mecelletü Külliyyeti’l-Âdâb, sy. 8, Bağdad 1965, s. 226-242.

M. Zeki Terzi

ÂSIM b. SÂBİT

عاصم بن ثابت

Ebû Süleymân Âsım b. Sâbit b. Ebi'l-Aklah el-Ensârî el-Evsî (ö. 3/624)

Hamiyyü'd-debr (arıların koruduğu kişi) lakabı ile tanınan sahâbî.

Âsım b. Ömer b. Hattâb'ın dayısı olup (İbn Hacer anne tarafından dedesi olduğunu söylüyorsa da bu yanlıştır) Medineli ilk müslümanlardandır. Hicretten sonra Hz. Peygamber onunla Abdullah b. Cahş arasında kardeşlik bağı (muâhât*) kurdu. Bedir Savaşı'nda müşriklerin elebaşılarından Ukbe b. Ebû Muayt'ı öldüren Âsım, Uhud Savaşı'nda müslümanlar dağıldığında Hz. Peygamber'in yanında kaldı. Bu savaşta azılı müşrik kadınlardan Sülâfe'nin iki oğlunu öldürdüğü için Sülâfe onun başını getirene yüz deve vereceğini vaad etmiş, ayrıca kafatasıyla şarap içmeye yemin etmişti. Âsım b. Sâbit ok atmakta maharet sahibi olduğu için müslümanlar arasında Hz. Peygamber'in okçusu olarak da ün yaptı. Onun kumandasında yedi (veya on) kişilik bir heyet, istek üzerine Hz. Peygamber tarafından muallim olarak Adal ve Kare kabilelerine gönderildi. Bu heyet, Kureyş'in Uhud'dan sonra müslümanlara bir daha saldırıp saldırmayacağını öğrenmekle de görevliydi. Yolda, adı geçen kabilelerin elçilerinden biri, müslümanlarca öldürülmüş olan Hâlid b. Süfyân'ın intikamını almak için fırsat kollayan Lihyânoğulları'na -önceden yaptıkları bir anlaşmaya göre-gizlice haber ulaştırdı. Bunun üzerine Lihyânlılar'dan yüz kadar okçu, Mekke ile Usfân arasındaki Recî' suyu yakınlarında müslümanları kuşatarak teslim olmalarını istedi. Ancak Âsım b. Sâbit, "Allahım! Peygamberini durumumuzdan haberdar et!" diye dua ettikten sonra teslim olmayı reddederek savaşa girdi. Önce ok, sonra mızrak, daha sonra da kılıçla savaşan Âsım müşriklerden bir kişiyi öldürmüş, iki kişiyi de yaralamıştı. Çantasında yedi ok bulunduğu, her biriyle bir kişi öldürdüğü de rivayet edilmiştir. Çetin bir mücadele sonunda, "Allahım! Ben ilk günler senin dinini korudum, sen de bugün benim cesedimi koru!" dedi ve ardından şehid oldu. Âsım'ın başını Sülâfe'ye götürüp yüz deveyi almak isteyen Lihyânlılar, âniden üzerlerine saldıran arılar yüzünden onun naaşına

yaklaşamadılar. Arıların dağılması için geceyi beklemeye mecbur kalan Lihyânlılar bu defa da birdenbire yağmaya başlayan yağmurun meydana getirdiği sellerin Âsım'ın naaşını sürüklemesiyle emellerine kavuşamadılar. Âsım'ın cesedi daha sonra da bulunamadı. Bu hadiseden dolayı Âsım "Hamiyyü'd-debr" (arıların koruduğu kişi) lakabıyla meşhur olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Meġāzî", 28; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 355-356; İbn Hişâm, es-Sîre, III, 178-180; İbn Sa'd, et-Tabakāt, III, 463; Taberî, Târîḫ (nşr. Yusuf Bey - Muhammed Efendi), Kahire 1326, III, 31; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, Haydarâbâd 1318, II, 512; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe, II, 120; III, 111; Zehebî, Tecrîdü esmâʾi's-sahâbe, Kahire, ts., I, 281; İbn Hacer, el-İsâbe, III, 569; Diyârbekrî, Târîḫu'l-hamîs, I, 454-455; Abdülcelîl Şelebî, "Âsım b. Sâbit es-Sahâbî eş-Şehîd", Mecelletü'l-Ezher, XLVIII/3, Kahire 1397/1976, s. 331-335.

Mücteba Uğur

ÂSIM b. SÜLEYMAN

(bk. ÂSIM el-AHVEL)

el-ÂSIMİYYE

العاصميّة

Endülüslü Mâlikî fakih Ebû Bekir Muhammed b. Âsım’ın (ö. 829/1426) fıkha dair manzum eseri.

(bk. İBN ÂSIM, Ebû Bekir)

ÂSIMİYYE

العاصميّة

Zerrûkıyye tarikatının Ebû Zeyd Abdurrahman b. Ali el-Âsımî'ye (ö. X/XVI. yüzyıl) nisbet edilen bir kolu.

(bk. ZERRÛKIYYE)

ASIN PALACIOS, Miguel

Don Miguel Asin y Palacios (ö. 1871-1944)

İspanyol müsteşrik, Endülüs İslâm kültürü ve Arap dili uzmanı.

Sarakusta'da (Saragossa) mütevazi bir tüccarın oğlu olarak dünyaya geldi. Babası öldüğünde lise tahsiline Escolapios Okulu'nda başladı ve bu öğrenimini aynı şehirdeki Cizvit Okulu'nda tamamlayarak Latince ve matematik grubundan diploma aldı. Asıl merakı matematikti ve mühendis olmak istiyordu. Maddî imkânsızlıklar tahsilini istediği branşta sürdürmesine imkân vermedi ve Sarakusta'daki Edebiyat Fakültesi'ne girdi. Bu arada dışarıdan, şehrin din adamı yetiştiren Cizvit Enstitüsü'nün seminerlerine katıldı, buradan papazlık diploması aldı ve Sarakusta'daki bir kiliseye papaz tayin edildi (1895). Üniversite yıllarında Arap Dili ve Edebiyatı Kürsüsü hocası Julian Ribera Tarrago ile tanışması, İspanya'daki İslâm kültürü araştırmalarına yönelmesinde önemli rol oynadı. Hocasıyla hayli samimi ilişkiler kuran Asin Palacios bu ilişkileri üniversiteden mezun olduktan sonra da sürdürmüştür. Nitekim Ribera'nın kendisini bir evlât gibi görmesi ve katıldığı ilmî toplantılara onu da beraberinde götürmesi, henüz erken bir dönemde kendisine önemli bir akademik tecrübe kazandırmıştır.

Bu yıllar, tarihçilik alanında yeniliklerin yapıldığı, özellikle Şark kaynaklarının yeni baştan ele alındığı bir dönemdir; İtalyalı Michele Amari, kütüphanelerdeki Sicilya ile ilgili İslâmî kaynakları meydana çıkardı. Aynı dönemde Reinhart Dozy de İspanya'ya ait pek çok İslâm kaynağını bularak bu ülke tarihinde müslümanların yaptıkları yenilikleri ortaya koydu. Bu iki ilim adamının ulaştıkları sonuçlar ilim dünyasında büyük değişikliklere yol açtı. İslâmî araştırmaların oldukça ilgi gördüğü böyle bir dönemde yetişen Asin Palacios Madrid Üniversitesi'ne girdi ve ünlü Endülüs İslâm kültürü uzmanı Francisco Codera ile çalıştı. Gazzâlî üzerine hazırladığı ve üstün derece ile tamamladığı doktora tezini Algazel, dogmatica, moral y ascetica (Gazzâlî'de akîde, ahlâk ve zühd) başlığıyla yayımladı (1901). Bu neşre ünlü bilgin ve doktora jüri üyesi Marcelino Menendez y Pelayo'nun yazdığı takdim yazısı, onun bu alandaki kabiliyetini akademik çevrelerde tescil

etmiş oluyordu. Asin Palacios'un "Mohidin" başlığını taşıyan ve Endülüslü müslüman düşünür Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye duyduğu ilginin ilk mahsulü olan makalesi Pelayo için neşredilen bir armağanda yer aldı (1899).

Doktorasını bitirdikten sonra Sevilla Üniversitesi Arapça Kürsüsü'ne çağrılmayı beklerken bu göreve Cardenas adlı bir başka bilgin getirildi. Sarakusta başpiskoposunun kendisini bir köye papaz olarak tayin etmek istediğini öğrenince akademik geleceği ile ilgili umutlarını kaybeder gibi oldu. Fakat hocaları Ribera ve Codera'nın araya girmeleriyle sonunda Madrid Üniversitesi'ndeki Arapça Kürsüsü'ne tayin edildi (1903).

1904'te hocası Codera'nın anısına hazırlanan Homenaje a Don Francisco Codera (Zaragoza 1904) adlı armağana "Al Avarroisme theoàlogieo de Sant Thomas Aquino" (Akinolu Thomas'ın ilâhiyat sahasındaki İbn Rüşdçülüğü) başlıklı makalesiyle katıldı ve bu yazı büyük yankılar uyandırdı. 1906-1909 yılları arasında hocası Julian Ribera ile birlikte Cultura Espanêola adlı bir dergi çıkardı. Daha sonra kaleme aldığı iki makale kendisini oryantalist çevrelerin önemli bir siması haline getirdi. Bunlardan 1912'de, Mânevî ve Siyasî İlimler Kraliyet Akademisi'ne tayin edilip Pelayo'dan boşalan yeri doldurduğu sıralarda yazdığı "Abenmasarra y su Escuela: Origenes de la filosofia hispano-musulmána" (İbn Meserre ve ekolü: Endülüs İslâm felsefesinin kaynakları) adlı makalesinde, bu İslâm filozofunun İbnü'l-Arabî gibi düşünürler aracılığıyla yalnızca İslâm düşüncesine değil, aynı zamanda İbn Cebrol (Avicebron) kanalıyla yahudi felsefesine, Roger Bacon ve Raymond Lull kanalıyla da hıristiyan felsefesine tesir ettiğini ortaya koydu. Onun İbn Meserre hakkındaki bu çalışması İslâm fikir tarihi üzerine yapılmış en değerli çalışmalardan biri sayılır. 1919'da İspanya Kraliyet Akademisi'ne üye seçildikten sonra kendisine asıl ününü sağlayan La escatologia Musulmána en la Divinia Comedia (İlâhî Komedya'da İslâm uhreviyatı) adlı eserini neşretti (İng. trc. Harold Sutherland, Islam and the Divine Comedy, London 1968). Bu eserinde, Dante'nin İlâhî Komedya'sında yer alan cennet, cehennem ve a'râf tasvirlerinin İslâm kaynaklarından, özellikle İbnü'l-Arabî ve Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin eserlerinden alındığını ileri sürdü. Bu görüş Batı ilim dünyasında, özellikle 1921 yılında Dante'nin 600. doğum yılını kutlama hazırlığı içinde bulunan İtalya'da şok tesiri yaptı ve çok şiddetli tepkilere yol açtı. Asin Palacios bu tepkilere ısrarla karşı koydu ve görüşlerini daha ayrıntılı olarak savunduğu

bir ekle birlikte eseri büyük boy 609 sayfa halinde ikinci defa yayımladı (Madrid 1943). Karşı görüşte olanların tek delili Dante'nin Arapça bilmediği idi. Ancak Asin Palacios hıristiyan kültüründe isrâ, mi'rac ve özellikle a'râf inancının bulunmadığını söyleyerek Dante'nin bu konuları İslâmî kaynaklardan alıp işlediğini, Arapça bilmemekle birlikte Latince ve İspanyolca'ya yapılmış tercümelerden faydalandığını belirterek dil gerekçesine dayalı itirazı kolaylıkla çürüttü. Sonraki araştırmalar onu haklı çıkardı. Nitekim ölümünden beş yıl sonra İtalyan araştırmacı Enrico Cerulli, 1260'larda yani Dante'nin doğumundan önce mi'rac konusunda Arapça bir eserin Latince ve İspanyolca'ya yapılmış iki tercümesini yayımladı. Vatikan Kütüphanesi'nde bu iki tercüme ile birlikte aynı eserin Latince bir nüshası daha bulundu. Yine 1949'da J. Munêoz Sendino mi'rac konusunda 1264'te Arapça'dan İspanyolca'ya yapılmış üç ayrı tercüme bularak yayımladı. Bütün bu neşirlerle İlâhî Komedya arasında karşılaştırmalar yapılmış ve Asin Palacios'un tezine uygun olarak Dante'nin bunlardan faydalandığı ispat edilmiştir (bk. A. Bedevî, Devrü'l-ʿArab fî tekvîni'l-fikri'l-Ûrubbî, s. 47-65).

Asin Palacios 1900'lerde başlattığı İbn Bâcce üzerindeki çalışmalarını ("El filosofo zaragozano Avempace", Revista de Aragon, Zaragoza 1900) yeniden ele alıp hemşehrisi olarak ilgi duyduğu bu filozof hakkında peşpeşe neşirler yaptı ("Avempace, botanico", al-Andalus, V [1940], s. 255-299; "Tratado de Avempace Sobre la Union del intelleto con el hombre", al-Andalus, VII [1941], s. 1-47; "La Carta da Adios de Avempace", al-Andalus, VIII [1943], s. 1-87).

Asin Palacios'un üzerinde çok durduğu bir diğer Endülüs İslâm düşünürü Kurtubalı İbn Hazm'dır. Onun el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâʾ ve'n-nihal adlı eserinden hareketle yazdığı ve İbn Hazm'a göre Endülüs'te dinî hoşgörü konusunu işlediği makaleyi (Cultura Espanêola, Madrid 1907) yine aynı dergide neşrettiği "La moral gnomica de Abenhazm" (İbn Hazm'ın bilgelik ahlâkı) takip etti. 1916'da da İbn Hazm'ın el-Ahlâk ve's-siyer adlı eserini Los Caracteres y la Conducta (huylar ve davranışlar) başlığıyla İspanyolca'ya tercüme etti. 1924'te Kraliyet Tarih Akademisi'ne seçildiğinde dinleyicilere sunduğu çalışma, İbn Hazm'ı ilk dinler tarihçisi olarak takdim ediyordu. Daha sonra el-Fasl'ın tamamını İspanyolca'ya çevirdi. Çok beğenilen bu tercümede ayrıca önemli açıklamalarda da

bulundu. İlk cildi İbn Hazm'ın biyografisini ihtiva etmek üzere beş cilt halinde ve Abenházam de Cordoba y su historia critica de las Ideas religiosas (Kurtubalı İbn Hazm ve dinî fikirlere dair tenkitli tarihi) başlığı altında hazırladığı eseri 1927-1932 yılları arasında yayımladı. İbn Hazm üzerine çok sayıda araştırma neşreden Asin Palacios'un aynı konudaki son çalışması İbn Hazm üzerine bibliyografik bir araştırmaydı (bk. "Un codice ınexplorado del Cordobés İbn Hazm", al-Andalus, II [1934], s. 1-56).

Asin Palacios'un İbn Bâcce gibi İbnü'l-Arabî ve Gazzâlî hakkındaki ilgi ve merakı da erken bir dönemde başlamıştı. Bu iki büyük İslâm mutasavvıfında vecd psikolojisini incelediği makalesiyle (Cultura Espanêola, Madrid 1906) bu konuda attığı adımları, aynı yıl La Psicologia segun Mohiddin Abenarabi (Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin ruh görüşü) (Paris 1906) adlı eserini yayımlayarak ilerletmişti. Ancak onun İbnü'l-Arabî hakkındaki asıl eseri dört kısım halinde hazırlanmış olup El mistico murciano Abenarabi: monografias y documentos (Mürsiyeli mutasavvıf İbnü'l-Arabî: monografi ve metinler) (1925, 1926, 1928) başlığını taşır. Daha sonra El Islam cristianizado (Hıristiyanlık etkisi altında İslâm) adlı eseri yazdı (1931). Bu kitap İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde ifadesini bulan tasavvuf üzerine bir incelemeydi ve İslâm tasavvufunu Hıristiyanlığın tesirlerine bağlayan yaklaşımıyla, aynı görüşte ısrar eden oryantalist geleneğe dayanmaktaydı (Arapça trc. A. Bedevî, İbn ʿArabî, hayâtühû ve mezhebühû, Kahire 1965). Asin Palacios'un El Islam cristianizado'yu yazmaktaki gayesi, Hıristiyanlık dünyası ile İslâm dünyası arasındaki tarihî ve kültürel bağları ortaya koymaktı. Zira o her iki kültürün tasavvuf ve kelâmî düşünce geleneklerinin birliğine inanıyordu (bk. L. Gardet, "Hommage à Don Miguel Asin y Palacios", IBLA, VIII, 231). Ancak Abdurrahman Bedevî'ye göre müellif bu iki kültürün birbirini etkilediği yolundaki görüşünde çok aşırı iddialarda bulunmuş, fikirlerini sağlam esaslara dayandıramamıştır (Mevsûʿatü'l-müsteşrikin, s. 79). Bununla birlikte onun Kuzey Afrika Şâzelî ekolü düşünürlerinden İbn Abbâd er-Rundî'nin San Juan de la Cruz üzerindeki tesirini incelediği makalesi ("Un Precursor Hispano-Musulman de San Juan de la Cruz" [San Juan de la Cruz'un Endülüslü müslüman müjdecisi], al-Andalus, I [1933], s. 7-79) ile Turmeda'nın İhvân-ı Safâ risâlelerinden çalarak kendisine mal ettiği Disputa del anso (eşeğin tartışması) adlı eserin Arapça aslını (El original arabe de la: "Disputa del anso", Madrid 1914) yayımlamış olması,

Hıristiyanlık kültürü ile İslâm kültürünün birbirine olan etkileri konusunda tek yanlı düşünmediğini göstermektedir. Ayrıca, ünlü sûfî İbnü’l-Arîf’in Mehâsinü’l-mecâlis adlı eserini Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlamış (Ibn al-ᶜArif, Mahāsin al-Majālis, Texte Arabe, traduction et commentaire, Paris 1933) ve bu neşre yazdığı ayrıntılı önsözde İbnü’l-Arabî’nin vahdeti vücûd* görüşünü geliştirirken bu eserden faydalandığını ileri sürmüştür.

Çalışmalarının odak noktalarından birini oluşturan Gazzâlî hakkında hazırlamış olduğu doktora tezi ile aynı düşünürün psikoloji hakkındaki denemelerinden sonra Amari’nin (1806-1889) doğumunun 100. yılına armağan olarak hazırlanan esere, “Un Fagih Siciliano Contradictor de Al-Gazzāli Abū Abdullah de Mazzara” (Gazzâlî ile Sicilyalı fakih Ebû Abdullah Mâzerâyî’nin tartışması) adlı yazısıyla katıldı (bk. Centenario della Nascita di Michele Amari, II, [1910], s. 216-244). Gazzâlî ile ilgili olarak daha sonra “La Mystique d’Al-Ghazzâlî” (Melanges, VII, 67-104) adlı makalesini yayımladı. el-Müstasfâ’ya dayanarak Gazzâlî’nin fıkıh usulünü konu edinen bir araştırma neşretti (1925); onun el-İktisâd fi’l-iᶜtikād adlı eserini de El Justo medio en la creencia (itikadda orta yol) adıyla şerh ve eklerle İspanyolca’ya tercüme etti (Madrid 1929). Ancak Asin Palacios’un Gazzâlî konusundaki asıl eseri, La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano (Gazzâlî’nin mânevî dünyası ve taşıdığı hıristiyan tesiri) adlı çalışmasıdır. Bu eser İhyâ ͗ nın bazı bölümlerinin tahlil, tahkik ve metin neşrinden oluşan üç hacimli ciltten meydana gelmektedir (1934, 1935, 1936). Buna sonradan Gazzâlî’ye ait bazı metinleri ihtiva eden bir dördüncü cilt eklenmiştir (1941). Yazar bu eserinde ayrıca İhyâ ͗ dan seçtiği pasajlarla bazı hıristiyan yazarların eserleri ve Kitâb-ı Mukaddes arasında karşılaştırmalar yaparak benzerlikleri göstermeye çalışmış, ancak bu konuda da ilmî esaslara dayanmayan aşırı iddialarda bulunmuştur.

Bir Arap dili uzmanı olarak da çalışmalar yapmış olan Asin Palacios’un öğrencileri için hazırladığı Arapça gramer ve sözlük (1839) ile İspanya’da Arapça eğitimi konusunu inceleyen makalesi (Revue Africaine, 1914), onun bu alandaki önemli çalışmaları arasında zikredilebilir. Ayrıca İspanya’da kullanılan Arapça asıllı isimler (1940) ve Endülüs’te Arapça bitki adları (1943) konusundaki lengüistik çalışmaları bu sahaya yaptığı diğer önemli katkılardandır.

Asin Palacios San Sebastian'da yaz tatilini geçirmekteyken 12 Ağustos 1944'te aniden öldü ve Polloe Mezarlığı'na defnedildi. E. Garcia Gómez, Lasso de la Vega, P. Longás, H. Terrasse, J. D. M. Ford, Louis Gardet, Arthur Jeffery, Abdurrahman Bedevî gibi birçok tanınmış yazar tarafından hayatı ve çalışmaları hakkında yazılar yayımlandı. Ayrıca kitap ve makalelerinin neşredilmesine ölümünden sonra da devam edildi. İspanyolca yazmış olması sebebiyle ülkemizde ancak öteki Batı dillerine yapılan tercümeleriyle tanınan eserleri ölümünden sonra yayımlanan tam listeye göre 245 olarak tesbit edilmiştir. Hakkında çıkmış tek kayda değer Türkçe makale Hilmi Ziya Ülken imzasını taşımaktadır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Diccionario de Literatura Espanola, Madrid 1972; Diccionario de Autores, Barcelona 1973; Abdurrahman Bedevî, Devrü'l-ʿArab fî tekvîni'l-fikri'l-Ûrubbî, Beyrut 1979, s. 47-65; a.mlf., "Miguel Asin y Palacios", Mevsûʿatü'l-müsteşrikın, Beyrut 1980, s. 75-81; Necîb el-Akiki, "Asin Palacios, D. M.", el-Müsteşrikūn, Kahire 1980, II, 194-196; P. Longas, "Bibliyografia de Don Miguel Asin", al-Andalus, IX/2 (1944), s. 293-319; A. Jeffery, "Miguel Asin", MW, XXXV/4 (1945), s. 273-280; L. Gardet, "Hommage K Don Miguel Asin y Palacios", IBLA, VIII (1945), s. 229-234; Hilmi Ziya Ülken, "Dante ve Mîrâç Divina Comedia'nın İslam Kaynakları", İstanbul Mecmuası, sy. 58, İstanbul 1946, s. 4-7; Rızâ Rızâzâde Lengrûdî, "Asin Palacios Miguel", DMBİ, I, 397-398.

Mahmut Şakiroğlu

ÂSİ

(bk. BAĞY)

ASÎLÎ

الأصيلي

Ebû Muhammed Abdullah b. İbrâhîm b. Muhammed el-Ümevî el-Endelüsî el-Asîlî (ö. 392/1002)

Mâlikî fakihi, muhaddis ve kelâm âlimi.

Endülüs şehirlerinden olan Şezûne veya Cezîretülhadrâ asıllıdır. Ailesiyle birlikte Asîle'ye (Fas'ta Tanca yakınlarında bir şehir) yerleşti. Burada büyüyen ve ilk tahsilini yapan Asîlî 342'de (953) Kurtuba'ya gitti. Devrin önde gelen âlimlerinden hadis ve fıkıh okudu. Bu arada Vâdilhicâre'ye gidip Vehb b. Meserre'den yedi ay kadar hadis dersi aldı. 962'de tahsil için Endülüs'ten ayrıldı. Kuzey Afrika'da Mâlikî mezhebinin en büyük temsilcisi olan İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî ve diğer bazı âlimlerle görüştü. İbn Ebû Zeyd onun Endülüslü hocalarından rivayet ettiği hadisleri yazarak kendisinden istifade etti. Asîlî daha sonra Mısır'da Hamza el-Kinânî, İbn Hayyeveyh ve daha başka âlimlerden, aslen Bağdatlı olup Mekke'de ikamet etmekte olan Ebû Bekir el-Âcürrî'den ve Bağdat'ta Mâlikî fıkhının önde gelen temsilcisi Ebû Bekir el-Ebherî başta olmak üzere birçok ilim adamından fıkıh ve hadis tahsil etti. Daha sonra kendisinden hadis rivayet edecek olan Dârekutnî ile buluştu ve her ikisi de birbirlerinden hadis dinlediler. Ayrıca Asîlî, Ebû Ahmed el-Cürcânî'den ve Ebû Zeyd el-Mervezî'den Sahîh-i Buhârî'yi dinledi. Kûfe, Basra ve Vâsıt'a gitti. On üç yıl kadar süren bu doğu seyahati sonunda Endülüs'e döndü. Sarakusta'da (Saragossa) bir süre kadılık yaptıktan sonra bu görevinden ayrılarak Kurtuba'da şûra üyesi oldu. 19 Zilhicce 392'de (29 Ekim 1002) altmış sekiz yaşlarında iken burada vefat etti.

Zamanında Endülüs'te Mâlikî mezhebinin önde gelen temsilcisi ve aynı zamanda Buhârî'nin râvilerinden biri olan Asîlî, Endülüs'e döndükten sonra Sahîh-i Buhârî'yi, doğu seyahati sırasında Mekke ve Bağdat'ta kendisinden iki defa dinlediği Ebû Zeyd el-Mervezî'nin rivayetiyle okuttu. Özellikle hadis ve hadis tenkidinde kuvvetli bilgi sahibiydi. İmam Mâlik'in

görüşlerini çok iyi bilen ve taklide karşı olan Asîlî’nin bazı konularda kendine has görüş ve ictihadları vardır. Endülüs’te Eş‘arîlik, aynı zamanda güçlü bir kelâm âlimi olan Asîlî vasıtasıyla yayılmıştır. Talebeleri arasında en çok tanınanı Mâlikî fakihi Ebû İmrân el-Fâsî’dir. Kaynaklarda adları geçen ve haklarında fazla bilgi bulunmayan eserleri içinde en önemlisinin ed-Delâʾil (el-Âsâr ve’d-delâʾil) alâ ümmehâti’l-mesâʾil adlı kitabı olduğu anlaşılmaktadır. Asîlî’nin İmam Mâlik, Şâfiî ve Ebû Hanîfe arasındaki görüş ayrılıklarına temas ettiği, el-Muvattaʾın bablarına göre tertip edilen bu mukayeseli fıkıh kitabı, talebesi Ebû Saîd İmrân b. Abdü Rabbih el-Meâfirî tarafından ihtisar edilmiştir. İbnü’t-Tallâ el-Kurtubî, Akdiyetü Resûlillâh (Halep 1982) adlı kitabında bu eserden nakiller yapmıştır. Asîlî’nin kaynaklarda adları geçen diğer eserleri ise el-İntisâr ve Nevâdirü hadîs’tir.

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü’l-ʿarûs, “asl” md.; İbnül-Faradî, Târîhu ʿulemâʾi’l-Endelüs, Kahire 1966, s. 249; Humeydî, Cezvetü’l-muktebis, Kahire 1966, s. 257-258; Kādî İyâz, Tertîbü’l-medârik (nşr. Ahmed Bükeyr Mahmûd), Beyrut 1387/1967, I, 16, 201; II, 642-648, 729; İbn Beşküvâl, es-Sıla, s. 450; Yâkūt, Muʿcem, I, 213; Zehebî, Tezkiretü’l-huffâz, III, 1020; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVI, 560-561; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müzheb, I, 433-435; Safedî, el-Vâfî, XVII, 7; Îzâhu’l-meknûn, I, 477; H. R. İdris, “Deux juristes kairouanais de l’époque zîrîde: İbn Abî Zaid et Al-Qâbisî (Xe-XIe siècle)”, Anneles de l’Institut d’études orientales, XII, Algier 1954, s. 135-136.

Vecdi Akyüz

ASÎR

عسير

Suudi Arabistan'ın güneybatısında yer alan idarî bir bölge.

Yüzölçümü 400.000 km² olup nüfusu 1984'te 1.100.000 civarında idi. Hicaz ile Yemen arasındaki Serât (Serevât) denilen dağlık kesimi içine alan Asîr, aslında coğrafî bir bölgenin adı değildir; XIX. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlayan bu ad bölgedeki kabilelerden alınmış olmalıdır. Necran ile Nimas arasındaki dağlık bölge Asîr adını alırken Yemen'den Kahme'ye kadar olan Kızıldeniz sahilindeki ovalık saha da Tihâme Asîri olarak adlandırılmıştır. Merkezi Ebhâ olan yüksek kesimde Benî Mugayd, Benî Mâlik, Alkam ve Rebîa ile Rufeyde kabileleri federasyonu bulunmaktadır. Tihâme Asîri kıyılarında da Kahme, Şükayk ve Cîzân limanları yer almaktadır.

İslâm'dan önce Cüreş diye bilinen bu bölgede Kahtânîler'den Ezd, Becîle ve Has'am gibi birçok kabile yaşıyordu. Bunlar Mekke'nin fethinden sonra hicretin 10. yılında müslüman oldular ve Hz. Peygamber'e biat ettiler. Mürtedlere karşı yapılan savaşlarda mücadelelere başarıyla katılan bölge halkı, daha sonraları Sâsânîler'e karşı yapılan savaşlarda büyük yararlıklar gösterdiler; bir kısmı da Kûfe ve Basra'ya yerleşti. Emevîler zamanında Asîr bölgesi Mekke Emîrliği'ne bağlandı, Abbâsîler'in zayıfladığı sıralarda ise Tolunoğulları'nın (868-906) idaresine girdi. 906-942 yılları arasında tekrar Abbâsî idaresine geçen bölge, İhşîdîler ve Fâtımîler zamanında Mısır'a bağlandı; Yemen'deki Benî Ziyâd, Benî Hemdân, Eyyûbîler ve Resulîler zamanlarında ise Yemen hâkimiyetinde idi. XVI. yüzyılda Osmanlı topraklarına dahil edilmesinden itibaren Yemen eyaleti içinde zikredilen Asîr, Vehhâbîler'in bu civardaki faaliyetlerine kadar pek dikkat çekmemiştir. Asîr'de Vehhâbîliğin yerleşmesinden sonra, isyanların bastırılması sırasında bölgenin itaate alınması için çalışmalar yapıldı. Ancak Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın gönderdiği askerî kuvvet sarp dağlarda yaşayan Asîrliler'e karşı başarılı olamadı (1824).

1840 Londra Mukavelesi hükmü gereğince Arabistan’dan çekilmek zorunda kalan Mısır askerinin yerine dört yıl sonra İstanbul’dan küçük bir askerî kuvvet gönderildi. Mısır ordusunun çekilmesi ile Asîr dağlarında hâkimiyet kuran Âiz b. Mûsâ Osmanlı Devleti’ne karşı ayaklandı. Bazı mevkileri ele geçiren Âiz garnizonun bulunduğu Hudeyde’yi de kuşattı. Ancak onun ölümü kuşatmanın sonuçsuz kalmasına yol açtı. Yerine geçen oğlu Muhammed de babası gibi Osmanlılar’dan ayrılma taraftarı idi; nitekim 1863’te Yemen’e saldırmış ve hatta bazı kaleleri ele geçirmişti. Bunun üzerine Osmanlı Devleti yeni bir birlik gönderme kararı aldı; diğer taraftan da isyanı önlemek için 1866’da kendisine “emîrü’l-ümerâ” pâyesiyle Asîr kaymakamlığını verdi (BA, İrâde-Dahiliye, nr. 38253). Buna rağmen Muhammed b. Âiz 1869’da yeniden harekete geçerek Türk kuvvetlerini Asîr’in sahil şehirlerinden çekilmeye mecbur bıraktı. Bunun üzerine tekrar, 1871’de, Süveyş Kanalı’nın da açılmasından faydalanarak Redif Paşa kumandasında on altı tabur piyade ve iki tabur topçudan meydana gelen askerî bir birlik “fırka-i ihtiyâtiyye” adı altında Asîr’e gönderildi; fırkada Ahmed Muhtar Paşa, Miralay Osman Bey (Gazi Osman Paşa) ve Süleyman Bey de (Paşa) bulunuyordu. Kunfüze’ye çıkan birlik önce Asîr’de bir ıslah hareketine girişti ve bu sırada da Hudeyde’ye hücum eden isyancıları mağlûp ederek Âiz’in merkez üssü durumunda bulunan dağlık alanlar ile Rebeze Kalesi’ni ele geçirdi (BA, İrâde-Dahiliye, nr. 43994). 1872’de yapılan bu harekât sırasında Muhammed b. Âiz’in de öldürülmesi üzerine Asîr, Yemen vilâyetine bağlı bir mutasarrıflık haline getirilerek (BA, İrâde-Meclis-i Mahsûs, nr. 1705) Ebhâ, Benî Şehr, Gamid, Kunfüze, Muhâil, Ricâl Elma‘ ve Sabyâ olmak üzere yedi kazaya ayrıldı ve mutasarrıflığına Ferik Mustafa Paşa, mutasarrıf muavinliğine de Ömer Efendi tayin edildi. Bununla beraber tam bir sükûnet sağlanamamış ve Osmanlı Devleti zaman zaman isyan hareketleri görülen Asîr’de devamlı bir askerî birlik bulundurmak, diğer taraftan da bölgedeki şeyhleri taltif etmek zorunda kalmıştır. Nitekim 1884’te Muhâil kazası kaymakamlığı, Istabl-ı Âmire müdürlüğü pâyesiyle Şeyh Saîd b. Âiz’e verilmiş (BA, İrâde-Dahiliye, nr. 71706), Muhammed b. Âiz’in annesi ile kardeşinin kızına da maaş bağlanmıştır (BA, İrâde-Şûrâ-yı Devlet, nr. 4423).

XIX. yüzyılın sonlarından itibaren Asîr’de Ahmediyye (İdrîsiyye) tarikatının faaliyetleri görülmeye başladı. Fas’tan gelerek Sabyâ’ya yerleşen tarikatın kurucusu Ahmed b. İdrîs’in torunlarından olan Seyyid Muhammed

b. Ali el-İdrîsî, Türk kuvvetlerinin Yemen'de meşgul olmasından faydalanarak kendi bölgeleri olan Sabyâ ile Ebû Arîş'te isyan bayrağını açtı ve Ebhâ'da da Türkler'i kuşattı. Ancak Mekke Emîri Şerîf Hüseyin b. Ali bir müfreze göndererek Ebhâ'yı muhasaradan kurtardı (1911). Diğer taraftan İdrîsî, Ahmed İzzet Paşa'nın Yemen'de İmam Yahyâ ile anlaşması üzerine zor durumda kalınca Kızıldeniz'in öteki kıyısında bulunan İtalyanlar'ın yardımını istedi. Fakat sağladığı yardımla ancak dağlık kesimde tutunabildi. İdrîsî 1915'te de Türkler'e karşı İngilizler'le iş birliği yaptı ve I. Dünya Savaşı sonunda Türkler'in mağlûbiyeti üzerine İngilizler Hudeyde Limanı'nı İdrîsîler'e verdiler. İdrîsî bundan sonra dağlık bölgeyi de hâkimiyeti altına almaya çalıştı, ancak Ebhâ Emîri Hasan b. Muhammed Âiz'in muhalefeti ile karşılaştı ve 1920'de Arabistan Emîri Abdülazîz b. Suûd'dan yardım istemek zorunda kaldı. Fakat Abdülazîz b. Suûd Ebhâ'yı kendi hesabına zaptetti ve daha sonra da bütün dağlık bölgeler Suûd topraklarına katıldı. 1922'de Muhammed el-İdrisî'nin ölümü Asîr'in tamamen Suûd idaresine girmesine yol açtı. Öte yandan Asîr üzerinde hak iddia eden Yemen ile Suudi Arabistan arasında İngiltere'nin aracılığı ile imzalanan Tâif Muahedesi (Mayıs 1934), diğer İdrîsî topraklarının da Suudi Arabistan'a dahil edilmesiyle kesin bir çözüme kavuştu.

Bugün Asîr'de şehir, kasaba ve köy olmak üzere 516 yerleşim merkezi vardır ve bölgenin en önemli şehirlerini Ebhâ ile Hamis Müşeyt teşkil etmektedir. Suudi Arabistan'ın nisbeten dağlık ve serin bir bölgesi olması dolayısıyla Ebû Hayâl, Sevde, Hadbe, Delegân, Hâble ve Kar'â gibi birçok sayfiye yerinin toplandığı Asîr'de çeşitli dinlenme tesisleri de kurulmuş bulunmaktadır. Asîr'in merkezi olan Ebhâ'da bir hava alanı ile tıp, eğitim, Arap dili-sosyal bilgiler ve İslâm hukuku fakülteleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 13649, 20429 (E), 20479 (A), 20517, 20554, 36070; BA, İrâde-Dahiliye, nr. 36233, 36674, 38253, 43994, 44056, 45972, 71706; BA,

İrâde-Meclis-i Mahsûs, nr. 1213, 1222, 1705; BA, İrâde-Şûrâ-yı Devlet, nr. 4423; C. Niebuhr, Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern, Kopenhagen 1778, III; Mir'âtü'l-Haremeyn, III, 166-173; Rüşdî, Yemen Hâtırası, İstanbul 1325; Âtıf Paşa, Yemen Târihi, İstanbul 1326; Mustafa Fayda, İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı, Ankara 1982, s. 51-65; ʿAsîr, arzü'l-hayr ve'l-cemâl (Suudi Arabistan Tanıtma Bakanlığı yayını), Riyad, ts.; Arabian Boundaries, Primary Documants 1853-1957 (ed. R. Schofield # G. Blake), Oxford 1988, s. 189, 603-607; John Baldry, "The Powers and Mineral Concessions in the Idrısı Imāmate of Asır, 1910-1929", Ar.S, II (1975), s. 76-107; Abdülmün'im Abdülazîz Reslân, "Baʿzu istihkâmâti mıntıkati ʿAsîri'l-harbiyye fi'l-ʿahdi'l-ʿOsmânî", Mecelletü'l-Bahsi'l-ʿilmî ve türâsi'l-İslâmî, V, Mekke 1981, s. 379-406; Kamûsü'l-a'lâm, IV, 3154-3155; Besim Darkot, "Asîr", İA, I, 674-675; R. Headley # W. Mulligan # G. Rentz, "ʿAsır", EI² (İng.), I, 707-709.

Yusuf Halaçoğlu

ÂSİTÂN-ı KUDS

آستان قدس

Şiîler'in sekizinci imamı Ali er-Rızâ'nın İran'ın Meşhed şehrindeki türbe ve külliyesi.

Bugünkü Horasan'ın merkezi durumunda olan Meşhed şehri kurulmadan önce aynı yerde Tûs vilâyetinin Nûkân kazasına bağlı Senâbâd köyü bulunmaktaydı. Hârûnürreşîd Horasan seferi sırasında ölünce (193/809) adı geçen köyde gömüldü ve mezarına Horasan umumi valisi olan oğlu Me'mûn bir türbe yaptırdı. Kendisine Merv şehrini merkez yapan Me'mûn, babasının ölümünden sonra ağabeyi Halife Emîn ile giriştiği siyasî mücadelede mutedil Şiî kitlesini kazanmak ve Bağdat'taki Abbâsî hilâfetine karşı olan İranlılar'ı memnun etmek gayesiyle İmam el-Hüdâ lakabını aldı. Emîn'in öldürülmesinden sonra Merv'de kendisine biat edilen Me'mûn, Şiîler'in sekizinci imam kabul ettikleri Ali b. Mûsâ el-Kâzım'ı (Ali er-Rızâ) veliaht tayin ederek Merv'e getirtti ve kızı Ümmü Habîb ile evlendirdi (816). İki yıl sonra Bağdat'taki isyanları bastırmak üzere Merv'den Ali er-Rızâ ile birlikte hareket eden Me'mûn babasının kabrinin bulunduğu köye giderek bir müddet orada kaldı. Bu sırada Ali er-Rızâ âniden öldü. Cenazesi kayınpederi Halife Me'mûn tarafından kaldırıldı ve Hârûnürreşîd'in mezarının baş tarafına, batı yönüne defnedildi. Şiîler'ce Me'mûn tarafından zehirletilerek öldürüldüğü iddia ve kabul edildiğinden aynı zümre tarafından şehid sayılan Ali er-Rızâ'nın kabrinin bulunduğu yere "şehitlik" anlamında meşhed adı verildi. Sonraki asırlarda burası gelişerek büyük bir külliye halini aldı. Bu külliyenin etrafında teşekkül eden şehre de Meşhed denildi.

Kısa zamanda İmam Ali er-Rızâ Türbesi halini alan Hârûnürreşîd'in türbesinde, yapıldığı tarihten itibaren Deylemliler'e kadar herhangi bir değişiklik veya ilâvenin olup olmadığı bilinmemektedir. Türbede ilk süslemeler Deylemliler döneminde yapılmaya başlandı. Buraya gösterilen ilgi ve yapılan yardımlara kızan Gazneli Hükümdarı Sebük Tegin (977-997) türbeyi yıktırdı ve tamir edilmesini yasakladı. Ancak oğlu Sultan Mahmud

döneminde (998-1030) ayakta kalan 2 m. yüksekliğindeki duvardan da faydalanılarak türbe onarıldı. Tavana kubbemsi bir biçim verildi. Dönemin Nîşâbur valisi Ebü'l-Fazl Sûrî, Gazneli devlet adamlarından Ebû Bekir Şâhmerd'in tamir ettiği türbeye birçok bina ile bir minare yaptırdı, ayrıca satın aldığı bir köyü de buraya vakfetti. Bu minare ve yine bu dönemde Gazneli Sultan Mesud'un (1030-1040) münşîsi Ebü'l-Hasan-ı Irâkı'nin yaptırdığı bir mescid (Mescidi Bâlâser) günümüze kadar gelmiştir. 1153'te meydana gelen karışıklıklar sırasında çok zarar gören bu yapılar Sultan Sencer tarafından tamir ettirildi. Arkasından Sencer'in yeğeni Karahanlı Prensi Mahmud'un kızı Terken Zümürrüd Melike Hatun, türbe duvarının döşemeden itibaren 1 m. yüksekliğe kadar olan kısımlarını çok güzel çinilerle kaplattı. Yazısı da güzel olan bu hanım kendi hattıyla yazdığı Kur'an cüzlerini de türbeye vakfetti (1162). Hârizmşahlar devrinde de türbeye yeni tezyinî unsurlar ilâve edilmiştir.

Moğol istilâsından önce bir külliye niteliğini kazanan Âsitân-ı Kuds, Moğollar'dan Toluy Han tarafından harap edildi. Uzun yıllar böyle kaldıktan sonra İlhanlı hükümdarlarından Gazan Han (1295-1304) türbenin kubbesinin yapılmasını emretti. Kardeşi Olcaytu Hudâbende (1304-1317) büyük bir gayretle bu işi tamamladı (1316). O dönemde Âsitân-ı Kuds, İmam Ali er-Rızâ'nın mezarının bulunduğu harem, haremin kuzey duvarına bitişik bazı küçük binalar ve Gazneliler döneminden kalma Mescidi Bâlâser'den oluşuyordu.

Âsitân-ı Kuds Timur'un oğlu Şâhruh dönemine (1405-1447) kadar büyük bir değişiklik geçirmemiştir. Bu dönemde Emîr Gıyâseddin'in kızı Gevher Şâd Ağa da kocası Şâhruh'un hâtırasına türbenin kıble tarafına bir cami (Mescidi Câmi) yaptırdı (821/1418). Külliyenin güney alanı içinde bulunan ve Türkistan mimari üslûbunu taşıyan bu cami Timurlular döneminin en güzel mimari eserlerinden biridir. Gevher Şâd mescide ek olarak türbe ile cami arasında yer alan Dârülhuffâz, Dârülhuffâz'la külliyenin güneyinde yer alan Dârüssiyâde ve Dârülhuffâz'ın doğusunda Tahvilhane veya Hizâne-i Âsitân-ı Kuds adını taşıyan üç bina daha yaptırdı. Dârülhuffâz'ın duvarının etek kısmı oyma taş, Dârüssiyâde'ninki ise Timur devri çinileri ile kaplıdır. Timurlular'ın son döneminde Hüseyin Baykara, Ali Şîr Nevâî'nin ravzasının kuzeyinde küçük bir avlu (sahn) yaptırdı. Eski avlunun güney kenarı da onun eseridir. Hüseyin Baykara'nın veziri Ali Şîr

Nevâî'nin tâlimatı ile eski avlunun (sahn-ı köhne) ilk altın kaplamalı eyvanı yapıldı. Eyvandaki bir kitâbe, eski avlu ile eyvanın 1470-1480 yılları arasında yapıldığını göstermektedir.

Safevîler döneminde Şah Tahmasb (1524-1576) haremin kubbesini ve kubbe yanındaki minareyi tamir ettirip altınla kaplattı. Bu dönemde tevhidhanenin revakı ile türbenin doğusunda Hâtem Hânî, kuzeydoğusunda Safevî devrinin en güzel çinileriyle kaplı Allahverdi Han, Dârülhuffâz'ın doğusunda Opok Mirza kümbetleri (kubbe), türbeye ve Allahverdi Han Kümbeti'ne bitişik olan Mescidi Riyâz (Mescidi Zenâne) ve Ali Şîr Nevâî Kümbeti'nin güneyinde yer alan el yazması Kur'ân-ı Kerîm'lerin saklandığı Kur'anhane yapıldı. Afşarlar zamanında da 1729, 1733-1734 yıllarında bazı tamir ve tezyinat yapılmıştır.

Kaçarlar döneminde Feth Ali Şah (1797-1834) haremin etrafında revakların doğusunda yeni avluyu yaptırmış (sahn-ı nev), Muhammed Ali Şah döneminde (1834-1848) avlu çiniyle kaplanmıştır. Bu avlunun dört yanında iki katlı dört eyvan vardır. Batıdaki 1288'de (1871) altın kaplanmış olup "yeni avlunun altın eyvanı" (eyvân-ı tılâ-yı sahn-ı nev) adını taşır. Muhammed Şah'ın dayısı Allahyâr Han'ın 1300'de (1883) yaptırdığı Dârüssaâde ayna parçaları ile mozaiklenmiştir. Allahverdi Han Kümbeti'nin karşısında inşa edilen Dârüzziyâfe de ayna parçaları ile kaplanmıştır. Bu dönemde yapılan önemli binalardan biri de sahn-ı nevin güney köşesinde yer alan, Feth Ali Şah'ın oğlu Haşmetü'd-Devle'nin Horasan valiliği sırasında inşa ettirdiği Medrese-i Ali Nakı Mirza'dır.

Pehlevî döneminde Âsitân-ı Kuds Külliyesi'nde büyük değişiklikler oldu. Rızâ Şah Pehlevî 1928'de Meşhed'i ziyaret edince önce Âsitân-ı Kuds'ün etrafındaki yolların düzenlenmesini emretti. Bu sırada külliyede bir müze kurma düşüncesi gelişti. 1945'te sahn-ı nev ile yeni yolun güney kemeri arasında yükseltilen arazi üzerine yapılan müze Sahn-ı Pehlevî adını aldı. 1959'da Gevher Şâd'ın binalarından olan Tahvilhane ve ona bitişik Opok Mirza Kümbeti bir revak haline getirilerek Dârüsselâm adı verildi. Medrese-i Ali Nakı Mirza'nın kuzey odaları birleştirilip bir revak haline dönüştürüldü ve Dârüssürûr diye adlandırıldı. 1956'da Kur'anhane ile Mescidi Bâlâser'in methali birleştirilip Dârüşşükr, Ali Nakı Medresesi'nin batı odaları bitiştirilip Dârülizze, medresenin üstü mukarnas biçiminde

örtülüp Dârüzzikr şeklinde adlandırıldı. Mescidi Riyâz ve ravzanın arkası birleştirilerek bir revak haline getirildi ve buraya Dârülfeyz denildi. Külliye'de III. (IX.) yüzyıldan beri mevcut olan kütüphane, özellikle sahn-ı nevin batı cephesindeki ikinci katın çeşitli odalarında bulunmaktaydı. Kütüphane ve müzeyi içine alan 10.000 metrekarelik beş altı yeni bina 1977'de bitirildi. Çok sayıda değerli yazmalar ihtiva eden kütüphanede 1986 sayımına göre 26.175 adedi Kur'ân-ı Kerîm ve çeşitli yazmalar olmak üzere Arapça, Farsça ve Batı lisanlarında basılmış toplam 176.282 eser bulunmakta idi.

Âsitân-ı Kuds'ün çoğu Meşhed ve Horasan'da, diğerleri ise Tahran, Kazvin, Reşt, Mâzenderan, Azerbaycan, Kirman ve Şiraz'da bulunan han, hamam, hastahane, çarşı, dükkân, imalâthane, ev ve suyolu gibi pek çok vakıf gayri menkulü bulunmaktadır. Bu vakıfların gelirleri mütevellileri tarafından tahsil edilip mahallî masraflar ayrıldıktan sonra Âsitân-ı Kuds vakıf idaresine gönderilir. Bu gelirler asırlar boyu Âsitân-ı Kuds hizmetleri, ziyaretçiler ve bölge halkının fakirleri için sarfedilmektedir.

Vakıfların I. Tahmasb'dan önce nasıl idare edildikleri hususunda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Çeşitli zamanlarda Özbek, Moğol ve Afgan istilâlarında vakfiyelerin pek çoğu kaybolmuştur. Günümüze kadar intikal edenlerin büyük çoğunluğu Safevîler ve daha sonraki devirlere aittir. Safevîler devrinde Âsitân-ı Kuds vakıflarının yöneticilerine tevliye veya mütevelli denildiği, ayrıca yeni vakıfların idaresini yüklenen özel mütevellilere de "hakku't-tevliye" denen bir ücret ödendiği bilinmektedir. Safevîler'den sonra Nâdir Şah devrinde kurulan bir divan vasıtasıyla âsitanın vakıf emlâkinin tesbiti yapılmış ve daha iyi idare edilmesi için gerekli gayretler sarfedilmiştir. Nâdir Şah'ın yeğeni Ali Şah da ziraata elverişli birçok arazi vakfederek "Tomâr-ı Ali Şah" adı verilen sicile kaydettirdi. Kaçarlar devrinde vakıfların idaresi mütevellibaşı denilen yüksek seviyede bir idareciye bağlandı ve yöneticiler onun kontrolü altında faaliyetlerini yürüttüler. Nâsirüddin Şah zamanında vakıfların idaresini üstlenen Adudülmülk, vakıf emlâkinin gelirleri ile ilgili bir fihrist tanzim ettirdi, bunun yanında kütüphanenin muhafazası için şahtan emir çıkardı. Ayrıca zaman zaman ortaya çıkan siyasî olaylar ve mütevellilerin zaafları sonucu görülen aksaklıklar ve gelir azalmalarının giderilmesi hususunda gerekli tedbirler alındı. Pehlevîler devrinde ise şahlar âsitan vakıflarının

yönetimini kendi üzerlerine alarak bu işi “nâibü’t-tevliye” denilen özel temsilcileri vasıtasıyla yürüttüler. Âsitanın yönetimi 1979 inkılâbından sonra Meşhed’de ileri gelen din adamlarından teşekkül eden bir heyete bırakılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü’l-Fazl Beyhaki, Târîh-i Beyhak, (nşr. Kāsım Ganî # Ali Ekber Feyyâz), Meşhed 1350 hş., s. 531-532; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, III, 153-156; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, X, 210, 522; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşây, I, 200-201; İbn Battûta, Seyahatnâme, s. 192, 435, 441; a.e. (trc. Muhammed Ali Muvahhid), Tahran 1348 hş., s. 7; İskender Bey Münşî, Târîh-i ʿÂlemârâ-yı ʿAbbâsî, II, 871; İʻtimâdüssaltana, Matlaʿu’ş-şems, Tahran 1335 hş., II, 50, 52; A. Muʻtemen, Târîh-i Âstân-ı Kuds-i Reżavî, Tahran 1348 hş., s. 61; a.mlf., “Ebniye-i Âstân-ı Kuds-i Reżavî”, Nâme-i Âstân-ı Kuds, sy. 1, Tahran 1339 hş., s. 49; P. M. Sykes, The Glory of the Shia World: The Tale of a Pilgrimage, London 1910, s. 100-101; D. M. Donaldson, The Shi’ite Religion, London 1933, bl. 16; Abdülhamîd-i Mevlevî, “Âstân-ı Kuds-i Reżavî”, Dânişnâme-i Îrân u İslâm, Tahran 1354 hş., I, 89-94; Âstân-ı Kuds-i Rezavî Dîrûz u İmrûz, Meşhed 1356 hş. (Âstân-ı Kuds neşriyatı), s. 18-29, 32, 33, 38, 150-151; Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, Fi’t-Târîhi’l-ʿAbbâsî ve’l-Fâtımî, İskenderiye 1987, s. 103; C. E. Yate, “Historical notes on Khorasan”, JRAS (1910), s. 1132-1149; A. H. Mawlawı v.dğr., “Astān-e Qods-e Rażawī”, EIr., II, 826-837; Sâdık Seccâdî, “Âstân-ı Kuds-i Reżavî”, DMBİ, I, 340-351.

Tahsin Yazıcı

ÂSİTÂNE

(bk. İSTANBUL)

ÂSİTÂNE

آستانه

Bir tarikatın veya tarikat kolunun merkezi durumunda olan büyük tekkelere verilen isimlerden biri.

Farsça'da "kapı eşiği, kapı dibi, eşik yanı" gibi anlamlara gelen âstan kelimesinden türetilmiş olup Türkçe'de âstâne veya âsitâne şeklinde telaffuz edilir. Osmanlı devrinde bir tarikatın veya tarikat kolunun merkezi olan tam teşekküllü tekkeler için kullanılmıştır. Bu kullanımın XVI. yüzyıldan itibaren yaygınlık kazandığı ve bütün tarikatların terminolojisinde yer aldığı anlaşılmaktadır. Büyük tekkelere, yine Farsça'dan alınmış olan ve aynı anlamı taşıyan dergâh da denilmektedir. Genellikle merkezi oldukları tarikatın veya tarikat kolunun kurucusu mutasavvıfların türbelerini barındırdıkları için âsitânelere pîr evi, makam-ı pîr, huzûr-ı pîr, âsitâne-i pîr gibi adlar da verilmektedir. Temsil ettikleri tarikatın yaygınlık ve etkinliği açısından, Anadolu'da en önemli âsitâneler Konya'da Mevlânâ (Mevleviyye), Kırşehir Hacıbektaş'ta Hacı Bektâş-ı Velî (Bektaşiyye), Ankara'da Hacı Bayrâm-ı Velî (Bayrâmiyye), İznik'te Eşrefoğlu Rûmî (Kādiriyye-Eşrefiyye) ve Kastamonu'da Şâban-ı Velî (Halvetiyye-Şâbâniyye) tekkeleri idi. Öte yandan, saltanat ve özellikle hilâfet merkezi olması dolayısıyla bütün tarikat ve tarikat kollarına ait çok sayıda tekkenin bulunduğu İstanbul'da her zümrenin bir âsitânesi mevcuttu. Kaynaklarda "pîşvây-ı tarîkat-ı âliyye-i ..." başlığı altında zikredilen bu âsitânelerden bazıları şunlardır: Merdivenköyü'nde Şahkulu Sultan (Bektaşiyye), Kocamustafapaşa'da Sünbül Sinan (Halvetiyye-Sünbüliyye), Kasımpaşa'da Hasan Hüsâmeddin Uşşâkı (Halvetiyye-Uşşâkıyye), Üsküdar Doğancılar'da Aziz Mahmud Hüdâyî (Celvetiyye), Tophane'de İsmâil Rûmî (KādiriyyeRûmiyye), Karagümrük'te Nûreddin Cerrâhî (Halvetiyye-Cerrâhiyye), Koska'da Abdüsselâm (Sa'diyye-Abdüsselâmiyye) ve Kasımpaşa'da Ebürrızâ (Bedeviyye) tekkeleri. Kuruluş tarihlerine göre kronolojik olarak sıralanan bu tekkeler aynı zamanda "pîr evi" olma özelliğini taşırlar. Âsitânelere bağlı daha küçük kapsamlı tekkelere de genellikle zâviye denilegelmiştir.

Tarikatların oldukça geniş bir muhtariyete sahip bulundukları ve kendi kendilerini denetledikleri dönemlerde, tarikat ve devlet teşrifatında âsitâneler ve âsitâne şeyhleri, kendilerine tâbi olan zâviyelerden ve onların “zâviyedar/zâviyenişin” denilen şeyhlerinden daha muteber tutulmuşlardır. Zâviyedarları tayin, teftiş ve gerektiğinde azletmeye yetkili olan âsitâne şeyhleri gerçek anlamda tarikat başkanı hüviyetindeydiler. XX. yüzyılın başlarına kadar İstanbul’daki bazı âsitâne şeyhlerinin taşradaki zâviyelerini teftiş ve civarındaki vakıf gayri menkullerin gelirlerinden âsitânenin payını tahsil etmek üzere halifelerinden veya oğullarından birini görevlendirdikleri bilinmektedir. Âsitânelerin, hibe ve vakıf yoluyla tarikatlarının kullanımına tahsis edilmiş olan menkul ve gayri menkuller üzerinde kısmen de olsa tasarruf hakkına sahip oldukları, başka bir deyimle bağlı bulundukları kurumun iktisadî konularda da merkezini teşkil ettikleri söylenebilir. Özellikle tarikatlar içinde merkeziyetçilik geleneğinin en kuvvetli olduğu Mevleviyye’de, Osmanlı Devleti’nin dört bir yanına dağılmış olup “evkāf-ı Celâliyye” adıyla tanınan muazzam gayri menkullerin geliri, Mevlânâ neslinden gelen ve bu vakfın mütevellisi bulunan bir çelebinin postnişin olduğu Konya Âsitânesi’nde toplanır ve buradan tekkelerin ihtiyaçlarına göre taksim edilirdi. Âsitâne postuna aday olan şeyhlerin daha önce buraya bağlı zâviyelerden birinde bir müddet şeyhlik yaparak tecrübe kazanmaları bir gelenek haline gelmişti.

Osmanlı İmparatorluğu’nda XIX. yüzyılın başlarından itibaren Batılılaşma eğiliminin yoğunluk kazanması ve buna bağlı olarak devletin bütün kurumlarını buna göre düzenleme gayretlerinin artması tarikatlar konusunda da meyvesini vermiş ve 1866’da Meclisi Meşâyih kurulmuştu. Bu son dönemde (1866-1925), yetkilerine ve icraatına bir ölçüde müdahale edilmesine rağmen, yine de âsitânelerin eski imtiyaz ve itibarları büyük ölçüde korunmuştur. Nitekim Meclisi Meşâyih’in riyâset makamı genellikle İstanbul’daki âsitâne şeyhlerinin tasarrufunda bırakılmış ve şehrin çeşitli kesimlerindeki tekkelere Meclisi Meşâyihle ilgili idarî işlerde rehberlik eden “merkez tekke”ler de çoğunlukla âsitâneler arasından seçilmiştir.

Mevlevîlik’te âsitânenin diğer tarikatlarda bulunmayan farklı bir anlamı vardır. Bu tarikatın erkânına göre yalnız âsitânelerde bin bir günlük çile çıkarılabilir, yani yalnız buralarda derviş yetiştirilebilirdi. Zâviyelerin görevi ise seyahat eden dervişlerin ikamet ve iaşesini teminden ibaretti.

Tarikatın merkezi ve pîr evi olan Konya Âsitânesi'nden başka bu özel anlamda âsitâne olan mevlevîhaneler şunlardır: Afyonkarahisar, Bursa, Eskişehir, Gelibolu, Halep, Kahire, Kastamonu, Kütahya, Manisa ve Yenişehir (Tesalya). İstanbul mevlevîhanelerinden Galata (Kulekapısı), Yenikapı, Beşiktaş, Bahariye (Beşiktaş'ın devamı), Kasımpaşa âsitâne, Üsküdar ise zâviye statüsünde idi.

BİBLİYOGRAFYA

Pakalın, I, 94; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlevî Âdab ve Erkânı, İstanbul 1963, s. 13-15; a.mlf., Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, İstanbul 1977, s. 28-29; a.mlf., Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1983, s. 334; Mustafa Kara, Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler, İstanbul 1980, s. 298-310, 417-418; R. Baykara, "Mevlânâ Tekkesi Teşkilâtı Nasıldı?", Tarih Coğrafya Dünyası, II/12, İstanbul 1959, s. 478-479; R. Ekrem Koçu, "Asitâne", İst.A, II, 1108.

M. Baha Tanman

ÂSİYE

آسية

İslâm’a göre Firavun’un Hz. Mûsâ’ya iman etmiş olan eşi.

Kur’ân-ı Kerîm’de ondan adı verilmeksizin “Firavun’un karısı” diye söz edilmektedir (el-Kasas 28/9; et-Tahrîm 66/11); Hz. Peygamber ise “Firavun’un eşi Âsiye” diyerek adını açıkça belirtmiştir (Buhârî, “Enbiyâʾ”, 32, 46). Batılı kaynaklar bu ismin müfessirler tarafından verildiğini (EI² [Fr.], I, 731-732), Tevrat’ta geçen (Tekvîn, 41/45) ve Hz. Yûsuf’un eşinin adı olan Asenath’ın bozulmuş şekli olduğunu, Süryânî metinlerinde Yûsuf’un eşi Asyat şeklinde de adlandırıldığından İslâmî kaynaklara Süryânîce’den geçtiğini ileri sürmektedirler (Horovitz, s. 86). Tarih ve tefsir kitaplarında ise Âsiye bint Müzâhim b. Ubeyd b. Reyyân b. Velîd diye zikredilmektedir (Taberî, Târîh, I, 386; Sa‘lebî, s. 128). Amâlika kavminden veya Firavun’un amcasının kızı olduğu rivayeti yanında İsrâiloğulları’ndan olup Hz. Mûsâ’nın kabilesine mensup ve onun halası olduğu da nakledilmektedir (Kurtubî, XVIII, 203; Aynî, XIII, 47).

Kur’ân-ı Kerîm’de Âsiye’den, Hz. Mûsâ’nın dünyaya geldikten sonra Firavun’un sarayına intikalinde oynadığı rol ve onun getirdiği dini kabul etmesi dolayısıyla bahsedilmektedir. Buna göre Mûsâ’nın doğduğu yıl Firavun İsrâiloğulları’nın yeni doğan erkek çocuklarının öldürülmesini emretmiştir (bk. el-Kasas 28/4; Çıkış, 1/16). Ancak Mûsâ’nın annesine de çocuğun başına bir şey gelmesinden korktuğu takdirde onu bir sandık içinde denize bırakması bildirilmiştir (bk. el-Kasas 28/7). Çocuk nehirden alınmış ve Firavun’un eşi, “Bu çocuk bana da sana da göz aydınlığı olsun. Onu öldürmeyin, belki bize faydası dokunur yahut onu evlât ediniriz” (el-Kasas 28/9) diyerek küçük Mûsâ’nın öldürülmesine engel olmuş ve sarayda büyümesini sağlamıştır. Tevrat’a göre bu işi yapan Firavun’un kızıdır (Çıkış, 2/5-6). İslâmî kaynaklarda Âsiye’nin iman edişiyle ilgili iki farklı rivayet vardır. Bir rivayete göre, Firavun’un kızının saçlarını tarayan kadın Allah’a iman ettiği ortaya çıkınca fırına atılarak yakılmıştır. Bu kadının ruhunun melekler tarafından semaya çıkarıldığını gören Âsiye de Allah’a

iman edip Hz. Mûsâ'nın peygamberliğini tasdik etmiştir (İbnü'l-Esîr, I, 184). Diğer rivayete göre ise Mûsâ ile sihirbazlar arasındaki mücadelede Mûsâ'nın galip geldiğini duyunca, "Mûsâ'nın ve Hârûn'un rabbine iman ettim" diyerek hak dini kabul etmiştir (Taberî, Tefsîr, XXVIII, 110; Aynî, XIII, 47). Âsiye, Allah'a iman ettiği için ellerinden ve ayaklarından kazıklara bağlanmış, güneş altında bırakılarak ona işkence edilmiştir. Üzerine büyük bir kaya parçası atılacağı sırada, "Rabbim! Benim için yanında cennette bir ev yap, beni Firavun'dan ve onun kötülüklerinden kurtar, beni şu zalimler topluluğundan kurtar!" (et-Tahrîm 66/11) diye dua etmiş, bunun üzerine kaya parçası altında ezilmeden önce Allah ruhunu kabzetmiştir (Taberî, Tefsîr, XXVIII, 110; Aynî, XIII, 47).

Allah'ın varlığına ve birliğine, Hz. Mûsâ'nın nübüvvetine inanan, bu uğurda işkencelere mâruz kalan Âsiye, Kur'ân-ı Kerîm'de inananlara iman ve kararlılık örneği olarak zikredilmiştir. Hadislerde de Âsiye'den övgüyle söz edilmiş ve Hz. Meryem'le birlikte o da en yüksek kemale ermiş bir kadın olarak gösterilmiştir. (bk. Buhârî, "Enbiyâʾ", 32, 46; "Fezâʾilü ashâbi'n-nebî", 30; "Eṭʿime", 25; Müslim, "Fezâʾilü's-sahâbe", 70; Tirmizî, "Eṭʿime", 31; İbn Mâce, "Eṭʿime", 14; Müsned, IV, 394, 409). Bu övgüler dolayısıyla Âsiye'nin peygamber olduğu da ileri sürülmüştür. Zâhiriyye ve Eş'ariyye onun peygamber olduğunu kabul etmektedirler. Erkek olmayı nübüvvetin şartlarından sayan Mâtürîdiyye ulemâsı ise bu görüşe katılmamıştır (ayrıca bk. NÜBÜVVET).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 394-409; Buhârî, "Enbiyâʾ", 32, 46, "Fezâʾilü ashâbi'n-nebî", 30, "Eṭʿime", 25; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 70; İbn Mâce, "Eṭʿime", 14; Tirmizî, "Eṭʿime", 31; Taberî, Târîh (Ebü'l-Fazl), I, 386; a.mlf., Tefsîr, XX, 21; XXVIII, 110; Sa'lebî, ʿArâʾisü'l-mecâlis, Kahire 1301, s. 127-128; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I, 184-185; Kurtubî, Tefsîr, XVIII, 202-203; İbn Kesîr, el-Bidâye, I, 239; II, 59-62; Aynî, ʿUmdetü'l-kārî, Kahire 1392/1972, XIII, 47-48; Âlûsî, Rûhu'l-meânî, XXVIII, 165; J. Horovitz, Koranische

Untersuchungen, Berlin 1926, s. 86; C. C. Castillo, Asiya, mujer del Faraón, en la Tradicion Musulmana”, Quaderni di Studi Arabi, sy. 5-6, Venezia 1987-1988, s. 131-152; Ö. Rıza Doğrul # İ. Hakkı İzmirli, “Âsiye”, İTA, I, 550-551; A. J. Wensinck, “Âsiye”, İA, I, 675-676; a.mlf., “Āsiya”, EI[2] (Fr.), I, 731-732; İhsân İlâhî Rânâ, “Âsiye”, UDMİ, I, 122-123.

Ömer Faruk Harman

ASKALÂN

عسقلان

Filistin’de tarihî bir sahil şehri.

Yafa’nın 60 km. güneybatısında bulunan Askalân Tevrat’ta Aşkelon adıyla geçer. Helenistik, Roma ve Hıristiyanlık devirlerinde dinî ve ticarî hayatta önemli bir yere sahip olan Filistin’in önde gelen şehirlerinden biri idi. “Suriye’nin gelini” (Sponsa Syrine, Arûsü’ş-Şâm) lakabıyla meşhur olan Askalân müslümanların en son fethettikleri Filistin şehirlerindendir. Hz. Peygamber de Askalân’ı “iki gelinden biri” (diğeri Gazze) olarak tavsif eder (bk. Müsned, III, 225). Hz. Ömer, Kayseriyye’yi fetheden Suriye Valisi Muâviye’ye yazdığı mektupta Filistin’in geri kalan yerlerinin fethine devam etmesini emretmiştir. Bu emir üzerine Muâviye 19 (640) yılında Askalân’ı fethetti ve oraya askerî birlikler yerleştirdi. Diğer bazı rivayetlerde ise Amr b. Âs’ın daha önce burayı fethetmiş olduğu, ancak Askalân halkının Rumlar’ın (Bizanslılar) kendilerine yardım etmeleri üzerine yapılan antlaşmayı bozmuş oldukları ve Muâviye’nin burayı Hz. Ömer’in vefat ettiği 644 yılında yeniden fethettiği bildirilmektedir. Hz. Ömer ve Hz. Osman Askalân’ı bazı kimselere iktâ* etmişlerdi. Rumlar Abdullah b. Zübeyr zamanında Askalân’ı yıktılar ve halkını da oradan çıkardılar. Abdülmelik b. Mervân halife olunca şehri yeniden inşa ve tahkim etti; ayrıca buraya birçok insan yerleştirerek onlara toprak iktâ etti. Abbâsî Halifesi Mehdî’nin 772’de burada bir cami ve minare yaptırdığı, kazılarda bulunan kitâbelerden anlaşılmaktadır.

Askalân Suriye ile Mısır arasında bir geçit vazifesi gören oldukça büyük ve önemli bir ticaret merkezi idi. Mısır’a denizden veya Gazze sahil yolundan kolayca ulaşılması sebebiyle bu ülkeyle olan ticarî ilişkileri daha fazla gelişmişti.

Askalân Fâtımîler’in hâkimiyetine geçince ayrı bir önem kazandı ve burada bir darphane ile bir tersane kuruldu. Suriye ve Filistin’in diğer sahil şehirlerinin Selçuklular’ın eline geçmesine rağmen Askalân Fâtımîler’e

bağlı kaldı. Haçlı ordusu 1099 yılında Kudüs'ü işgal edince Fâtımî kuvvetleri Askalân'a çekildi. O sırada bu şehrin de Haçlılar'ın eline düşeceği zannedilmişti; ancak Haçlı ordusu içindeki ihtilâflar şehrin müslümanlar elinde kalmasını sağladı. Askalân bir buçuk asır zarfında, Haçlılar'la Mısırlı müslümanlar arasında bir sınır şehri ve Haçlılar'a karşı düzenlenen akınların askerî merkezi oldu. 1153 yılında Kudüs Kralı III. Baudouin, yedi aylık bir kuşatmadan sonra karadan ve denizden yaptığı hücumlarla Askalân'ı ele geçirdi. Selâhaddîn-i Eyyûbî, 1187'de Hıttîn Savaşı'ndan sonra diğer Filistin kaleleri gibi Askalân'ı da geri aldı. Ancak 1191 yılında Arsûf Savaşı'ndaki mağlûbiyeti üzerine, İngiltere Kralı Richard'ın eline geçmemesi için Askalân'ın tahrip edilmesini emretti. Müslüman halk Suriye ve Mısır'a, yahudilerle hıristiyanlar da Kudüs'e gittiler. Askalân 1247'de yeniden müslümanların eline geçti. Daha sonra Memlük Sultanı I. Baybars, 1270 yılında Haçlılar'ın işgali ihtimaline karşı şehrin bina ve surlarını tamamen yıktırdı ve bir daha iskân edilemeyen şehir zamanımıza kadar bir harabe halinde kaldı. Bugün yahudilerin işgali altında bulunan bu bölgede Tel Aşkelon adıyla yeni bir yerleşim merkezi kurulmuştur.

Askalân eski ve orta çağlarda çınar ve ceviz ağaçları, zeytinlikleri, kınası ve adını buradan alan bir nevi sarımsağıyla (ascalonia cepa) meşhurdu. Belh'te de Askalân adlı bir köy vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 225; Belâzürî, Fütûḥ (Müneccid), s. 169, 171; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 2798; Bekrî, Muʿcem, III, 943; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, IV, 122; a.mlf., el-Müşterik, s. 308-309; Ali Sevim, Suriye Selçukluları, Ankara 1965, s. 50-52; W. Heyd, Yakın-Doğu Ticaret Tarihi (trc. Enver Ziya Karal), Ankara 1975, I, 146, 155-156, 161, 164, 190-191, 343, 446; Ramazan Şeşen, Salâhaddin Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, bk. İndeks; Coşkun Alptekin, Dimaşk Atabegliği, İstanbul 1985, s. 28-30, 52, 59, 94,

141, 149, 158, 159; R. Hartmann, “Askalân”, İA, I, 676; a.mlf # [B. Lewis], “Askalan”, EI² (Fr.), I, 732-733.

Mustafa Fayda

ASKALÂNÎ, İbn Hacer

(bk. İBN HACER el-ASKALÂNÎ)

ASKALÂNÎ, İzzeddin

عز الدين العسقلاني

Ebü'l-Berekât İzzüddîn Ahmed b. İbrâhîm b. Nasrillâh el-Kinânî el-Mısrî el-Askalânî (ö. 876/1471)

Hanbelî fakihi ve tarihçi.

Askalân asıllı olup 26 Zilkade 800'de (10 Ağustos 1398) Kahire'de doğdu ve tahsilini orada yaptı. İbnü'l-Cezerî, Zeynüddin el-Irâkı, Ebû Bekir el-Merâgı, Âişe bint Abdülhâdî'den icâzet alan Askalânî, aralarında Makrîzî, Aynî, İbn Hacer el-Askalânî, İzzeddin b. Cemâa gibi âlimlerin de bulunduğu birçok hocadan ders okudu. Daha on yedi (veya yirmi) yaşlarında iken kadı nâibi tayin edilen Askalânî, Hanbelî mezhebinin önde gelen âlimleri arasında yer aldı. Mısır Hanbelî kādılkudâtlığına getirildi. Kahire'nin birçok medrese ve camiinde dersler verdi. Kalkaşendî, Sehâvî, Süyûtî ve daha pek çok talebe kendisinden istifade etti. Kādirî tarikatına da intisap eden Askalânî, gerek devlet erkânının gerekse halkın güven ve saygı duyduğu bir âlim olup mescid, medrese, sebil vb. hayır müesseseleri de kurmuştur. 11 Cemâziyelevvel 876 (26 Ekim 1471) tarihinde Kahire'de vefat etti.

Hemen her konuda mensur ve manzum eserler veren Askalânî'nin ed-Diʿâme li-maʿrifeti ahkâmi sünneti'l-imâme adlı eseri basılmıştır (Dımaşk 1342). Yazma nüshaları mevcut olan diğer başlıca eserleri de şunlardır: Muhtasarü'l-Muharrer (fıkıh), Nazmü Usûli İbni'l-Hâcib, Tabakātü'l-Hanâbile, Şifâʾü'l-kulûb fî menâkıbı Benî Eyyûb, Zikru kudâti'd-diyâri'l-Mısriyye (hicrî 566-860 yılları arasında kadılık yapan kişilere dair), Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik, Safvetü'l-hulâsa (nahiv), Tenbîhü'l-ahyâr ʿalâ mâ kıle fi'l-menâm mine'l-eşʿâr, Manzûme fi'l-mesâha, Manzûme fi'l-cebr ve'l-mukābele.

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, ed-Davʾü'l-lâmiʿ, I, 205-207; Süyûtî, Hüsnü'l-muhâdara, I, 484; İbnü'l-İmâd, Şezerât, VII, 321; Brockelmann, GAL, II, 70; Suppl., II, 57; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 85; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 144; el-Kāmûsü'l-İslâmî, V, 384; Mv.Fs., I, 90-91.

Vecdi Akyüz

ASKER

(bk. ORDU)

ASKERÎ

عسكري

Osmanlılar'da reayadan ayrı olarak elinde padişah beratı bulunan, vergi ve yargılamada özel statüye sahip zümre.

Osmanlı Devleti'nde çeşitli özellikleri ve sahip oldukları imkânlar bakımından halk genel olarak iki zümreye ayrılırdı. Biri hükümdarın otoritesini temsil eden idareci, asker ve ulemâdan oluşan askerî sınıf, diğeri ise bunun dışında kalan reâyâ idi. Askerîler de ehl-i örf ve ehl-i şer' olmak üzere başlıca iki kısma ayrılırdı. Askerîlerin vergiden muaf olmaları, terekelerinin askerî kassâmlar tarafından taksimi, kazasker divanında yargılanma gibi bazı imtiyazlara sahip bulunmaları onların itibarını arttırmıştı. Ancak "askerî" sınıf kavramının belirsizliği sebebiyle zaman zaman çıkarılan fermanlarla bu kavrama açıklık getirme gereği hissedilmişti. Bu fermanlarda: 1. Fiilen askerlik hizmetinde bulunan yeniçeri, sipahi ve bunların çeşitli sınıfları (topçu, tüfenkçi, garib, azeb), çocukları, eşleri, emeklileri, kulları, câriyeleri; 2. Geri ve yardımcı hizmete alınan yaya ve müsellemlerle bunların gördükleri hizmetlerin benzerini yerine getiren yörükler ve tatarlar; 3. Askerlikle münasebeti olmayan, ancak kamu hizmeti gören görevliler, memurlar, kâtipler, mültezimler, eminler, muhassıllar; 4. Yine bir kamu görevlisi sayılması gereken yargı organları mensupları, müderrisler ve mülâzımlar; 5. Günlük 3 akçe ve daha fazla cihet*i olan mütevelli, nazır ve cüzhanlar; 6. İmam, hatip, müezzin gibi din görevlileri, seyyid ve şerif gibi Hz. Peygamber soyundan gelenler; 7. Köprücü, derbentçi, madenci, tuzcu, atmacacı, doğancı, sarraf gibi hizmetleri ifa edenler askerî sayılıyordu.

Ancak birinci maddede adı geçen emekliler, sipahizâdeler ve kullar askerîlikle münasebetlerini kesip başkasına raiyyet* yazılmaları halinde ve cariyelerinin, dul kalan eşlerinin, kızlarının reâyâdan biri ile evlenmeleri durumunda askerîlikten çıkarlardı. Askerî sınıftan birinin vefatında terekesinin taksimi ve bundan alınacak ücret kazaskerlere bağlı askerî kassâmlara ait olup mahallî kadının buna müdahalesi yasaklanmıştı. Büyük

şehirlerde yalnız terekelerle uğraşan ve mirası vârisler arasında İslâm hukukuna göre paylaştıran özel mahkemeler vardı. Bunlara kısmet-i askeriyye mahkemeleri denir, başında askerî kassam bulunurdu. Askerî kassâmlıklar askerî zümrenin kalabalık olduğu İstanbul, Edirne, Bursa gibi büyük şehirlerde mevcuttu. Taşradaki kadılık ve nâibliklerde ayrı bir kassam bulunmadığından burada görevliler askerîlere ait rüsumu kazasker adına toplar ve ilgililere teslim ederdi. "Resm-i kısmet", devrine göre binde on beş veya yirmi idi. Ancak bazı durumlarda bunun binde elliye kadar çıktığı olurdu. Reâyâ ve askerîden olanlar geride vâris bırakmadan vefat ederlerse terekeleri (beytülmâller) hazineye kalırdı. Bu beytülmâllerin tahsili Osmanlılar'da birer mukātaa* ve iltizâm* oluşturuyordu. Bu nevi terekelerin toplanmasını beytülmâl-i hassa mültezimleri veya eminleri yapardı. Bu terekeler belli bir süre saklanır, bu arada bir vâris çıkıp durumunu ispat ederse hakkını alır, aksi halde bunlar hazineye intikal ederdi. Diğer taraftan askerî sınıf mensupları normal mahkeme yerine kazasker mahkemesinde yargılanırlardı. Davacı ve davalıdan biri askerî, diğeri reâyâ olduğunda askerî taraf normal kadı huzuruna çıkmayı reddedip kazasker huzurunda yargılanmayı isteyebilirdi. Bu konuda Osmanlı dönemi fetva mecmualarında birçok fetva bulunmaktadır. Askerîlere verilen cezalar da farklılık arzetmektedir. Ehl-i örfe ölüm de dahil her türlü ceza verildiği halde ehl-i şer'e (ulemā) verilen en ağır ceza azil ve sürgündü; nadiren ölüm cezası verildiği de olurdu.

BİBLİYOGRAFYA

Kānunnâme-i Âl-i Osman: Fâtih Kānunnâmesi (TOEM ilâvesi, nşr. M. Ârif), İstanbul 1329, s. 39; Kānunnâme-i Al-i Osman: Kānunî Kānunnâmesi (TOEM ilâvesi, nşr. M. Arif), İstanbul 1329; Barkan, Kanunlar, I, 315; a.mlf., "Edirne Askerî Kassâmma Âit Tereke Defterleri (1545-1659)", TTK Belgeler, III/5-6 (1968), s. 435-440; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 122-126; Ahmet Mumcu, Osmanlı Deuletinde Siyaseten Katl, Ankara 1968, s. 55-62, 113-125; Mustafa Akdağ, Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası, Celali isyanları, Ankara 1975, s. 154, 225 vd.; B. Lewis. İstanbul

ve Osmanlı uygarlığı (trc. Nihal Önal), İstanbul 1975, s. 66-68; Mehmet İpşirli, Osmanlılarda Kadıaskerlik Müessesesi, İstanbul 1982, s. 53-59; Yaşar Yücel, “Osmanlı İmparatorluğunda Desantralizasyona (Adem-i Merkeziyet) Dair Genel Gözlemler”, TTK Belleten, XXXVIII/152 (1974), s. 657; a.mlf., “XVI-XVII. Yüzyıllarda Osmanlı İdarî Yapısında Taşra Ümerasının Yerine Dâir Bazı Düşünceler”, TTK Belleten, XL1/163 (1977), s. 495-497.

Halil Sahillioğlu

ASKERÎ, Ebû Hilâl

أبو هلال العسكري

Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî (ö. 400/1009’dan sonra)

Arap dili ve edebiyatı âlimi.

Doğduğu tarih kesin olarak bilinmemekle beraber bir beytinden (Tİ, II, 493) IV. (X.) yüzyılın başlarında dünyaya geldiğini anlamak mümkündür. Hûzistan bölgesindeki Askerimükrem’de doğdu ve orada yaşadı. Tahsilini İsfahan, Bağdat ve Basra gibi ilim merkezlerinde tamamladı. Kendisinden en çok faydalandığı hocası Ebû Ahmed el-Askerî’nin aynı zamanda onun dayısı olduğuna dair rivayetler bazı müelliflerce isabetli görülmemektedir (bk. EI² |Fr.|, 1, 734). Hocası Ebû Ahmed Hasan b. Abdullah el-Askerî ile hem adları hem de baba adları benzediği için Ebû Hilâl daha çok Edîb unvanıyla ondan ayrılmak istenmiştir. Ebû Hilâl el-Askerî’nin Şiî olduğuna dair Aʿyânü’ş-Şîʿada nakledilen iddia, bu eserin müellifinin de belirttiği üzere son derece zayıf kalmaktadır. Kaynaklarda onun hayatına dair pek az bilgi bulunmakla beraber kimseye el açmamak düşüncesiyle ticaretle uğraştığı ve ticaret erbabı arasında seçkin bir yeri bulunduğu bilhassa belirtilmektedir. Ticarî maksatla yaptığı seyahatlerde bile ilim ve fazilet sahipleriyle görüşüp onlardan faydalanmıştır. Ebû Hilâl el-Askerî fıkıh, hadis ve tefsir gibi ilimlerde de eserler vermekle beraber asıl ihtisasının Arap dili, edebiyat ve şiir tenkidi alanlarında olduğu görülmektedir. İstenileni mükemmel bir şekilde ifade edebilmek için mâna ile lafzın bir tenasüp içinde olması zaruretine inandığı, bu konudaki eserlerinden açıkça anlaşılmaktadır. Kolay ve akıcı bir üslûba sahip olan Ebû Hilâl’in vefat tarihi kesin olarak bilinmemektedir. el-Evâ ‘il adlı eserinin sonunda bu kitabı 10 Şaban 395 (22 Mayıs 1005) tarihinde tamamladığı kaydına bakarak ve bundan sonraki hayatı hakkında bilgi bulunmadığını dikkate alarak kaynakların birçoğu onun 395’te (1005) öldüğünü yazmaktadır. Bir kısım kaynaklarda ise bu tahminin isabetli olmadığı, onun 400 (1009) yılından sonra öldüğünü söylemenin daha ihtiyatlı bir tahmin olacağı ifade edilmektedir.

Eserleri. 1. Dîvânü'l-meʿânî. Şiirlerin daha çok mâna ve konuları ile ilgilenen ve bazı üslûp meselelerini göz önünde tutan eserlerin tipik bir örneğini teşkil eden bu kitap, Hüsâmeddin el-Kudsî tarafından Kahire'de (1352), Ahmed Süleyman Ma'rûf tarafından da Min Kitabi Dîvâni'l-me'ânî adıyla Dımaşk'ta basılmıştır (1984). Eser muhtelif kaynaklarda Me'âni'l-edeb, Aʿlâmü'l-meʿânî fî meʿâni'ş-şiʿr, el-Fark beyne'l-meʿânî adlarıyla da geçmektedir. 2. Kitâbü's-Şınâʿateyn*: el-kitâbe ve'ş-şiʿr (veya: en-nazm ve'n-neşr). Nazım ve nesrin usul ve kaidelerine dair olan bu eseri, M. Emîn el-Hâncî Kahire'de (1320), Ali M. Becâvî ve Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim Kahire'de (1952, 1971), Müfid Kumeyha da Beyrut'ta (1981, 1984) yayımlamışlardır 3. Cemheretü'l-emsâl. Eski Araplar' ca kullanılan ve hadislerde geçen darbımeselleri alfabetik sırayla ele alarak şerhettiği bu eser Bombay'da (1037) ve Kahire'de (Meydânî'nin Mecmaʿu'l-emsâl'inin kenarında, 1310) yayımlanmış, daha sonra da Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim ve Abdülmecid Katâmiş tarafından hazırlanan tenkitli neşri yine Kahire'de (1384/1964) basılmıştır. 4. el-Furûku'l-luğaviyye. Eş anlamlı kelimelerin mâna farklarını inceleyen bu eseri dört nüshasına dayanarak Hüsâmeddin el-Kudsî neşretmiştir (Beyrut, ts.). Ayrıca adı bilinmeyen bir müellif tarafından Muhtaşaru Kitâbi'l -Furûk adıyla ihtisar edilerek Bulak'ta (1323) ve Kahire'de (1926) basılmıştır, 5. el-Evâʾil.

Evâil* konusunda ilk ve önemli eserlerden biri olduğu belirtilen bu kitabı önce Muhammed es-Seyyid el-Vekîl (Medine 1966), daha sonra Muhammed el-Mısrî ve Velîd Kassâb iki cilt halinde neşret-mişlerdir (Dımaşk 1975-1976; Riyad 1401/1981). Muhammed el-Mısrî eseri Min Ki-tâbi'l-Evâʾil adıyla ve bir cilt halinde Dımaşk'ta yeniden neşretmiştir (1984). Eserin Süyûtî tarafından yapılan el-Ve-sâʾil ilâ ma'rifeti'l-Evâʾil adlı muhtasarı Kahire'de basılmıştır (1401/1980). Süyûtî'nin bu eseri el-Vesâʾil fî müsâ-mereti'l-Evâʾil adıyla da anılmakta olup adı bilinmeyen bir müellif eserde tesbit ettiği hataları Tezkiretü'l-evâʾil fî ışlâhi Kitâbi'l-Vesâʾil ilâ maʿrifeti'l-Evâʾil adlı kitabında düzeltmiştir (Brockelmann, GAL |Ar.|, II, 253). 6. er-Risâletü'l-mâsse fî mâ lem yüżbat mine'l-Hamâse. Askerî'nin, Ebû Temmâm'ın el-Hamâse nüshalarından birindeki hatalı yetmiş beyti inceleyerek doğrusunu belirttiği bu risale G. J. Kanazi tarafından Jerusalem Studies in Arabic and Islam'da neşredilmiştir (Jerusalem 1980, II, 97-163). Eser muhtelif kaynaklarda Risale fî tahkiki

baʿzı ebyâti'l-Hamâse ve Risale fî ẓabtı ve tahrîri mevâżı ʿa min Dîvâni'l-hamâse li-Ebî Temmâm adlarıyla da zikredilmektedir. 7. Kitâbü'l-Küre-maʾ. İslâmiyet'ten önce ve sonra yaşayan cömertlikleriyle meşhur kimseleri ele alan bu risale Kahire'de Mahmûd el-Cebelî tarafından neşredilmiştir (1326/1908). Brockelmann bu eserin yine Kahire'de 1353 yılında Fazlü'l-ʿatâʾ ʿale'l-ʿusr adıyla basıldığını söylemektedir. Kitap Risale fî fazli'l-iʿtâʾ ʿale'l-ʿusr ve Fazlü'l-gınâʾ ʿale'l-ʿusr adlarıyla da anılmaktadır. Mahmûd Muhammed Şâkir risaleyi bu sonuncu isimle Kahire'de yayımlamıştır (1934). 8. el-Mu'cem fî ba-kıyyeti'l-eşyâʾ. Esmâʾü bekāya'l-eş-yâʾ adıyla da anılan bu risale Berlin'de (1915) ve İbrahim el-Ebyârî ile Abdülhafiz Şelebî tarafından Kahire'de (1934) basılmıştır. 9. Kitâbü't-Telhis fî maʿrifeti esmaʾi'l-eşyaʾ. Kitâbü't-Telhîş fi'l-luğa adıyla da bilinmektedir. Kırk bölümden oluşan eserin on sekiz, on dokuz ve yirminci bölümleri astronomi ve meteorolojiye dair olup gökyüzü, yıldızlar, güneş, ay, gece, gündüz, vakitler, burçlar, sıcak, soğuk, rüzgâr, bulut, yağmur gibi konulara ayrılmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Lâleli, nr. 3551, 149 varak) bir yazması bulunan eser İzzet Hasan tarafından iki cilt halinde Dımaşk'ta yayımlanmıştır (1969). 10. el-Mehâsin fî tefsîri'l-Kurʾân. Mehâsinü'l-meʿânî adıyla da anılan ve kaynaklarda beş cilt olduğu söylenen (Süyûtî, Tabakātü'l-müfessirin, s. 44) bu tefsir günümüze kadar gelmemiştir. Meşhed'deki Âsitân-ı Kuds-i Rızâvî Külliyesi Kütüphanesi'nde Tefsîrü'l-ʿAskerî adıyla kayıtlı bulunan yazma eser (III, 17, nr. 47/8) Brockelmann tarafından (GAL SuppL, I, 194), Ebû Hilâl el-Askerî'ye nisbet edilir ve Hacı Be-şir Ağa'daki (nr. 26) bir yazma eserde Süleymaniye Kütüphanesi kataloglarında Ebû Hilâl el-Askerî'ye ait gösterilirse de George Kanazi, söz konusu yazmaların Ebû Hilâl el-Askerî'ye değil, İsnâaşeriyye'nin on birinci imamı Hasan el-Askerî'ye nisbet edildiğini belirlemiştir (bk. Arabica, XXII, 67). Ancak, bazı Şiî kaynaklarında da (bk. Aʿyânü'ş-Şîʿa, II, 41) Hasan el-Askeri'nin bir tefsir kitabı bulunduğu kaydedilmesine rağmen, adı geçen yazmalar ona ait olmasını imkânsız kılacak bilgilerle doludur. Bu sebeple söz konusu eserin daha sonraki bir devirde yazılıp ona atfedilmiş olması muhtemeldir (bk. HASAN el-ASKERÎ, Hasan b. Ali). 11. Risale fi't-tafzîl beyne belâğa-teyi'l-ʿArab ve'l-ʿAcem. Bu risale İstanbul'da basılmıştır (1302). 12. Kitâbü'l-Haş ʿalâ talebi'l-ʿilm. Muhtelif âlimlerin ilim yolunda katlandıkları çilelerle ilim öğrenme metotlarından bahseden bu risalenin Süleymaniye Kütüphanesi'nde yazmaları vardır (Hamidiye, nr. 1464/3; Âşir Efendi, nr. 433/3). 13. Kitâb Ma'htekeme bihi'l-hulefâʾ ile'l-kudât. Çeşitli

kaynaklarda Meni'htekeme mine'l-hulefâˀ ile'l-kudât ve Fî ahbâri'l-kudât adlarıyla da anılan risalenin Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir yazması bulunmaktadır (Âşir Efendi, nr. 433/2). 14. Risale mine'l-edebiyyât ve'l-ahlâk. Bu eserin de Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir yazması vardır (Hamidiye, nr. 1464/5). 15. Şerhu Dîvâni Ebî Mihcen eş-Şekafî. Sahâbî Ebû Mihcen es-Sekafî'nin şiirlerini derleyip şerhettiği bu eser Selâhaddin el-Müneccid tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1970). Ebû Hilâl el-Askerî'nin şiirlerini günümüze kadar gelmeyen Dîvânü şiˁrih adlı bir eserde topladığı rivayet edilmektedir. Bunların önemli bir kısmını Kitabü'ş-Şınâˁateyn, Dîvânü'l-meˁânî ve Kitâbü Cemhereti'l-emşâl'inde iktibas etmiştir. M. Gıyâd onun şiirlerini toplamaya çalışmış ve Şiˁru Ebî Hilâl el-ˁAskerî adıyla neşretmiştir (1975, 223 s.).

Bunlardan başka, Ebû Hilâl'in gerek kendi kitaplarında gerekse başka kaynaklarda sözü edilen diğer eserleri şunlardır: Kitâbü't-Tebşıra, ed-Dirhem ve'd-dînâr (Müfâharetü'd-dirhem ve'd-dînâr). Risale fi'l-ˁuzle ve'l-isti'nâs bi'l-vahde, Şerhu'l-Faşîh, el-ˁUmde, Kitâbü Mâ telhanü fihi'l-hâşşa, el-Muˁrib ˁani'l-Mağrib, Nevâdirü'l-vâhid ve'l-cemˁ, Sanˁatü'l-kelâm, el-Hamâsetü'l-ˁAskeriyye.

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muˁcemü'l-üdebâˀ, VIII, 258-267; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, I, 312; IV, 183; Süyûtî, Buğyetül-vu'ât, I, 506-507; a.mlf.. Tabakâtü'l-müfessirîn (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 1976, s. 43-44; Serkîs, Muˁcem, II, 1327-1328; Brockelmann, GAL, I, 131-132; Suppl, I, 194; GAL (Ar.), II, 252-253; a.mlf., "Askerî", İA, I, 678; C. Zeydan, Âdâb (Dayf), II, 328; Flügel, Keşfü'z-zunûn, İndeks, s. 1091; Kehhâle, Muˁcemü'l-müˀellifîn, III, 240; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 42, 81, 82, 91; Müneccid, Muˁcem, III, 46, 113; IV, 112; V, 98; Ömer Ferrûh, Târîhul-edeb, II, 589-592; Ziriklî, el-Aˁlâm (Fethullah), II, 196; Sezgin, GAS, II, 614; VII, 358-359; VIII, 142, 167, 181, 183-185, 274; IX, 25, 183, 258, 305; Aˁyânu'ş-Şîˁa, II, 41; V, 148-150; G. J. Kanazi,

Studies in the Kitâb aş-Şinâ’atayn of Abū Hilâl al-ʿAskari, Leiden 1989; a.mlf., “The Works of Abū Hilāl al-ʿAskarî”, Arabica, XXII, Leiden 1975, s. 61-70; a.mlf., “al-Risālatu’l-māssa fîmâ lam yuzbat min al-Hamāsa By Abū Hilāl al-ʿAskarî”, Jerusalem Studies in Arabic and İslam, II, Jerusalem 1980, s. 97-163; Hüseyin Varol, “Ebû Hilâl el-Askerî, Dört Eseri, Arab Edebiyatında Darb-ı Meseller ve Önemi”, Erz.AÜİFD, sy. 7 (1986), s. 383-406; Mohammad Akram Chaudhary, “Abū Hilāl al-Askari’s Wievs on Synonymy”, IS, XXVI/3 (1987), s. 247-252; Muhammed Tâhir el-Ceblâvi, “Kitâbü’ş-Şınâʿateyn li-Ebî Hilâl el-ʿAskerî”, Tİ II,’ 493 vd.; J. W. Fück, “el-ʿAskari”, EI[2] (Fr.), I, 734; W. M. Watt, “ʿAskarî”, Elr., II, 768.

Ahmet Turan Arslan

ASKERÎ, Ebül-Hasan

(bk. ALİ el-HÂDÎ)

ASKERÎ, Hasan b. Abdullah

حسن بن عبد الله العسكري

Ebû Ahmed el-Hasen b. Abdillâh b. Saîd el-Askerî (ö. 382/992)

Muhaddis, Arap dili ve edebiyatı âlimi.

293 (906) yılında Hûzistan bölgesindeki Askerimükrem’de doğdu. Hemen bütün hayatını burada geçirdiği için Askerî nisbesiyle anıldı. İlk hocaları babası ile devrinin tanınmış muhaddisi Abdan el-Ahvâzî el-Askeridir. Daha sonra ilmini ilerletmek için Bağdat, Basra ve özellikle de İsfahan’a seyahatler yaptı. Buralarda İbn Düreyd, Ebü’l-Kâsım el-Begavî, İbn Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Niftaveyh ve İbn Cerîr et-Taberî gibi seçkin hocalardan ders aldı. Daha sonra Askerimükrem’e döndü ve oraya yerleşti. Çeşitli ilim dallarındaki derin bilgisi ve dirayetinin yanında üstün şahsiyeti ve faziletiyle de tanındı. Hadis ve edebiyat alanında Hûzistan bölgesinin en yetkili âlimi oldu. Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ebû Sa’d el-Mâlînî ve Ahmed b. Muhammed b. Zencûye gibi büyük âlimler kendisinden hadis rivayet ettiler. Tanınmış talebelerinden biri olan Ebû Hilâl el-Askerî, eserlerinde yaptığı nakillerle onun daha fazla tanınmasına yardım etti. Büveyhoğullan’nın âlim veziri Sâhib b. Abbâd’ın görüşme tekliflerini yaşlılığını ileri sürerek geri çevirmişti. Vezirin Askerimükrem’e gelmesi üzerine ilerlemiş yaşına rağmen konakladığı yere giderek onu ziyaret etti. Aʿyânü’ş-Şîʿa müellifi, Sâhib b. Abbâd’ın onunla görüşme hususundaki aşırı arzusunu, Askerînin Şiî olduğunu gösteren delillerden biri kabul etmektedir (Aʿyânü’ş-Şîʿa, V, 146). Ebû Ahmed el-Askerî’nin biyografisini veren kitaplardan hiçbiri onun Şiîliğinden söz etmediğine göre bu iddianın sağlam bir esasa dayanmadığı anlaşılmaktadır.

İlmî faaliyetlerinin yanı sıra kumaş ticaretiyle de meşgul olan Askerî, yaklaşık doksan yaşlarında Askerimükrem’de öldü.

Eserleri. 1. Kitâbü’t-Taşhîf ve’t-tahrîf. Az rastlanan ve anlaşılması güç olan terimlerle hadis ve şiirlerde geçen ve nâkilleri tarafından hatalı rivayet

edilen özel isimler hakkında bilgi veren bir eserdir. Kahire’de 1908 yılında 113 sayfalık bir bölümü Şerhu mâ yekaʿu fîhi’t-Taşhîf ve’t-tahrîf (Serkîs’e göre ise et-Taşhîf ve’t-tahrîf ue şerhu mâ yeka’u fîh) adıyla yayımlanan eserin tamamı Abdülaziz Ahmed tarafından Kahire’de 1963 yılında neşredilmiştir. 2. Taşhîfâtü’l-muhaddişîn fî ğarîbi’î-hadîs. Kitâbü’t-Taşhîf’in bir bölümü mahiyetinde olan eser, Kur’ân-ı Kerim’in ve hadislerin yazılışı sırasında yapılan hatalar (tashîf) ile bu hataları nesilden nesile aktaranlara dairdir. İbnü’l-Esîr’in en-Nihâye fî ğarîbi’l-hadîş adlı eserinin kenarında (Kahire 1311) ve ayrıca Taşhîfâtü’l-muhaddişîn adıyla müstakil olarak (Kahire 1904) yayımlanmıştır. Ahbârü’l-muşahhifîn diye anılan ve filologların isimlerde, âyet ve hadislerle resmî yazılarda yaptıkları yanlışlara dair bazı rivayetleri ihtiva eden kitabı bu eserden iktibas suretiyle meydana getirilmiş olmalıdır. 3. Kitâbü’l-Maşûn. Çeşitli edebî konulan ele alan bu eseri Abdüsselâm Hârûn Kuveyt’te 1960 yılında neşretmiştir. 4. Risale fi’t-tafzîl beyne belâğateyi’l-ʿArab ve’l-ʿAcem. Bu eser et-Tuhfetü’l-behiyye’nin içinde (s. 213-221) İstanbul’da 1302’de yayımlanmıştır. 5. el-Hikem ve’l-emşâl. Hadislerle onların şerhine dair olan bu eser, Kādî Abdülcebbâr’ın Teşbîtü delâʾili’n-nübüvve’de (II, 644) 1000 vasiyeti ihtiva ettiğini söylediği eser olmalıdır.

Diğer başlıca eserleri de şunlardır: Ki-tâbü’z-Zevâcir ve’l-mevâʿiz. Her ne kadar Brockelmann bu eserin Köprülü Kütüphanesi’ nde (nr. 730) bulunduğunu söylüyorsa da, oradaki eser İbn Hacer el-Heysemi’nin ez-Zevâcirʿan iktirâfi’l-kebâʾir’idir. Kitâbü Şınâʿati’ş-şiʿr {Kitâbü Şınâʿateyi’n-nazm ve’n-neşr), Kitâbü Râhati’l-ervâh, Kitâbü Taşhîhi’l-vücûh ve’n-nezâ’ir, Kitâbü’l-Muhtelif ve’l-müʾtelif {fî müstebihi esmâʾi’r-ricâl), Kitâbü Mâ lahane fîhi’l-havâş mine’l-ʿulemâʾ Kitâbü Rebîʿi’l-ebrâr, Kitâbü’ş-Şahâbe, Kitâbü’l-Bediʿ, Kitâbü’l-Mantik, Kitâbü’l-Emâlî.

BİBLİYOGRAFYA

Kâdî Abdülcebbâr, Teşbîtü delâʾili’n-nübüvve (nşr. Abdülkerîm Osman), Beyrut, ts., II, 644; Sem’ânî, el-Ensâb, VIII, 452-453; Yâkūt Muʿcemü’l-

üdebaʾ, VIII, 233-258; İbnü'l-Kıfti, İnbâhü'r-ruvât, I, 310-312; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 83-85; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 413-415; Safedî, el-Vafi XII, 76-78; Süyûtî, Buğyetül-vuʿât, I, 506; Keşfüz-zunûn, I, 233, 411, 675, 829; II, 956, 1404, 1464, 1637; Hediyyetul-ʿarifin, I, 272-273; Kettânî, er-Risâletül-müstetrafe, s. 119; Serkîs, Mu'cem, II, 1327; Brockelmann, GAL, I, 131-132; Suppl., I, 193; a.mlf., "Askerî", İA, I, 677-678; C. Zeydân, Adâb (Dayf), II, 353; Müneccid, Mu'cem, I, 95; Ömer Ferrûh, Târîhu'l-edeb, II, 543-544; Aʿyânü'ş-Şîʿa, V, 145-148; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 196; Sezgin, GAS, VIII, 181-182, ayrıca bk. II, 85, 106; IX, 180; Yûsuf Hüseyin Bekkâr, "el-Maşûn fi'l-edeb", MMLA, XIX/2 (1973), s. 383-387; J. W. Fück, "al-ʿAskari", EI^2 (İng.), I, 712.

Ahmet Turan Arslan

ASKERİ, Hasan b. Ali

(bk. HASAN el-ASKERÎ. Hasan b. Ali)

ASKERÎ, Mehmed

XVII. yüzyılda yaşayan mutasavvıf şair.

Hayat hakkında hemen hiçbir bilgi bulunmayan Askerînin divanındaki bir beyitten öğrenildiğine göre adı Mehmed, lakabı Gülâboğlu'dur. Osmanlı Müellifleri'nde Kütahya'nın Zemha köyünden olduğu belirtilmektedir. Yine divanındaki bazı beyitlerden, Halveti tarikatına girerek devrin büyük şeyhlerinden olan Elmalılı Ümmî Sinan'a (ö. 1075/1664) intisap ettiği ve onun önde gelen halifelerinden olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Niyâzî-i Mısri'nin bir beytinden de Ümmî Sinan'ın önde gelen beş halifesinden biri olduğu ve Niyâzî-i Mısrî ile yakın arkadaşlığı bulunduğu çıkarılmakta, Halvetî şeyhleri arasındaki şifahî rivayetler de bunu doğrulamaktadır. Şiirlerinde belirttiğine göre, tasavvufa meylettiği sıralarda içine aşk ateşi düştüğünde bir şeyh aramak için Şam ve Buhara gibi uzak beldeleri dolaşmıştır. Ölüm tarihi bilinmeyen Askerî'nin Afyonkarahisar'da vefat ettiği ve oradaki Çavuşlar Sultan Mezarlığı'na gömüldüğü rivayet edilmektedir.

Muhtelif divan şiiri şekilleriyle ilâhilerden meydana gelen ve yaklaşık üçte biri hece vezniyle, diğerleri aruzla yazılan, ele aldığı konular itibariyle de tamamıyla tasavvufî mahiyette olan bu şiirleri bir divan halinde toplanmıştır. İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu'nda üçü İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi (TY, nr. 137/3, 2806, 9658), biri de bugün Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Hâşim Paşa, nr. 94/1) olmak üzere bu divanın dört nüshası tesbit edilebilmiştir. Ayrıca yine Süleymaniye Kütüphanesi'nde iki nüshası daha vardır (Hacı Mahmud Efendi, nr. 3374; Cârullah Efendi, nr. 1668). İlk elde ulaşılabilen divan nüshalarının çokluğu, Askerînin tanınmış bir şair olduğunun belirtisi olarak kabul edilebileceği gibi bunu şiirdeki kudretinin bir göstergesi şeklinde değerlendirmek de mümkündür.

Nüshalarına göre 250-300 arasında şiir ihtiva eden divanında münâcât, na't, methiye ve gazellerle Yûnus Emre tesiriyle yazılmış ilâhiler; murabba, muhammes, müseddes, müsebba gibi iç kafiyeli musammat şeklinde

meydana getirilmiş manzumeler yer almakta, bunlarda vahdeti vücûd* anlayışı çerçevesinde tasavvuf ve tarikat âdabını, seyr*ü sülük merhalelerini ve ilâhî aşkı terennüm etmektedir. Halvetîliğin özelliklerini dile getirdiği manzumelerinde ise didaktik bir ifade tarzı ağır basmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Osmanlı Müellifleri, II, 308; Ergun, Türk Şairleri, II, 508; TYDK, III, 890-892; Nail Tuman, Tuhfe-i Nailî, 10 Şarkiyat Araştırma Merkezi Ktp., “Askerî” md., s. 2864; “Askerî”, TDEA, I, 179.

İsmail Ünver

ASKERÎ MÜZE

İstanbul Harbiye’de Osmanlı silâhlarıyla savaş malzemesinin korunduğu müze

Fâtih Sultan Mehmed İstanbul’u fethettikten sonra değerli silâh ve savaş malzemesini Aya İrini (Hagia Eirene) Kilisesi’nde toplatmaya başlamış, bu gelenek diğer Osmanlı hükümdarları tarafından da devam ettirilerek buraya İç Cebehane adı verilmiştir. XVIII. yüzyılda Osmanlılar’ın Batı’ya açılışının hızlanması III. Ahmed’i yeni bir askerî müze kurma düşüncesine sevketmiş ve 1726 yılında İç Cebehane, Dârülesliha adı altında müzecilik anlayışına uygun biçimde yeniden düzenlenmiştir. Ancak III. Selim ve II. Mahmud devirlerinde sık sık ayaklanan yeniçerilerin saldırılan yüzünden Dârülesliha bir müddet kapatılmış, 1826’da Yeniçeri Ocağı’nın lağvedilmesi üzerine de bu dönemdeki yeniçeri düşmanlığının tesiriyle, büyük kısmı bu ocağa ait olan silâh ve teçhizat tahrip edilerek ortadan kaldırılmıştır.

Sultan Abdülmecid döneminde Harbiye Ambarı adıyla bilinen eski Dârülesliha’da Tophâne-i Âmire Müşiri Fethi Ahmed Paşa tarafından yeni bir müze kuruldu ve bu müzeye önce Müze-i Askerî, daha sonra da Âsâr-ı Atîka-i Müze-i Hümâyun adı verildi. Bu yeni ad konulduktan sonra müze yapılan bazı değişikliklerle biri silâh ve harp malzemesini ihtiva eden Mecma-ı Esliha-i Atîka, diğeri arkeolojik eserleri barındıran Mecma-i Âsâr-ı Atîka olmak üzere iki bölüm halinde halka açıldı. Bir müddet sonra Mecma-i Âsâr-ı Atîka bölümü Osman Hamdi Bey tarafından Çinili Köşk’e taşınarak bugünkü İstanbul Arkeoloji Müzeleri’nin çekirdeği oluşturulmuştur. Böylece Aya İrini tamamen eski silâhlara tahsis edilmiş, burada bir de padişah için XV. Louis stilinde küçük fakat ihtişamlı bir oda yapılmıştır.

Fâtih devrinden beri çeşitli şekillerde varlığını devam ettiren Aya İrini, askerî müze olarak Abdülaziz zamanında önemini kaybetmeye başlamış ve hatta o dönemde Kıyafethâne adını taşıyan kıyafet seksiyonu Sultanahmet’teki elbise ambarına nakledilerek Yeniçeri Müzesi adı altında

ziyarete açılmıştır.

II. Abdülhamid, Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun hocalarından (Topçu) Ahmed Muhtar Paşa ile Tophane Müşiri Zeki Paşa'nın Avrupa müzelerini gördükten sonra kendisine verdikleri lâyiha üzerine yeni bir askerî müze kurulmasına karar vermiş ve II. Meşrutiyetin ilânından sonra da Tophane Müşiri Ali Rızâ Paşa'yı bu iş için görevlendirmiştir. Bunun arkasından Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun Nâzırı Ahmed Muhtar Paşa başkanlığında bir komisyon çalışmalara başlamışsa da memleketteki bazı karışıklıklar bu teşebbüsün bir süre geri kalmasına sebep olmuş ve silâhlar tekrar Aya İrini'de depolanmaya başlamıştır. Fakat aynı yıl Ahmed Muhtar Paşa bu tasarıyı tekrar ele almış ve kurulması kararlaştınlan askerî müzenin müdürlüğüne getirilmiştir.

Adı önce Esliha-ı Askeriyye Müzesi olan, sonra da Müze-i Askerî-i Osmânî olarak değiştirilen müzede 1908'den 1923'e kadar görev yapan Ahmed Muhtar Paşa süratli çalışmasıyla bir kütüphane, bir atış poligonu ve dönemi için büyük bir yenilik sayılan bir sinema kurmuştur. Önemli bir faaliyeti de oğlu Sermed Muhtar'a (Alus) Türkçe ve Fransızca olmak üzere üç ciltlik bir Askerî Müze rehberi hazırlatmasıdır. Ayrıca mehter müziği notalarının "Mehterhâne-i Hâkânî Notalan" adı altında derlenerek ya-yımlanmasıyla Askerî Müze Yayınlan'nın öncülüğü yapılmıştır. Bir süre sonra da Mehterhâne-i Hâkânî adıyla faaliyete geçen mehter takımı müze bünyesine dahil edilmiştir.

II. Dünya Savaşı'na kadar durumunda bir değişiklik olmayan Askerî Müze, savaşın Türkiye'ye de sıçrayabileceği endişesiyle 1940'ta kapatılmış ve barındırdığı eserler İç Anadolu'nun çeşitli vilâyet merkezlerinde korunmaya alınmıştır. Savaşın sona ermesi üzerine eserler İstanbul'a geri getirilerek müze Maçka Kışlası'na nakledilmiştir. 1955'te ise Maçka Kışlası'ndan Harbiye Mektebi'nin jimnastik salonuna taşınmış, 31 Ağustos 1959 tarihinde yerleşmesi tamamlanarak ziyarete açılmıştır. Bir süre sonra da malzemenin çokluğu ve jimnastik salonunun yetersizliğinden dolayı Harbiye Kışlası'nın bütünüyle müze haline getirilmesi kararlaştırılmıştır. 1967'de binada başlatılan restorasyon çalışmaları, çağdaş müzecilik anlayışına uygun bir askerî müze ortaya çıkarabilmek amacı ile halen devam etmektedir.

Müzenin Koleksiyonları. 1. Saldırı Silâhları, a) Ok ve yay. XVIII-XIX. yüzyıllara ait ok, yay, tirkeş (sadak, kubur), yay kurma ve germe araçlarından oluşan okçulukla ilgili malzemelerin yapımında deri, ahşap, kemik ve bağa türü maddeler kullanılmıştır. Ayrıca az sayıda deri üzerine iplik veya sim işlemeli bazı tirkeşlerle Batı süsleme tarzlarının hâkim olduğu lake teknikli ok, yay ve kuburlar mevcuttur, b) Balta (teber) ve gönderli baltalar. Müzede sergilenen baltaların en eskileri Memlükler'e ait olup (XV. yüzyılın sonu ile XVI. yüzyılın başı) bunları XVII. yüzyıldan itibaren örnekleri bulunan Osmanlı baltaları ile XVIII. yüzyılın sonlarına tarihlenen İran baltaları takip etmektedir. Az miktarda da XVII-XVIII. yüzyıllara ait İskandinav, Rus, Alman ve Saxon baltası bulunmakta, ayrıca Avrupa dillerinde "haibert" adıyla anılan, fonksiyon ve şekil itibariyle balta ve mızraklarla aynı türde olan bir grup saldırı silâhı daha yer almaktadır, c) Kesici silâhlar. Müzede müslüman ve hıristiyanlara ait XII. yüzyıldan XX. yüzyılın başına kadar gelen ve kılıç, kama, yatağan, hançer, kasatura, cembiye ile bıçaklardan oluşan çok geniş bir kesici silâh koleksiyonu mevcuttur. Bunlar arasında özellikle XV-XVI. yüzyıla ait İslâm ve Avrupa kılıçlarının en gelişmiş örnekleri ağırlık taşımaktadır. 2. Savunma Silâhları. Zırh (zırh gömlek, göbeklik, dizçek, kolçak), miğfer ve kalkandan oluşan savunma silâhları çok zengin bir seksiyon teşkil etmektedir. Çoğunluğu müslümanlara ait olan savunma silâhları diğer silâh türlerine nisbetle kitabeleri, bezemeleri, bezeme teknikleri ve biçimlerindeki çeşitlilikleriyle dikkati çekmektedir. Bu silâh grubu Memlûk, Osmanlı ve İran gibi büyük İslâm devletlerine ait olanların dışında, Türkler'in Osmanlı öncesi devirlerine ait örneklerle daha da zenginleşmiştir. Ayrıca burada XIII-XIX. yüzyıllar arasında Avrupa'da kullanılan miğfer türleri de yer almaktadır. 3. Ateşli Silâhlar. Müzede 300'den fazla İslâmî ve Avrupa topundan oluşan büyük bir top koleksiyonu bulunmaktadır. Fâtih Sultan Mehmed döneminden başlayan ve Cumhuriyet'e kadar uzanan Türk topları ile az miktardaki Memlûk ve İran topu İslâmî top grubunu teşkil eder. Bunun yanında, özellikle XVI. yüzyıldan itibaren İtalya (Venedik), Avusturya, Fransa, Rusya ve Almanya gibi belli başlı Avrupa devletleriyle yoğunlaşan münasebetler sonucu ganimet veya hediye olarak alınan Avrupa topları da önemli bir bölüm oluşturmaktadır. XVI. yüzyıldan başlayarak XX. yüzyılın ortalarına kadar gelen tüfek koleksiyonunun en eski örnekleri fitilli metris tüfekleridir. Bunları çakmaklı, kapsüllü ve mekanizmalı tüfekler takip eder.

Ayrıca seksiyonda, XIX. yüzyıl sonu ile XX. yüzyıl başlarına ait mitralyözler ve otomatik tüfeklerle çağdaş ateşli silâhlar da birkaç örnekle temsil edilmiştir. Tüfeklerde olduğu gibi çok çeşitli ülkelerin örneklerinden oluşan tabancalarda da özellikle düello tabancaları, özel yapımlar ve el yapısı olanlar dikkati çekmektedir.

Silâh koleksiyonlarının dışında kalan üniformalar, madalya-nişanlar, sancak alemleri, bayrak-sancak ve çadırlar müzede korunan diğer askeri malzemenin başlıcalarıdır. Bu malzemeden çadırlar dışındaki gruplara girenler sayıca az olup genellikle XIX. yüzyılın ortasından XX. yüzyılın ilk yarısına uzanan yüz yıllık bir tarih dilimi içinde yer almaktadır. 350 parça civarındaki çadır koleksiyonunun tamamı Osmanlı çadırlarından meydana gelmektedir. İçlerinde benzeri bulunmayan tek örneklerin de yer aldığı XVI. yüzyıl sonları ve XX. yüzyıl başı arasına tarihlenen çeşitli çadırlar ve çadır parçaları, müzenin tekstil grubunun en önemli eserleridir.

BİBLİYOGRAFYA

A. Sermed Muhtar [Alus], Müze-i Askerî-i Osmânî Rehberi, İstanbul 1338, II; Aziz Oğan, Türk Müzeciliğinin 100 üncü Yıldönümü, İstanbul 1947, s. 3 vd.; Cenap Çürük-Ersin Çiçekçiler, Türk Çadırları Kitabı, İstanbul 1983; Askeri Müze (Akbank Sanat Kültür Serisi 6), İstanbul 1983; Erdoğan Merçil. "Türkiye Askeri Müzeleri", TK, II/22 (1964), s. 98-101.

Cenap Çürük

ASKERİMÜKREM

عسكر مكرم

İran’ın Hûzistan eyaletinde Ahvaz’ın kuzeyinde kurulan ve bugün mevcut olmayan eski bir şehir.

Mesrukan Kanalı’nın (bugün Âb-ı Gerger) her iki kıyısında, kanalın Karun nehrinin ana kolu Şuteyt ile birleştiği yerin hemen yukarısında kurulmuştu. Önceleri yerinde küçük bir köyün bulunduğu bilinen Askerimükrem’in kuruluşu ile ilgili tarihî bilgiler birbirinden farklıdır. Bir rivayete göre, Emevîler’in Irak valisi Haccâc b. Yûsuf (ö. 95/714) zamanında Hurzâd b. Bâs öncülüğünde çıkan bir isyanı bastırmak üzere gönderilen Mükrem b. Muâviye adlı kumandan tarafından askerî kamp olarak kurulmuştur. Diğer bir rivayete göre ise Irak Valisi Mus‘ab b. Zübeyr (ö. 72/691) zamanında, Ahvaz Valisi Mutarrif’i öldürerek isyan eden Ubeydullah b. Ziyâd’ı yakalamak üzere görevlendirilen Mükrem b. Mutarrif’in ordugâh kurduğu yerdir. Kumandan Mükrem burada bir müddet ikamet ederek birçok bina yaptırmış ve böylece Askerimükrem yavaş yavaş gelişerek şehir hüviyetine girmiştir. Yakınında Sâsânî devri şehirlerinden olan ve müslüman akınları sırasında yıkılan Rustâk Kavad (Rüstekubâz) şehri bulunuyordu. İkliminin güzelliği ve bölgenin merkezi olması sebebiyle kısa zamanda gelişen Askerimükrem, Abbâsîler ve Büveyhîler devrinde önemini sürdürdü; özellikle bu dönemlerde bir darphane şehri olarak ün yaptı. Hudûdü’l-âlem’de buranın dünya çapında bir şeker üretim merkezi olduğu kaydedilmektedir. XIV. yüzyılda da gelişmesini sürdüren Askerimükrem daha sonra harabe haline geldi.

Önemli ticaret yolları üzerinde bulunan Askerimükrem’de pamuklu ve ipekli dokumacılığı gelişmişti. Şehir, ticarî önemi yanında İslâmî ilimlerin ve bilhassa kelâm ilminin yüksek seviyede tahsil edildiği bir yer olmakla meşhurdur. Ebû Ahmed Hasan el-Askerî (ö. 382/992) ile Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 395/1005’ten sonra), buraya nisbet edilen âlimlerin en ünlüleridir. Bugün Askerimükrem’in yerinde Şüster’in 45 km. güneyindeki Bend-i Kîr harabeleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûḥ (Müneccid), s. 375-376; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), VI, 160; Hudûdü’l-ʿâlem (Minorsky), s. 130; Makdisî, Ahsenü’t-tekāsîm, s. 409-410; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, IV, 123-124; Kazvînî, Âsârü’l-bilâd, Beyrut 1969, s. 222-223; Hamdullah Müstevfî, Nüzhetü’l-kulûb (nşr. M. Debir Siyâkı), Tahran 1362, s. 112; Muhammed Takı Han Hakîm, Genc-i Dâniş Cografyâ-yı Târîhî-i Şehrhâ-yı Îrân, Tahran 1366, s. 398-399; G. Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, London 1966, s. 236-237, 246-247; Herbert Busse, “Iran Under the Bûyids”, CHIr., IV, 256, 375; a.mlf., Chalif und Grosskönig die Buyinden im Irak (945-1055), Beyrut 1969, s. 265, 327, 348, 438; Géographie d’Aboulféda, II, 74, 87; M. Streck # [L. Lockhart], “ʿAskar Mukram”, EI² (İng.), I, 711; C. E. Bosworth, “ʿAskar Mokram”, EIr., II, 768.

Mustafa L. Bilge

ASKERİSÂMERRÂ

(bk. SÂMERRÂ)

ASKI

Kubbeli yapılarda tavandan aşağı doğru sarkıtılan süs unsuru.

Kandil gibi zincir ucuna takılan askılar küre veya yumurta şekillerinde olmakta ve alt taraflarında da püskül bulunmaktadır. Küre şeklindekiler genellikle hindistan cevizinden, beyzîler ise deve kuşu yumurtasından yapılmışlardır. Ayrıca çiniden yapılanları ve kıymetli taşlarla süslenmiş olanları da vardır. Askıların akustik fonksiyonları bulunması sebebiyle asıldıkları noktalar dikkatle seçilmiş, kötülüklerin içeri girmesini engellediği inancıyla da deve kuşu yumurtasından olanlar kapılara yakın yerlere asılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Arseven, “Askı”, SA, I, 111; N. Rüştü Büngül, “Askı”, Eski Eserler Ansiklopedisi, İstanbul, ts., I, 27.

Özkan Ertuğrul

ASL

(bk. ASIL)

el-ASL

الأصل

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) "Zâhirü'r-rivâye" veya "Usûl" diye bilinen ve Hanefî mezhebinin ana kaynaklarını oluşturan altı eserinden biri.

İmam Muhammed'in ilk ve en hacimli eseri olup el-Mebsût, diye de bilinmektedir. Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin esas alındığı eserde kendisinin ve Ebû Yûsuf'un ona katılmadıkları konulardaki farklı görüşlere de yer verilmiştir. İhtilâfın zikredilmediği hususlarda Ebû Hanîfe ve iki talebesinin aynı görüşte olduğu anlaşılır. Yer yer İbn Ebû Leylâ'nın ihtilâflarının da zikredildiği ve genelde fıkhî ta'lîl*lerin pek bulunmadığı el-Asl'ı İmam Muhammed'den birçok talebesi rivayet etmiştir. Bu rivayetlerin en kuvvetlisi Ebû Süleyman el-Cûzcânî'ninkidir. Hâkim eş-Şehîd, el-Asl esas olmak üzere İmam Muhammed'in zâhirü'r-rivâye* eserlerini el-Kâfî adıyla ihtisar etmiş, bu eser de Serahsî tarafından el-Mebsût, adıyla şerhedilmiştir. Başta Abdülazîz el-Halvânî ve Ebû Bekir Hâherzâde olmak üzere bazı müteahhir Hanefî âlimlerinin el-Mebsût, adıyla telif ettikleri eserler de esasen el-Asl'ın birer şerhinden ibarettirler. Abdürrahîm b. Ebû Isâm el-Belhî tarafından da ihtisar edilen el-Asl'ın çeşitli kütüphanelerde birçok yazma nüshası mevcut olup ilk defa Dr. Şefik Şehâte tarafından Kahire'de (1954) ve Ebü'l-Vefâ el-Efganî tarafından da Haydarâbâd'da bir cildi neşredilmiştir (Sezgin, I, 422, 934). Eserin tamamını ise daha sonra İdâretü'l-Kur'ân ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye Karaçi'de beş cilt halinde neşretmiş olup ilk dört cildin edisyon kritiğini Ebü'l-Vefâ el-Efganî, son cildi de Dr. Şefik Şehâte yapmıştır.

N. P. Aghnides (bk. bibl.) Serahsî'ye dayanarak el-Asl'ın esasen Ebû Yûsuf'un eseri olduğunu, ancak Şeybânî tarafından kompoze edildiğini söylüyorsa da bu yanlıştır. Serahsî'nin söz konusu yerde (el-Mebsût, XXX, 129) kastettiği, el-Asl'ın bütünü olmayıp kendi eseri el-Mebsût,'un metni olan el-Kâfî'de "Kitâbü İhtilâfi Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ" başlığıyla

geçen kısımdır (ayrıca bk. Serahsî, I, 3; M. Ebû Zehre, s. 209-210).

BİBLİYOGRAFYA

Serahsî, el-Mebsût, I, 3; XXX, 129; Keşfüzzunûn, I, 107; İbn Âbidîn, Reddü’l-muhtâr, I, 69-70; M. Ebû Zehre, Ebû Hanîfe, Kahire 1947, s. 209-210; Sezgin, GAS, I, 422, 934; M. Zâhid el-Kevserî, Bülûgu’l-emânî, Humus 1969, s. 77-78; J. Schacht, İslâm Hukukuna Giriş (trc. Mehmet Dağ # Abdülkadir Şener), Ankara 1977, s. 239, 311; N. P. Aghnides, An introduction to Mohammedan Law And A Bibliography, Lahore 1981, s. 177.

Halit Ünal

ASLAH

الأصلح

Mu‘tezile’nin “vücûb alellah” temel görüşü içinde kabul ettiği fikirlerden biri.

“Kişi için faydalı olmak, onun haz ve sevinç duymasına vesile olmak” anlamındaki salâh kökünden türetilmiş bulunan aslah, “kullar hakkında en uygun, en faydalı, en iyi olan şey” demektir. Hasen, lutuf, sevap ve hikmet kelimeleri mâna itibariyle aslahla benzerlik arzederse de farklı tarafları vardır. Zira Mu‘tezile’ye göre bir fiil aslah olduğu halde hasen, lutuf, sevap ve hikmetle nitelenmeyebilir. İlk defa hükümdarların kendi haksız uygulamalarını ilâhî kaderin bir sonucu gibi ortaya koyarak kendilerini mâzur göstermeye kalkışmaları karşısında siyasî bir düşüncenin tesiriyle ortaya çıktığı söylenen (Neşşâr, I, 342) bu terimin kimin tarafından icat edildiği kesin bir şekilde belli değilse de Kādî Abdülcebbâr’ın el-Mugnî’deki ifadelerinden anlaşıldığına göre aslah kavramını ilk kullananlar Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Ali el-Esvârî gibi Mu‘tezile kelâmcıları olmuştur. Mu‘tezile bilginlerinin çoğu tarafından benimsenen bu görüşe sadece Bişr b. Mu‘temir ve Dırâr b. Amr muhalefet etmişlerdir (İbn Hazm, III, 201). Aslah konusunda ayrıntılarda farklı görüşler ileri sürülmekle birlikte Mu‘tezile’nin çoğunluğu Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf ve Nazzâm’a ait olan farklı iki görüşü benimsemiştir. Ebü’l-Hüzeyl’e göre Allah kulları için yarattığı ortamdan daha uygun (aslah) olanı yaratmaya muktedir değildir. Nazzâm’a göre ise Allah kulları için yarattığından daha uygun olanı yaratabilir ve Allah’ın yapabileceği aslah fiillerin bir nihayeti yoktur (Eş‘arî, s. 576-577).

Bir fiilin iyi veya kötü (hasen veya kabih) oluşunu fayda ve zarar açısından değerlendiren Mu‘tezile’ye göre iyi fiil fayda gözetilerek yapılan, kötü fiilse zarar doğuran şeydir. Gayesiz iş yapmak abestir; şu halde Allah’ın bütün fiilleri bir gayeye yöneliktir. Bu gaye iyi, doğru veya faydalı olduğuna göre O’nun bütün fiilleri de iyidir. O fiillerini daima fayda gözeterek yapar, dolayısıyla zararlı olanı veya faydalı olmayanı irade etmez.

Fayda kendisi için olamaz; çünkü O eksiklik ve ihtiyaçtan münezzeh olduğundan bir fayda teminine gerek duymaz. Şu halde O'nun fiillerinin gayesi kullarının fayda ve iyiliğidir. Binaenaleyh Mu'tezile'ye göre Allah'ın fiillerinde gaye gözetmediğini düşünmek, O'nun abesle iştigal ettiğini ileri sürmekle aynı anlama gelir; aynı şekilde O'nun kulları için iyi, doğru ve faydalı olanı (salâh-aslah) gözetmediğini iddia edip fiillerinin kullara zararlı da olabileceğini savunmak, Allah'ı âdil olmamak ve zulümle nitelendirmek anlamı taşır (Kādî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse, s. 301).

Salâh kelimesi Mu'tezile kaynaklarında aslahla aynı mânada kullanılmakla birlikte bazı Mu'tezilîler'e göre Allah için gerekli (vâcip) olan, fiillerinde aslaha değil salâha riayet etmektir. İster salâh (iyi) ister aslah (en iyi) kelimesiyle ifade edilsin, kulların menfaatini gözetip fiillerini buna göre yapmasının Allah'a vâcip olması, Kādî Abdülcebbâr'ın ifadesiyle, böyle bir fiilin sadece Allah'a nisbet edilebilmesi ve bunun ulûhiyyet kavramından ayrı düşünülememesi demektir (el-Muhît, s. 230). Mu'tezile'ye göre aslah fikrine bağlı olarak peygamber göndermek, peygamberlerin tebliğlerini insanların serbestçe kabul ve reddebilmeleri, neticede sorumlu tutulabilmeleri için her türlü engeli kaldırmak, itaatkâr kulları mükâfatlandırıp âsileri cezalandırmak, kulları mükellef kılındıkları şeyleri yapmalarını sağlayacak kudrette yaratmak, akla doğruyu göstermek, bir günah veya suçun sonucu (istihkak) olmaksızın dünyada elem çekmiş olan iyi kullara, karşılık (ivaz) olarak âhirette yüksek dereceler vermek ve yapılan tevbeleri kabul etmek de Allah için vâciptir. Ancak Bağdat Mu'tezilesi, genel olarak âlemi yaratmak, teklife muhatap olan insanları var etmek ve cehennem ehlini burada ebediyen bırakmak aslah olup Allah'a vâciptir derken Basra Mu'tezilesi, yaratılışın başlangıcını aslah saymamış, bunun bir lutf-i ilâhî olduğunu düşünmüştür. Bir grup Mu'tezilî âlim de aslah prensibini dünya işlerine uygulamanın doğru olmadığını, aksine onu insanlara rehberlik yapan peygamberler göndermesinin Allah'a vâcip olması şeklinde anlamak gerektiğini savunmuşlardır. Şîa kelâmcıları da bu anlayışa katılarak aslah fikrini mâsum imam tayin etmenin Allah'a vâcip olması tarzında anlamışlardır.

Allah'ın fiillerindeki hikmet ve maslahatı aklî bir gayeye değil hür iradesine bağlı bir ikram ve ihsan olarak kabul eden Ehl-i sünnet, aslah ve salâh

kelimeleri yerine âdetullah, sünnetullah, tabirlerini kullanmış ve vücûb* fikrini şiddetle tenkit etmiştir. Sünnî kelâmcılar aslah fikrini eserlerinin çeşitli bölümlerinde çürütmeye çalıştıkları gibi sadece bu konuyu inceleyen müstakil eserler de yazmışlardır. Muhammed b. Ali el-Mevsılî'nin Fütûḥu'l-vâhib bi-en leyse şey'ün ʿale'llāhi bi-vâcib'i bunlardan biridir (bk. Keşfü'z-zunûn, II, 1240). Ebü'l-Hasan el-Eş'arî de aslah kavramında gördüğü çelişkileri meşhur "üç kardeş" (ihve-i selâse*) tartışmasıyla ortaya koymuştur. Ehl-i sünnet'e göre salâh ve aslahı yaratmayı Allah için vâcip kabul etmek, naslara aykırı düşmüş olmanın (bk. Hûd 11/107; el-Burûc 85/16) ötesinde daha başka itikadî problemler de ihtiva etmektedir. Bunların başında Allah'ın mutlak ulûhiyyetini zedelemek, kuluna ikram ve ihsanda bulunabilme vasfını ortadan kaldırmak, kudret ve irâde-i ilâhiyyeyi sınırlamak ve "istikmâl bi'l-gayr" (mükemmelliğini başka şeyler sayesinde kazanmak) gibi ulûhiyyetin birliğine nakîse getirici yanılgılar yer almaktadır. Şayet kulu hakkında aslah olanı yaratmak Allah'a vâcip olsaydı kötüleri, inkârcıları, şeytanı ve cehennemi yaratmaz, hidayet üzere yaşayan peygamberleri düşmanlarının eliyle öldürtmez, insanlar da haklarında hayırlı olanı var etmesini Allah'tan dilemezlerdi. Gerçi Mu'tezile bu tenkitlere cevap bulmuş, şer problemini kullara kötü fiillerinin yaratıcısı rolü vermekle çözmeye çalışmış, kâfirlerin imanla mükellef tutulmasını sevap elde etme imkânının kendilerine bahşedilmesiyle açıklamışsa da (Kādî Abdülcebbâr, el-Mugnî, XIV, 34) bu nevi yorumlar tatminkâr görülmemiştir. Çünkü Mu'tezile'nin salâh ve aslah görüşü, insanların fiillerini faydalı bir gayeye dayanarak yaptıkları, şu halde Allah'ın fiillerinin de bu şekilde bir gayeye yönelmesi gerektiği prensibine dayanmaktadır. Halbuki insanların fiillerine bakarak Allah'ın fiilleri hakkında hüküm vermek doğru değildir.

İslâm düşünce tarihinde Mu'tezile'nin benimsediği aslah fikri, modern çağın Batı hıristiyan dünyasında Malebranche ve Leibniz'le birlikte felsefî bir problem olarak yeniden ortaya atılmış ve müdafaa edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Eş‘arî, Makālât (Abdülhamîd), s. 250, 575, 576-577; İbn Bâbeyh, Şiî İmamiyye’nin İnanç Esasları (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1978, s. 110-113; Kādî Abdülcebbâr, el-Mugnî, VI, 127; XIV, 28-29, 34, 36, 53-54, 110-137; a.mlf., Şerhu’l-Usûli’l-hamse, s. 301; a.mlf., el-Muhît, s. 22, 230-233; İbn Hazm, el-Fasl (Umeyre), III, 201-225; Cüveynî, el-İrşâd, s. 287-289; Şehristânî, Nihâyetü’l-ikdâm, s. 397; Sâbûnî, el-Kifâye, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2271, vr. 73a-b; Fahreddin er-Râzî, Tefsîr, III, 53; XIII, 185; XIV, 39; Âmidî, Gāyetü’l-merâm, s. 224; İbn Teymiyye, Mecmûʿâtü’r-resâʾil, V, 121; Hamîdüddin el-Kirmânî, el-Mesâbîh fî isbâti’l-İmâme, Beyrut 1969, s. 106-116; Keşfü’z-zunûn, II, 1240; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, II, 138; Ahmed Emîn, Duha’l-İslâm, Beyrut 1351-55/1933-36, III, 45-46; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm, İskenderiye 1962, I, 342-344; Abdurrahman Bedevî, Mezâhibü’l-İslâmiyyîn, Beyrut 1979, I, 60-61; W. Montgomery Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 301 vd.; Robert Brunschvig, “Mu’tazilisme et Optimum”, St.I, XXXIX (1974), s. 5-23.

Avni İlhan

ASLANHANE CAMİİ

(bk. AHÎ ŞERAFEDDİN CAMİİ)

ASLÎ GÜNAH

Hıristiyanlık'ta, Hz. Âdem ile Havvâ'nın cennette "yasak meyve"den yemek suretiyle işlediklerine ve nesilden nesile bütün insanlığa intikal ettiğine inanılan suç.

Aslî günah (Peccatum Originis) terimini ilk defa Saint Augustin kullanmış ve doktrinleştirmişse de (EUn., XII, 664-665) bu konuda ilk yorum yapan Pavlus olmuştur. Önceleri Hıristiyanlığa karşı iken daha sonra ilk havârilerin arasına katılan, Hz. Îsâ ile ilgili kurtarıcılık doktrinini ortaya koyabilmek için değişik bir izah getiren Pavlus'a göre günah dünyaya Âdem vasıtasıyla girmiştir. Her insan Âdem'in suçundan bir miktar taşımakta ve bu suç nesilden nesile geçmektedir. İnsanlığı bu suçtan kurtaran ise Hz. Îsâ'dır. Her doğan çocuk vaftiz olmadığı müddetçe suçludur (Romalılar'a Mektup, 5/12-21). Gerçekte Pavlus'un bu yorumu Tevrat'tan kaynaklanmaktadır. Tevrat'a göre topraktan yaratılan ve Mezopotamya bölgesinde bulunduğu tahmin edilen Aden (NDB, s. 208-209) mevkiindeki bahçede (cennet) oturan Âdem'in iyilik ve kötülüğü bilme ağacından yemesi yasaklanmış, yediği takdirde ölümlü bir varlık olacağı ve kötülüklere dalacağı kendisine bildirilmiştir. Fakat yılan Havvâ'yı, onun vasıtasıyla da Âdem'i kandırarak yasak meyveden yemelerine sebep olmuş, böylece ilk günah işlenmiştir (Tekvîn, 2/7-25; 3/1-24). Hıristiyanlığa göre Âdem ile Havvâ'nın soyundan gelen bütün insanların irsiyetten dolayı bu suça iştirak ettikleri kabul edilmiş ve cezalandırılacaklarına inanılmıştır. Meryem'in rahminde Îsâ'ya hulûl eden Tanrı günahsız olan kendi oğlunu göndermiş, o da bu günaha kefâret olmak üzere çarmıhta can vermiştir. İnsanlar ise vaftiz olmak suretiyle aslî günahtan kurtulmuş olacaklardır.

Belli başlı hıristiyan mezheplerinde aslî günahla ilgili anlayışlar farklıdır. Katolikler Trent Konsili'nde (1546-1563) kendilerine mahsus bir doktrin ortaya koymuşlardır. Buna göre insan (Âdem) günahı işlemeden önce iyi ve kutsaldı. Çünkü Âdem Tanrı'nın dostu olarak yaratılmış, O'nun inâyetine mazhar olmuştu. Günahtan sonra ise aslî iyiliğini kaybetmiş, günah onun mirası olmuş ve bütün kötü arzularının temelini teşkil etmiştir. Böylece

insanın iradesi Allah’tan uzaklaşmış bulunmaktadır. Bununla beraber reformcuların ileri sürdüğü gibi insan tabiatı tamamen bozulmamıştır. Ne var ki insanın zihnine, daha önce fıtratında bulunan ve tabii olanla tabiat üstü gerçeği ayırmaya yarayan sezgiyi önleyecek bir perde inmiş ve insan iradesi önceki hassas mahiyetini kaybetmiştir. Bütünüyle bozulmuş olmamakla birlikte günahtan kurtulamayan insanda iyilik ve kötülük yan yanadır. Vaftiz, aslî günahı ve işlenen günlük günahları giderir (Filipililer’e Mektup, 2/5-11; Korintoslular’a Birinci Mektup, 1/12; Romalılar’a Mektup, 5/12-18; Galatyalılar’a Mektup, 3/14).

Protestanlar’a göre aslî günahtan sonra insanın tabiatı büsbütün bozulmuş, onun hür iradesi kaybolmuştur. Kurtuluş tamamen Tanrı’nın inâyetine bağlıdır. 1530 ve 1577’de düzenlenen “iman prensipleri” içinde, ebedî kurtuluşu bakımından insanın belli bir irade hürriyetine sahip olduğu hususu yer alır. Fakat hidayete ermeden önce insan ne yaparsa yapsın Tanrı’yı hoşnut edemez. Doğu kiliseleri ise aslî suç üzerinde pek durmazlar. Ortodokslar’a göre kurtuluş, aslî suçtan değil belki ölümden, yok olmaktan kurtulmaktır. Sosiniyenler ise aslî günahı kabul etmezler. XVIII. yüzyıldan itibaren hür düşünceli hıristiyanlarca aslî günah inancı tâdil edilmeye veya ondan tamamen vazgeçilmeye başlanmıştır. Bunda rasyonalizmin ve tabii ilimler alanındaki gelişmelerin büyük payı olmuştur.

Âdem’in yaratılışı ve cennetteki hayatıyla ilgili bilgiler yahudi kutsal kitabında bulunmasına rağmen bu dinde böyle bir yorum söz konusu değildir. Yahudi Rabbinik düşüncesine göre insanın suça temayülü ve ölümlü oluşu Âdem’in günahından ileri gelmiştir. Hint dinlerindeki karma tenâsüh* inancına göre hayatın ıstırabı önceki hayatların cehalet ve yanılgılarının bir sonucudur; ancak öncekilerden intikal eden bir günah söz konusu değildir (DCR, s. 481).

İslâm’da Hz. Âdem’in yasak ağaca yaklaşması (bk. el-Bakara 2/35-37; el-A‘râf 7/19-22), onun ahdi unutması olarak nitelendirilir. Ne var ki yüce Allah Âdem’in bu davranışında bir kasıt bulmadığını açıklamıştır (bk. Tâhâ 20/115). Muhtelif tefsirlerde, özellikle bu son âyete dayanılarak Âdem’in bu davranışının kasıtlı değil unutkanlık sonucu vuku bulmuş basit bir hata (zelle) olduğu belirtilmiştir. Söz konusu olay cennette meydana geldiğine ve orada tebliğe muhatap olacak bir ümmet bulunmadığına göre o durumda

Âdem henüz peygamber değildi. Peygamberliğinden önce kendisinden sâdır olan bu fiilinden dolayı Âdem tövbe etmiş, tövbesi kabul olunmuş ve daha sonra peygamberlikle görevlendirilmiştir (bk. el-Bakara 2/37; Âl-i İmrân 3/33; Tâhâ 20/122; ayrıca bk. ÂDEM).

Cennette vuku bulduğu ve şeytanın da rol aldığı ifade edilen bu olay, aslında Âdem'in şahsında insan neslinin Allah tarafından imtihana tâbi tutuluşunun bir başlangıcıdır. Şeytanın aldatıcılığı Âdem kıssasında bir ibret örneği haline getirilmiş, hac sırasındaki şeytan taşlama hadisesiyle de onun aldatıcılığına ve düşmanlığına karşı gösterilmesi gereken tepki sembolize edilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm, "Âdem oğlu" (el-A'raf 7/35) ifadesiyle insan olarak kimsenin hatadan uzak kalamayacağını, önceki bazı dinlerde "Tanrı'nın oğlu" vb. şekillerde tanrılaştırılan insanların da Âdem'in neslinden geldiklerini ve onların da hata işleyebileceklerini ima etmektedir. Âdem itaatsizlik etmişse de Hıristiyanlık'ta olduğu gibi bir günahkâr olarak görülmez. O bir peygamber olmakla beraber neticede bir insandır, Allah'ın kuludur. Şeytan, insanoğlunun imtihan âlemine yani dünyaya inmesine sebep olmuş, insan dünyaya inince de imtihan başlamıştır.

Yahudi ve hıristiyan kutsal kitaplarında yasak meyveyi yılanın kadına, kadının da Âdem'e yedirdiği belirtilirken Kur'an'da kadını aslî suçun sebebi olarak gösteren böyle bir bilgiye rastlanmaz. Kur'an'da şeytanın ikisini birden aldatarak cennetten çıkarılmalarına sebep olduğu belirtilmekte (bk. el-Bakara 2/36), hatta şeytanın Havvâ'ya herhangi bir hitabından söz edilmezken, "Ey Âdem! Sana ebedîlik ağacını ve eskimeyecek bir saltanatı göstereyim mi?" (Tâhâ 20/120) denilerek doğrudan Âdem'e hitap edildiği görülmektedir. Aslında İslâm'a göre herkesin yaptığı, kazandığı kendisinedir. Kimse başkasının günah yükünü taşımaz (bk. el-En'âm 6/164). Her doğan, lekesiz ve tertemiz bir tabiatta (fıtrat) doğar. Doğuştan gelen günah yoktur, suç ferdîdir. İslâm'da, Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta olduğu gibi önceki insanların işlemiş oldukları günahın sonraki nesillere intikal etmesi tarzında bir inanç yoktur. Bu çeşit inançlar, suçların ferdîliğine dayanan günümüz hukuk anlayışına da aykırı düşmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

A Schimmel, Dinler Tarihine Giriş, Ankara 1955, s. 128; Kâmuran Birand, İlkçağ Felsefesi Tarihi, Ankara 1964, s. 122; H. J. Schoeps, An Intelligent Guide to the Religions of Mankind (trc. R. Clara Winston), London 1967, s. 254; Ekrem Sarıkçıoğlu, Başlangıcından Günümüze Kadar Dinler Tarihi, İstanbul 1983, s. 228; DTC, XII, 275-626; NDB, s. 208-209; DCR, s. 481; EUn., XII, 664-665.

Günay Tümer

ASMA KANDİL

Kubbe veya tavana asılarak kullanılmak üzere, aydınlatma ve süsleme amacıyla özel şekilde imal edilmiş kandil.

Asma kandiller, kubbe ve tavandan inen zincirlere asılı, maden, çini veya camdan yapılan kandillerdir. Sadece asılarak kullanıldıklarından genellikle üç kulplu şişkin bir gövde, yukarı doğru ince bir boyun ve geniş bir ağız olmak üzere belirli bir biçime sahiptirler. XV. yüzyıldan önceki örneklerin boyun biçimini tekrarlayan yüksek kaide bölümü, giderek yüksekliğini azaltıp halka şeklinde bir kaideye dönüşmektedir. Kulplar, gövde ile boyunun birleştiği yerde de olabilirler. Asma kandiller, üç kulpa bağlı üçlü zincirlerle belirli bir yükseklikte taşıyıcı zincire bağlanırlar. Kandilin kulplarına bağlı zincirlerle taşıyıcı zincir arasında yer alan “top” ise bir süsleme unsuru olarak düşünülmüştür; ayrıca yukarıdan inebilecek örümcekleri de yağın içine düşmekten koruduğuna inanılmaktadır. X. yüzyılın başlarına tarihlenen eldeki ilk örneklerden itibaren gerek şekil gerek tezyinat gerekse yapıldıkları maddeler bakımından bazı farklılıklar göstermelerine rağmen asma kandiller yukarıda belirtilmiş olan karakteristik şekillerini daima muhafaza etmişlerdir. Erken İslâm devri (Emevî, Abbâsî) kandilleri, ayrıntılarındaki farklılıkların da tesiriyle, çok defa yapıldıkları bölgelerin siyasî hâkimlerinin adlarıyla Fâtımî, Selçuk, Memlük ve Osmanlı eseri olarak adlandırılmışlardır. Önceleri Kayrevan Ulucamii kandili (Tunus Bardo Müzesi) gibi daha ziyade madenden yapılan ve geniş ağızlı derin bir tabak şeklini andıran kandiller genellikle cam ve çiniden imal edilmiş, şekil olarak da zamanla bir çiçek vazosunu andıran yaygın ve bilinen yapısını kazanmıştır. Asma kandiller yapıldıkları maddelere göre şu şekilde incelenebilirler:

Tunç, pirinç ve gümüş kandiller. Osmanlı öncesi dönemde çok sayıda yapılan madenî kandiller, daha sonra yerlerini çini ve cam kandillere bırakmışlardır. Elde mevcut en eski kandil parçaları IX. yüzyıl sonuna veya X. yüzyıl başına tarihlenmekte olup Chicago Art Institute’da bulunmaktadır (krş. Erginsoy, s. 105-106). Üzerinde yer alan kitâbeden Mağribli bir ustanın elinden çıktığı anlaşılan Kayrevan Ulucamii’nin tunç kandili de XI.

yüzyılın ilk yarısına tarihlenmektedir. 1090 tarihli Şam Emeviyye Camii pirinç kandili (İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi), XII. yüzyıl sonuna tarihlenen Kubbetü's-sahra pirinç kandili (Paris Musée de Louvre), Konya'da yapıldığı kitâbesinde yazılı 679 (1280-81) tarihli Beyşehir Eşrefoğlu Camii tunç kandili (Ankara Etnografya Müzesi) ve yakın yıllarda yurt dışına kaçırılan, XIII. yüzyılın sonuna ait tunç kandil (Kopenhag David koleksiyonu), kafes oyma süslemeli eserlerdir. Eşrefoğlu Camii kandili üzerinde ayrıca kabartma ve kazıma teknikleriyle de çalışılmıştır. Bu kandillerin çoğu, içlerine cam kandiller konulmak suretiyle bir nevi kandil zarfı olarak kullanılan eserlerdir. İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde bulunan Fâtih Camii gümüş kandili ise yukarı doğru daralan altıgen kuruluşu ve özenle yapılmış kafes oyma süslemeli dilimli üst bölümüyle değişik bir eserdir ve Eyüp'teki Ebussuud Efendi (Şeyhülislâm) Sıbyan Mektebi'nden, Vakıflar Türk İnşaat ve Sanat Eserleri Müzesi'ne alınan pirinç kandille beraberlik gösterir. Bazıları değerli taşlarla süslü olan gümüş, tombak ve bakır kandiller XIX. yüzyıl ortalarına kadar yapılmışlardır.

Çini kandiller. Asma kandillerin en önemli grubunu meydana getiren çini kandiller, belirli bir yüksekliği olan, mavi-beyaz veya çok renkli süslemeleriyle dikkati çeken eserlerdir. Süslemeler, sır altına boyama tekniğiyle yapılmıştır; sert ve parlak renksiz şeffaf sırları, süslemelerin üç boyutlulukla belirmesine imkân sağlar. Ejder görünüşlü kulplar yaygın olarak kullanılmıştır. Kazı buluntuları ile bunların İznik'te yapıldığı ortaya konmuştur. Mavi-beyaz çini kandiller gövde üzerinde yer alan çiçek süslemeleri, boyun ve gövde altında mavi zeminde görülen kûfî yazı kuşakları ve bölümler arasında uzanan zencerekli geçmelerle XV. yüzyıla tarihlenirler. Süsleme örneğinin, gövdenin üst kısmında yer alan küçük kulpların yerlerine bağlı olarak kurulduğu gözlenir. Mavi-beyaz çini kandillerin bazıları, boyun kısmında yer alan çiçek süslemeleriyle dikkati çekerler. Bugün Çinili Köşk'te muhafaza edilen dört kandil II. Bayezid Türbesi'nden getirilmiştir. "Paftalı" mavi-beyaz kandiller, gövdelerinde ve boyun kısımlarında yer alan, pafta adı verilen kitâbeli bölümler ve rûmî, kıvrık dal, Çin bulutu süslemeleriyle ayrı bir grup meydana getirirler. Genellikle beyaz zeminli olarak yapılmışlardır. Çinili Köşk'te saklanan İstanbul Sultan Selim Camii kandili de mavi-beyaz çini kandillerle incelenebilir. Biçim özellikleriyle XVI. yüzyılın ilk yarısına tarihlenen bu

kandilde iki kitâbe kuşağı dışında eseri bütünüyle kapladığı anlaşılan altın varaklar bugün kalıntı halindedir ve üzerinin küçük çiçeklerle süslenmiş olduğu görülür. Yazılar beyaz zemin üzerine mavi olup alttaki kitâbede zemin kıvrık dal motifleriyle süslemiştir. Üç kulp boyunda, iki kulp da gövdede yer alır.

Çok renk süslemeli çini kandiller ise hatâyîler ve natüralist çiçek bezemeleri, canlı renkleri, boyun kısmına doğru incelen gövdeleri ve kulplarla atlamalı olarak sıralanan süslemeli kabaralarıyla değişik bir görünüştedirler. Kandillerin gövde ve boyun kısımlarında bilhassa kûfî veya celî-sülüs yazılarla yazılmış nur ve tenvir etmeyle ilgili âyet, hadis ve şiirler yer almıştır. Hafif kabarık parlak kırmızı boya yaygın şekilde kullanılmıştır. Çok renk süslemeli çini kandillerde boyunda yer alan silme veya düz yakalık, yüksek olmayan geniş kaide, belirgin biçim özellikleri olarak görülür. Kubbetü's-sahra kandili (Londra British Museum), Süleymaniye Camii kandili (Londra Victoria and Albert Museum) ve Kadırga Sokullu Mehmed Paşa Camii kandilleri (İstanbul Çinili Köşk), bu türün elde bulunan en önemli örnekleridir. 1549 tarihli Kubbetü's-sahra kandili, beyaz zemin üzerinde yer alan firuze, mavi ve yeşil renkli süslemeleriyle, Süleymaniye Camii ve Kadırga Sokullu Camii kandillerine ulaşan gelişmenin önemli bir örneğini oluşturur.

Cam kandiller. Bu tür kandilleri, şekil ve tezyinat itibariyle hemen hiçbir özellik göstermeyen basit, sade ve renksiz cam kandillerle, gerek şekil gerekse tezyinat açılarından her biri başka bir yapı ve ayrı bir değer arz eden murassa‘ cam kandiller olmak üzere iki kısımda incelemek mümkündür. Birinci gruba giren kandillere hemen her yerde rastlanır. Bunlardan cami gibi daha çok umumi yerlerin aydınlatılmasında faydalanılmıştır. Asma veya top kandilliklere takılarak kullanılan, kadeh veya fincan biçiminde, içinde yağ yakılan bu kandiller ayrıca minare şerefelerinde ve mahyalarda da kullanılmıştır. Bu tip cam kandillerin bir kısmının Venedik'ten ithal edildiği bilinmektedir. Nitekim Sokullu Mehmed Paşa'nın yaptırdığı cami için gerekli küçük, basit cam kandiller, İstanbul'daki Venedik balyozunun aracılığı ile sipariş edilmiş ve biçimleri sipariş mektubunun kenarına çizilmiş krokilerde gösterilmiştir. Murassa‘ kandiller ise daha çok saray ve köşklerle selâtin camilerinin ve padişah, şehzade, tarikat ileri gelenleri ile devlet adamlarının türbelerinde

kullanılmıştır. Gebze Çoban Mustafa Paşa Türbesi kandili (Topkapı Sarayı Müzesi), beyaz benekli ve saydam olmayan koyu mavi renkli camdan yapılmıştır. Üç kulpu ve kaidesi, XVI. yüzyıla tarihlenen Topkapı Kara Ahmed Paşa Camii kandilleriyle beraberlik gösterir. Topkapı Sarayı Müzesi'nde bulunan Kara Ahmed Paşa Camii kandilleri çeşmibülbül olarak yapılmışlardır. Yapıştırma altın varak hatâyîler ve natüralist çiçekler üzerine yapılan renkli süslemelerle XVI. yüzyılın süsleme sanatı özelliklerini taşırlar.

Kandil, tezyinî sanatlarda ilâhî ışığı ifade eden bir motif olarak sürekli kullanılmıştır. Kandil motifi daha çok mihraplı seccade ve kilimler, mezar taşları, mihraplar üzerinde görülmektedir. Akşehir Ulucamii son cemaat yeri mihrabı, Milet İlyas Bey Camii mihrabı, Düneysir Ulucami mihrabı, Divriği Kale Camii mihrabı, İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'ndeki asma kandilli kilimlerle İznik, Bursa, Bergama, Selçuk, Edirne ve İstanbul mezar taşlarında sıkça rastlanan asma kandilli motifler ilgi çekici değişik örneklerdir.

BİBLİYOGRAFYA

İsmail Ünal, "Çini Cami Kandilleri", Türk San'atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1969, II, 74-111; Fuat Bayramoğlu, Türk Cam Sanatı ve Beykoz İşleri, İstanbul 1974; Ülker Erginsoy, İslâm Maden Sanatının Gelişmesi, İstanbul 1978, s. 105-106, 116, 119, 361-363, 391-397, 449-451; Erdem Yücel, "Türk Sanatında Cam İşleri", Türkiyemiz, sy. 12, İstanbul 1974, s. 21-29, 46; Hülya Tuncay, "Topkapı Sarayı Müzesi'ndeki Çini Kandilleri", Sanat Dünyamız, sy. 12, İstanbul 1978, s. 10-16; "Asma Kandil", SA, I, 113.

Tanju Cantay

ASMA KANDİLLİK

Cami, türbe ve mescidlerde mekânı aydınlatmak için kullanılan çok sayıdaki küçük cam kandili taşıyan askı.

Camilerde iç mekânın tabii olarak aydınlanması için yeterli gün ışığı sağlayacak pencerelerin sayısı, yeri ve büyüklüğü en uygun şekilde tesbit edilirken sunî aydınlatmanın da en iyi şekilde yapılması kandillerle sağlanmıştır. Bu düşünceyle kubbe, yarım kubbe, kemer, tonoz veya tavan örgüsü içine yerleştirilen güçlü bağlantılara, asma kandillik zincirlerinin takılacağı halkalar tutturulmuştur. Bu halkaların, bazı örneklerde ağırlıkları birkaç tonu bulan asma kandillikleri taşıyabilmeleri için kubbe yüzeyine, tek merkezli iç içe daireler halinde yerleştirildikleri görülmektedir.

Hemen sadece Osmanlı camilerinde görülen asma kandillikler avize, düzlem kuruluşlu askı veya kare ve dikdörtgen plan veren uzun çubuklar şeklinde olup tunç, demir yahut pirinçten, döküm veya dövme tekniğiyle yapılmışlardır. Avize biçimi asma kandilliklerde ve fazla büyük olmayan düzlem kuruluşlu askılarda küçük cam kandiller halka şeklindeki yuvalara oturur, kare ve dikdörtgen plan veren uzun çubuklardan yapılmış askılarla genellikle büyük düzlem kuruluşlu olanlarda ise üçlü ince zincirlere asılır. Avize şeklindeki asma kandillikler genel olarak dövme demirden hazırlanarak çeşitli şekillerdeki yassı şeritlerin birbirlerine perçinlenmesiyle meydana getirilmişler ve umumiyetle iki veya üç katlı olarak yapılmışlardır (Eminönü Ahî Çelebi Camii, Topkapı Kara Ahmed Paşa Camii, Piyale Paşa Türbesi). Gövde aynı veya farklı çapta, üst üste iki yahut üç çemberden meydana gelir. Yukarı kısım üst çemberden uzanarak tepede birleşen parçalarla askıya bir avize görünüşü verir; altta kısa bir bölüm, alt çemberden ayrılan ve ortada birleşen parçalarla bütünü tamamlar. Cami mekânında, kubbe merkezinden inerek orta alanı aydınlatan veya mihrabın önünde yer alan büyük asma kandilliklere “top kandil” adı verilir. Bugüne ulaşabilen top kandiller, çok sayıda küçük cam kandilleri, büyük ve gösterişli çok katlı kuruluşları ile birer ışık topu görünümündedirler (İstanbul Beyazıt Camii, Beşiktaş Sinan Paşa Camii, Üsküdar Atik Vâlide Camii).

XIX. yüzyıl ortasında, Ayasofya Camii'nde yapılan onarımlar sırasında, III. Ahmed'in (1703-1730) vakfettiği büyük tunç top kandil yerinden kaldırılmış, bütün asma kandillikler yenilenmiş, girişin üzerindeki üst mahfile de "kandil direkleri" dikilmiştir. Düzlem kuruluşlu asma kandillikler çember, sekizgen, altıgen ve kare gibi geometrik şekiller gösterirler ve askı alanını dolgulayan yıldız, geçme yıldız, mühr-i Süleyman, ışın motifleri de bu geometrik kuruluşu tamamlarlar (Bursa Ulucamii, Amasya Beyazıt Camii, Lâleli Camii). Sultan Ahmed Camii'nde kemer altlarına yerleştirilen ve orta alanı çevreleyen uzun askı takımları, şua süslemeli orta bölümleriyle dikkati çeker. Bunlardan başka sadece bir çemberden meydana gelen düzlem kuruluşlu askılar da yapılmıştır (Beyşehir Eşrefoğlu Camii). Kare veya dikdörtgen şekilli uzun çubuk askılar, sade görünüşleriyle manzaradan çok ışığın her yere eşit olarak dağıtılmasını sağlayarak kullanıma öncelik veren tercihleri ortaya koyarlar (Edirne Üç Şerefeli Camii). Kubbeden inen tek merkezli, iç içe çember ve çokgen şeklindeki asma kandillikler ise ayrıca görünüş kadar kullanım açısından da mekâna uygundurlar (İstanbul Sultan Selim Camii, Edirne Selimiye Camii, Kılıç Ali Paşa Camii). Asma kandilliklerin secde yüzeyine yakın bir yükseklikte olması, iyi ve eş değerde bir aydınlatma sağladığı gibi bakım ve temizliğin de kolay yürütülmesine imkân vermiştir.

Tanju Cantay

ASMAÎ

الأصمعي

Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî el-Bâhilî (ö. 216/831)

Basra dil mektebinin önde gelen simalarından şiir ve ahbâr râvisi, dil ve edebiyat âlimi.

122'de (740) Basra'da doğdu ve orada yetişti. Dedelerinden Asma'a nisbetle Asmaî nisbesini aldı. Ebû Ubeyde ve Ebû Zeyd gibi tanınmış dilcilerle birlikte ders aldıkları Basra dil okulunun en önde gelen temsilcisi Ebû Amr b. Alâ'dan başka Îsâ b. Ömer es-Sekafî, Halil b. Ahmed ve Halef el-Ahmer gibi tanınmış âlimlerden tahsil gördü. İmam Şâfiî'nin de talebesi oldu. Fevkalâde hâfızası ve tenkitçi fikir yapısıyla dikkati çeken Asmaî, hocası Ebû Amr gibi, şiir dinlemek, gramer ve lugat konusunda bilgi toplamak için bedevîlerin arasında dolaştı. Bu sırada 16.000 urcûze* ezberlediğini bizzat kendisi söylemektedir. En büyük şiir râvilerinden biri olduğu için birçok Arap şairinin şiirleri onun sayesinde zamanımıza ulaşmıştır.

Henüz genç yaşta iken büyük bir üne kavuştu. Aralarında Ebû Ubeyd el-Kasım b. Sellâm, Ebû Hâtim es-Sicistânî, Riyâşî, Sükkerî ve bütün eserlerini rivayet etmiş olan Ebû Nasr Ahmed b. Hâtim el-Bâhilî gibi tanınmış simaların da bulunduğu birçok talebe yetiştirdi. Zengin olmasına rağmen sade bir hayat yaşamayı tercih ederdi. Nitekim rivayet ettiği hadisler de daha çok bu hususla ilgilidir. Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medînî ve Ebû Dâvûd gibi hadis otoritelerinin güvenilir bulduğu Asmaî'nin, Kur'an ve hadis konusunda te'vile yol açacak herhangi bir filolojik yorum ve görüş belirtmekten son derece sakınmasını da takvâsının bir başka örneği saymak gerekir. Bu tavrıyla o, Kur'an'ı kendi reylerine göre tefsir eden Mu'tezile ve Kaderiyye'den ayrılmaktadır.

Hârûnürreşîd zamanında Bağdat'a giderek halifenin yakın ilgisini kazandı ve oğlu Emîn'in eğitimiyle meşgul oldu. Daha sonra Halife Me'mûn

tarafından Bağdat'a davet edildiyse de sağlık durumu ve yaşlılığı sebebiyle bu davete icabet edemedi ve ikamet etmekte olduğu Basra'da 216 (831) yılında vefat etti. Bazı kaynaklar vefat tarihi olarak 210-217 yılları arasında değişik tarihler zikretmektedirler.

Arap dil ve lugat âlimleri şiir, dil ve lugat konularında bilgilerinin büyük bir kısmını Ebû Ubeyde ve Ebû Zeyd'in yanında Asmaî'ye borçludurlar.

Eserleri. Asmaî'nin günümüze ulaşan belli başlı eserleri şunlardır: 1. el-Asmaʿiyyât*. Çoğunluğu Câhiliye devri şairlerinin şiirleri olmak üzere bazı muhadramûn* ve İslâmî devir şairlerinin şiirlerinden derlenen bir antolojidir. İlk defa W. Ahlwardt tarafından Mecmûʿu eşʿâri'l-ʿArab adlı kitabın I. cildinde tenkitli bir neşri yapılmıştır (Leipzig 1902). Eserin daha sonra Ahmed Muhammed Şâkir ve Abdüsselâm Hârûn tarafından yapılan tenkitli bir neşri de vardır (Kahire 1955). 2. Kitâbü'l-Hayl. A. Haffner (SBAW, Viyana, CXXXII [1895], s. 1-62), Nûrî Hammûd el-Kaysî (Mecelletü Külliyeti'l-âdâb, Bağdad 1970), son olarak da Hilâl Nâci tarafından neşredilmiştir (el-Mevrid, XII/4, Bağdad 1983, s. 177-222). 3. Kitâbü'n-Nebât. Eseri A. Haffner, el-Bülga fî şüzûri'z-zeheb (Dix anciens traité...) içinde (Beyrut 1908, s. 18-59; 1914, s. 17-92), Abdullah Yûsuf Guneym de müstakil olarak neşretmişlerdir (Kahire 1972). 4. Fuhûletü'ş-şuʿarâʾ. İlk neşri Ch. Torrey (ZDMG, LXV [1911], s. 487-516), ikinci neşri Muhammed Abdülmün'im Hafâcî ve Tâhâ ez-Zeynî tarafından yapılmıştır (Kahire 1953). Selâhaddin el-Müneccid, Ch. Torrey neşrini tekrar yayımlamıştır (Beyrut 1971). 5. el-İştikāk (nşr. Süleyman Zâhir, RAAD, XXVIII [1953], s. 355-364, 559-574; XXIX [1954], s. 22-35, 184-202; M. H. Âl-i Yâsîn, MMİIr., XVI [1968], s. 317-356; Selim en-Nuaymî, Bağdad 1968). Eserin en iyi neşri Ramazan Abdüttevvâb ve Selâhaddin Hâdî tarafından dört nüshaya dayanılarak yapılmıştır (Kahire 1980). 6. Kitâbü'd-Dârât (nşr. A. Haffner, el-Bülga içinde, Beyrut 1908, s. 3-16). 7. Kitâbü'l-Ezdâd (nşr. A. Haffner, Drei arabische Quellenwerke über die Addad, Beyrut 1912 ve L. Şeyho, Beyrut 1912). 8. Kitâbü'l-Fark (nşr. D. H. Müller, SBAW, Viyana, LXXXIII [1876], s. 235-288). 9. Kitâbü Halki'l-insân (nşr. A. Haffner, el-Kenzü'l-lugavî [Texte zur arabischen Lexikographie] içinde, Leipzig 1905; Beyrut 1903, s. 158-232). 10. Kitâbü'l-İbl (nşr. A. Haffner, el-Kenzü'l-lugavî içinde, Beyrut 1903, s. 66-136 ve 137-157, Leipzig 1905. Tıpkıbasım, Bağdad 1971). 11. Kitâbü'n-Nahl ve'l-kerm (nşr. A. Haffner,

Beyrut 1898; Meşrık, V [1902], s. 883-892, 976-984, 1091-1099 ve el-Bülga içinde, Beyrut 1908, 1914, s. 63-98). 12. Kitâbü'ş-Şâ᾽ (nşr. A. Haffner, Beyrut 1895 ve SBAW, Viyana, CXXXIII [1896]). 13. Kitâbü'l-Vuhûş (nşr. R. Geyer, SBAW, Viyana CXV [1888], s. 353-420). 14. Kitâbü'l-Müterâdif (nşr. M. Sultan, Dımaşk 1951). 15. Târîhu'l-ʿArab kable'l-İslâm (nşr. M. Hasan Âl-i Yâsîn, Bağdad 1959). 16. Kitâbü Nüʿûti'n-nisâ᾽ (nşr. W. Diem, MUSJ, XLVIII [1973-1974], s. 281-288). 17. Kitâbü'l-Evkāt (nşr. W. Diem, MUSJ, XLVIII [1973-1974], s. 281-288). 18. Kitâbü's-Silâh (nşr. Muhammed Cebbâr el-Muaybid, el-Mevrid, XVI/2, Bağdad 1987, s. 67-122).

BİBLİYOGRAFYA

Rabaî, el-Müntekā min ahbâri'l-Asmaʿî (nşr. et-Tenûhî), Dımaşk 1936; Sîrâfî, Ahbârü'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn (nşr. F. Krenkow), Paris 1936, s. 58-67; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Beyrut, ts., s. 82-83; Hatîb, Târîhu Bagdâd, X, 410-420; Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II, 197-205; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 170-177; Ebû Hayyân el-Endelüsî, Tezkiretü'n-nuhat (nşr. Afîf Abdurrahman), Beyrut 1406/1986, bk. İndeks; Süyûtî, Bugyetü'l-vuʿât, II, 112-113; G. Flügel, Die Grammatischen Schulen der Araber, Leipzig 1862, s. 72-80; Serkîs, Muʿcem, I, 456-457; Brockelmann, GAL, I, 104; Suppl., I, 163-165; Sezgin, GAS, II, 613, ayrıca bk. İndeks; IV, 333-334; VII, 344-345; VIII, 71-76, 267-268; IX, 6667; Abdülcebbâr el-Cumrud, el-Asmaʿî hayâtühû ve âsârüh, Beyrut 1955; I. Goldziher, A Short History of Classical Arabic Literature (trc. Joseph Desomogyi), Berlin 1966, s. 34; R. A. Nicholson, A Literay History of the Arabs, Cambridge 1969, s. 345; Manfred Ullmann, Die Natur-und Geheimwissenschaften im Islam, Leiden 1972, s. 63-64; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 31-32; a.mlf., "Arapçada Kelimelerin Müzekkerlik ve Müenneslik Keyfiyetine Dâir Müstakil Eserler", ŞM, I (1956), s. 92; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, Şuʿarâ᾽ ve'd-devâvîn, Beyrut 1978, s. 161-163; Müneccid, Muʿcem, I, 45; II, 44; III, 54; IV, 56; Ömer Ferrûh, Târîhu'l-edeb, II, 205-207; Ahmed

Zeki, el-Asmaʿî, Kahire, ts.; Abdülhamîd eş-Şelkānî, el-Asmaʿî el-lugavî, Kahire 1982; Seniyye Ahmed Muhammed, “el-Asmaʿî”, Mecelletü Âdâbi’l-Müstansıriyye, IV, Musul 1979, s. 115-123; Tenûhî, “Tercemetü’l-Asmaʿî”, MMLADm., XIV/3-4 (1986), s. 83-110; A. Haffner, “Asmaî”, İA, I, 679; B. Lewin, “al-Asmaı”, EI² (İng.), I, 717-719.

Süleyman Tülücü

el-ASMAİYYÂT

الأصمعيّات

Asmaî'nin (ö. 216/831) derlediği ve eski Arap şiirlerini ihtiva eden bir antoloji.

Meşhur dil âlimi Asmaî, bu kitabını eski Arap şiirini bir araya toplama gayesiyle Mufaddal ed-Dabbî'nin başlattığı hareketin devamı olarak meydana getirmiş, böylece el-Asmaʿiyyât Arap edebiyatında el-Mufaddaliyyât'la başlayan tarzı devam ettiren ve onu tamamlayan bir antoloji olmuştur. Asmaî'nin, bu eserini Halife Hârûnürreşîd (786-809) için tertip ettiği rivayet edilir. el-Mufaddaliyyât ile el-Asmaʿiyyât, eski Arap şiirlerini intikal eden şekilleriyle koruyan ve bu suretle Câhiliye devrinin edebî an'anesini iyi bir şekilde temsil eden güzel birer örnektir. el-Asmaʿiyyât'ta divan sahibi eski ve meşhur Arap şairlerinin şiirleri değil, Câhiliye devrinde az fakat güzel şiir söyleyen bedevî şairlerin şiirlerinden seçilen örnekler bir araya getirilmiş, böylece şairleri pek tanınmayan birtakım şiirlerin büsbütün kaybolması önlenmiştir. Asmaî'nin seçtiği şiirlerin bir özelliği, açıklanması gereken nâdir kelimeler ihtiva etmeleri, bir diğer özelliği de el-Mufaddaliyyât'a alınan şiirlere nisbetle daha kısa olmalarıdır.

Uzun kasideleri ihtiva eden bu eserde, çoğunluğu Câhiliye devrine ait olmak üzere yetmiş bir şairden derlenmiş doksan iki kaside (veya kasidelerden bölümler) mevcuttur. Eserde şiiri bulunan şairlerden kırk dördü Câhiliye şairi, on dördü muhadramûn, altısı İslâmî devir şairi olup yedi tanesinin de hangi döneme mensup olduğu bilinmemektedir. On dokuz şiirin kısmen veya tamamen hem Mufaddaliyyât hem de Asmaʿiyyât'ta müştereken rivayet edilmesi her iki derleyicinin zevkleri arasındaki uygunluğun bir ifadesidir.

Köprülü Kütüphanesi'nde (nr. 1394, vr. 151-213) ve Türkiye dışındaki muhtelif kütüphanelerde birkaç yazması bulunan el-Asmaʿiyyât'ın tenkitli baskısı ilk defa Alman müsteşrik Wilhelm Ahlwardt tarafından Mecmûʿu

eşʿâri'l-ʿArab adlı kitabın I. cildi olarak yayımlanmıştır (Leipzig 1902). Ahlwardt bu baskıda eserin tertibini değiştirerek şiirleri kafiyelerinin alfabetik sırasına göre düzenlemiş, böylece de ciddi tenkitlere mâruz kalmıştır. Ayrıca yukarıda işaret edildiği gibi el-Mufaddaliyyât'ta zikredilen on dokuz şiirin on beşini kitabına almamış ve şiir sayısını yetmiş yedi olarak tesbit etmiştir. Daha sonra Ahmed Muhammed Şâkir ve Abdüsselâm Hârûn eserin tenkitli metnini orijinal tertibi üzere yeniden hazırlayarak kısa açıklamalarla 1955 yılında Kahire'de yayımlamışlardır. Antolojinin 1967'de de ikinci baskısı yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

el-Asmaʿiyyât (nşr. W. Ahlwardt, Mecmûʿu eşʿâri'l-ʿArab içinde), Leipzig 1902, I; Sîrâfî, Ahbârü'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn (nşr. F. Krenkow), Beyrut 1936, s. 58-67; İbnü'l-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ, Bağdad 1959, II, 197-205; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II, 197-205; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 288-290; Mehmed Fehmi, Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye, İstanbul 1332, s. 514; Brockelmann, GAL, I, 104; Suppl., I, 37, 163-164; Ahmed Emîn, Duha'l-İslâm, Kahire 1964, II, 300-301; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 31-32; Sezgin, GAS, II, 55-56; Nâsırüddin el-Esed, Mesâdirü'ş-şiʿri'l-câhilî, Kahire 1978, s. 578-582; Maʿa'l-Mektebe, s. 260-261; J. Barth, "Studien zu den 'Asma'ijjât", WZKM, XVIII (1904), s. 307-342; Mustafa Abdülvâhid, "Menhecü'l-ihtiyârâti'ş-şiʿriyye beyne'l-Mufaddaliyyât ve'l-Asmaʿiyyât", Buhûsü Külliyyeti'l-Lugati'l-ʿArabiyye, sy. 2, Mekke 1404-1405, s. 99-122; B. Lewin, "al-Asmaʿi", EI² (İng.), I, 718.

Ali Şakir Ergin

ASR-ı SAÂDET

عصر سعادت

Hz. Peygamber'in yaşadığı devir hakkında kullanılan bir terim.

Arapça asr (devir, zaman, çağ) ve saâdet (mutluluk, bahtiyarlık) kelimelerinden meydana gelen asr-ı saâdet terimi "mutluluk dönemi, insanların en bahtiyar oldukları çağ" mânasını taşımaktadır.

Muhtemelen Hz. Peygamber'in, "İnsanların en hayırlıları benim asrımda yaşayanlardır" meâlindeki hadîs-i şerifinden ilham alınarak kullanılan asr-ı saâdet tabiri, insanlık için hidayet kaynağı olan Kur'an-ı Kerîm'in nâzil olduğu, bütün insanlığa rahmet ve örnek olarak gönderilen Hz. Peygamber'in yaşadığı, ashabını terbiye edip yetiştirdiği, İslâmiyet'in tebliğ edildiği ve tam anlamıyla uygulandığı zaman dilimini ifade etmektedir. Müslümanların en ideal zaman olarak kabul ettikleri, özlem duydukları ve saygıyla andıkları bu eşsiz devri, bilhassa Türkler saygı ve hayranlıklarının bir ifadesi olmak üzere "asr-ı saâdet" diye adlandırmışlardır. Aynı mânada fazla yaygın olmamakla beraber "zamân-ı saâdet" ve "vakt-i saâdet" tabirleri de kullanılmaktadır. Ayrıca bazı müfessirler Cenâb-ı Hakk'ın Asr sûresindeki yemininin (ve'l-asr), çeşitli delâletleri yanında hak ile bâtılı birbirinden kesin olarak ayırması sebebiyle Asr-ı saâdet üzerine olduğunu da söylerler.

Genellikle sadece Hz. Peygamber dönemini belirlediği kabul edilen asr-ı saâdet terimi bazan Hulefâ-yi Râşidîn devri, hatta tâbiîn ve tebeü't-tâbiîn devirleri için de kullanılmaktadır. Bu tabirin özellikle Mevlânâ Şiblî'nin Sîretü'n-nebî adlı eserinin Ömer Rıza Doğrul tarafından İslâm Tarihi Asr-ı Saâdet adıyla Türkçe'ye çevrilip neşredilmesinden sonra daha fazla yaygınlık kazanmış olduğu söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Kamûs-ı Türkî, “Saâdet” md.; W. Redhouse, A Turkish and English Lexicon, “saadet” md.; Türk Lugatı, III, 510; Buhârî, “Şehâdât”, 9, “Fezâʾilü ashâbi’n-nebî”, 1, “Rikāk”, 7, “Eymân”, 10, 27; Mevlâna Şiblî # Süleyman Nedvî, İslâm Tarihi Asr-ı Saâdet (trc. Ömer Rıza), İstanbul 1346/1928, I, 1-24; Elmalılı, Hak Dini, VIII, 6067, 6075-6076; Hasan Basri Çantay, Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm, İstanbul 1400/1980, III, 1217.

Abdülkerim Özaydın

ASR-ı SAÂDET

عصر سعادت

Hz. Peygamber ve dönemi hakkında yazılan bazı eserlerin ortak adı.

“Asr-ı saâdet” adıyla bilinen eserlerin en meşhuru, Mevlânâ Şiblî (ö. 1914) ile Süleyman Nedvî’nin (ö. 1953) yazdığı ve Ömer Rıza Doğrul’un Türkçe’ye çevirdiği Sîretü’n-nebî’dir. Mevlânâ Şiblî beş cilt olarak planladığı bu eserin ancak iki cildini yazabilmiştir. Müellif 1906’da, Uhud Savaşı’na kadar meydana gelen olaylar hakkında bilgi toplamış, fakat daha sonra çeşitli sebeplerle eseri yazmaktan vazgeçmişti. Ancak halkın ısrarı üzerine çalışmalarına devam ederek kitabının I. cildini tamamladı. Eserin baskı masraflarını Bhopal Melikesi Sultan Cihan Begüm karşıladı ve I. cilt Mevlânâ Şiblî’nin kurduğu Dârülmusannifîn adlı müessese tarafından yayımlandı (A‘zamgarh 1336/1918). Süleyman Nedvî iki yıl sonra bazı ilâveler yaparak II. cildi de neşretti (A‘zamgarh 1338/1920). Süleyman Nedvî hocasının vasiyeti üzerine eseri tamamlayıcı mahiyette dört cilt daha yazdı ve bunları yine Sîretü’n-nebî adıyla yayımladı (A‘zamgarh 1342-1357). Aslı Urduca olan bu eserin ilk üç cildini Zafer Hasan İngilizce’ye, Ömer Rıza Doğrul da bazı ilâvelerle İngilizce’den Türkçe’ye tercüme etti. Bu tercüme Âsâr-ı İlmiyye Kütüphanesi tarafından İslâm Tarihi Asr-ı Saâdet serisi içinde dört cilt olarak yayımlandı (İstanbul 1346-1347/1928). Eserin I. cildi daha sonra M. Tayyib Bahş Bedâûnî tarafından da Sırat-un-Nabıa adıyla iki cilt halinde İngilizce’ye çevrilmiştir (Lahore 1979).

Eserin I. cildinde Asr-ı saâdet’in önemi ve kaynakları, Arabistan ve Araplar, Hz. Muhammed’in soyu, doğumu, gençliği ve peygamber oluşu, ilk müslümanlar ve mâruz kaldıkları işkenceler, Kureyş’in İslâm’a düşmanlığı ve bunun sebepleri, Habeşistan’a hicret, Evs, Hazrec ve Medine’deki yahudi kabileleri, Akabe biatları, hicret, Hz. Peygamber’in Medine’deki ilk günleri, Mescidi Nebevî’nin inşası, muhacirlerle ensar arasında kurulan kardeşlik bağı, ashâb-ı Suffe, cihada izin verilmesi, Hz. Peygamber’in savaşları, yahudiler ve müşriklerle yaptığı anlaşmalar, hükümdarları İslâm’a davet için gönderdiği mektuplar hakkında bilgi verilmekte ve Hz.

Peygamber'in savaşlarının genel bir değerlendirilmesi yapılmaktadır. II. ciltte ise uzun yıllardan beri karışıklıkların hüküm sürdüğü Arabistan'da İslâmiyet sayesinde tesis edilen huzur, sükûn ve emniyet, İslâmiyet'in tebliğinde takip edilen siyaset, Müslümanlığın Yemen, Necran, Bahreyn ve Uman'a yayılması, Medine'ye gönderilen heyetler, Hz. Peygamber'in kurduğu dinî ve idarî teşkilât, İslâmiyet'in inanç, ibadet ve muâmelâta dair esasları, Hz. Peygamber'in ölümü, şahsiyeti, aile hayatı ve çocuklarıyla ilgili hususlar ayrıntılı olarak incelenmektedir. Süleyman Nedvî'nin yazdığı III. cilt hacimli olduğu için Türkçe tercümesi iki cilt (III-IV) halinde yayımlanmıştır. Bu iki cilt Hz. Peygamber'in mûcizelerine ayrılmıştır. Burada mûcize hakkında genel bilgi verildikten sonra filozof, mutasavvıf ve kelâmcılara göre mûcize, Kur'an'da zikredilen mûcizeler, Hz. Peygamber'in ümmîliği ve Kur'an mûcizesi, nübüvvet müessesesi, Hz. Peygamber'in Ehl-i kitap'ın sorularına verdiği cevaplar ve geleceğe dair haberleri gibi konular ele alınmakta ve Resûlullah'ın ruhanî hayatı derin bir vukufla incelenmektedir.

Her iki müellifin de incelemeye dayanan, hem İslâm kaynaklarının ciddi tahlil ve tenkidi, hem de çağdaş müslüman tarihçilerin ve müsteşriklerin eserlerinin tedkik ve etraflıca mukayesesi sonunda meydana gelen bu eserleri Türkiye'de büyük bir hüsnü kabul görmüş, Mehmed Âkif, İzmirli İsmail Hakkı ve Ömer Nasuhi Bilmen gibi meşhur edip ve bilginler tarafından da takdir edilmiştir.

Süleyman Nedvî'nin Hz. Âişe hakkındaki eseri de Hz. Peygamber'in aile hayatını aydınlattığı düşüncesiyle Asr-ı Saâdet serisinin V. cildi olarak yayımlanmıştır (İslâm Tarihi Asr-ı Saâdet, Hz. Âişe, trc. Ömer Rıza, İstanbul 1346/1928). Halk arasında Asr-ı Saâdet serisi içinde kabul edilen Hulefâ-yi Râşidîn'in her biri hakkındaki dört cilt ise yine Âsâr-ı İlmiyye Kütüphanesi tarafından İslâm Tarihi Sadr-ı İslâm adıyla neşredilmiştir. Asr-ı saâdet'in devamı olarak düşünüldüğü için Hz. Ebû Bekir (İstanbul 1347/1928), Hz. Ömer (İstanbul 1345/1927), Hz. Osman (İstanbul 1346/1928) ve Hz. Ali (İstanbul 1346/1928) VI-IX. ciltleri oluşturmaktadır. İslâm Tarihi Sadr-ı İslâm, İlk İhtilâflar ve İhtilâller (İstanbul 1353/1935) adıyla ve yeni harflerle yayımlanan X. ciltte ise dört halife devrinde müslümanlar arasında meydana gelen anlaşmazlıkların ve isyanların mahiyeti aydınlatılmaya çalışılmakta ve Hulefâ-yi Râşidîn'den

her birinin şahsiyeti üzerinde durulmaktadır. Bunlardan sadece VII. cildi teşkil eden Hz. Ömer, Mevlânâ Şiblî tarafından yazılmış ve Ömer Rıza Doğrul tarafından tercüme edilmiştir. Diğerlerini Dârülmusannifîn'in hazırlattığı Hulefâ-yi Râşidîn adlı eserden de faydalanan Ömer Rıza kaleme almıştır. Bu seri daha sonra Osman Zeki Mollamehmetoğlu tarafından kısmen sadeleştirilerek beş cilt halinde tekrar yayımlanmıştır (İstanbul 1977-1978).

Halk arasında Asr-ı Saâdet adıyla meşhur olan ikinci eser ise Şah Muînüddin Ahmed Nedvî, Saîd Sâhib Ensârî ve Süleyman Nedvî'nin yazdığı ve Ali Genceli'nin Urduca'dan Türkçe'ye çevirdiği on ciltlik eserdir (Büyük İslâm Tarihi Asr-ı Saâdet, Ashâb-ı Kirâm, haz. Eşref Edip, Sebîlürreşâd Neşriyatı, İstanbul 1382-1384/1963-1964). Bu eserin ilk beş cildinde yer alan muhacir sahâbîler bölümü Ahmed Nedvî, ensara mensup sahâbîler bölümü ise Sâhib Ensârî tarafından yazılmıştır. Serinin I-III. ciltlerinde Câhiliye dönemindeki Araplar'ın dinî ve sosyal hayatları, İslâmiyet'in doğuşu, ilk müslümanlar, Habeşistan'a hicret, Akabe biatları, hicret, muhacirlerin faziletleri ve muhacir sahâbîler; IV. cildin bir kısmında yine muhacir sahâbîler, geri kalan kısmıyla V. cildin tamamında ise ensar hakkında bilgi verilmektedir. Diğer beş cilt Süleyman Nedvî'ye aittir (Büyük İslâm Tarihi, Asr-ı Saâdet, Peygamberimizin Tebligat ve Talimatı, haz. Eşref Edip, Sebîlürreşâd Neşriyatı, İstanbul 1387/1967). Bu eserin I. cildinde peygamberlik müessesesinin lüzumu, İslâmiyet'in doğuşu sırasında dünyanın dinî, ahlâkî ve sosyal durumu, Araplar'ın dinî ve ahlâkî durumları ve özellikleri, İslâmiyet'in esasları, Hz. Peygamber'in İslâmiyet'i tebliğ gayesiyle yaptığı faaliyetler hakkında bilgi verilmektedir. II-III. ciltlerde iman esasları, IV. ciltte namaz, oruç, hac, zekât, cihad, takvâ, sabır, tevekkül, İslâm ahlâkının esasları ve İslâmiyet'in ahlâk felsefesi üzerinde durulmaktadır. V. cilt ise tamamen ahlâkî konulara ayrılmış olup ahlâkî güzellikler ve fenalıklar, müslümanların akrabalarına ve birbirlerine karşı ahlâkî görev ve sorumlulukları gibi konular işlenmektedir. Bu seri de Durali Yılmaz tarafından kısmen sadeleştirilerek altı cilt halinde tekrar yayımlanmıştır (İstanbul 1984-1985).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, VIII, 174-176; İslâm Tarihi Asr-ı Saâdet, Peygamberimizin Risâleti ve Mu'cizeleri (Âsâr-ı İlmiyye Kütüphanesi neşriyatı), İstanbul 1346/1928; Mevlâna Şiblî # Süleyman Nedvî, İslâm Tarihi Asr-ı Saadet (nşr. Süleyman Nedvî # Ömer Rıza), İstanbul 1346/1928, Giriş, I, 3-16; II, 3-8; III, 1083-1089; Eşref Edib, Mehmed Akif-Hayatı Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları, İstanbul 1938, I, 23, 673-674; M. Ahmed Nedvî # S. Sâhib Ensârî, Büyük İslâm Tarihi Asr-ı Saadet Ashab-ı Kiram (nşr. Eşref Edib), İstanbul 1382/1963, Giriş, I, 3-51; Ziriklî, el-Aʿlâm, III, 137; Özege, Katalog, II, 745; "Allamah Shibli's Sirat al-Nabi", JPHS, XV/2 (1967), s. 130-161; XV/3 (1967), s. 201-231; XV/4 (1967), s. 272-304; Seyyid Sabâhaddin Abdurrahman, "Süleyman Nedvî", UDMİ, XI, 266-269; Seyyid Muhammed Abdullah, "Şiblî Nuʿmânî", a.e., XI, 651-654.

Abdülkerim Özaydın

ASR SÛRESİ

سورة العصر

Kur'ân-ı Kerîm'in 103. sûresi.

Tercih edilen görüşe göre Mekkî sûrelerden olup üç âyettir. Fâsıla*sı (ر) harfidir. Masdar olarak "hapsetmek, menetmek; vergi vermek; sıkıp suyunu çıkarmak" demek olan asr, isim olarak "dehr, mutlak zaman, özellikle içinde bulunulan zaman, karn yani seksen veya 100 senelik zaman dilimi, gündüz, gece, sabah, akşam, ikindi vakti" gibi mânalara gelir. Gündüzle geceye, sabah ile akşama "iki asır" mânasında asrân denildiği gibi, sabah namazı ile ikindi namazı da bir hadiste (bk. Ebû Dâvûd, "Salât", 9) bu kelime ile ifade edilmiştir.

Müfessirler Kur'ân-ı Kerîm'de (el-Asr 103/1) zikredilen asr kelimesini "ikindi vakti", "ikindi namazı", "mutlak zaman" "Hz. Muhammed'in asrı" (Asr-ı saâdet, Asr-ı nübüvvet) ve "âhir zaman" diye tefsir etmişler, asra yapılan yeminle insan hayatında zamanın önemi ve değeri arasındaki ilişki üzerinde durmuşlardır.

Adını ilk kelimesinden alan Asr sûresi, kısa olmakla beraber Kur'an-ı Kerîm'deki bütün nasihatların özü sayılır. İmam Şâfiî'nin bu sûre hakkında, "Şayet Kur'an'da başka bir şey nâzil olmasaydı şu pek kısa sûre bile insanlara yeterdi. Bu sûre Kur'an'ın bütün ilimlerini kucaklıyor" dediği nakledilir. Sûrenin birinci ve ikinci âyetlerinde Allah asra yemin ederek insanların hüsran içinde bulunduklarına dikkat çekerken üçüncü âyetinde sırasıyla, iman edenlerin, amel-i sâlih işleyenlerin, birbirlerine hakkı ve sabrı tavsiye edenlerin bundan müstesna olduklarını haber vermiştir.

Ashaptan iki kişinin karşılaştıkları zaman biri diğerine Asr sûresini okumadan ve ardından selâm vermeden ayrılmadıkları rivayet edilmiştir (bk. Beyhakı, III, 174b). Ancak bu sûreyi okumanın faziletine dair Sa'lebî ve Vâhidî gibi bazı müfessirlerce Ubey b. Kâ'b'dan nakledilen ve bazı tefsirlerde yer alan, "Allah Asr sûresini okuyanın günahlarını affeder ve o

kimse hakkı ve sabrı tavsiye edenlerden olur" meâlindeki hadisin mevzû* olduğu kabul edilmiştir (bk. Zerkeşî, I, 432).

Mehmed Âkif Ersoy bu sûre ile ilgili duygularını şu mısralarla dile getirir: Hâlikin nâ-mütenâhi adı var, en başı Hak/Ne büyük şey kul için hakkı tutup kaldırmak/Hani, ashâb-ı kirâm, ayrılalım, derlerken/Mutlaka "Sûre-i Vel'asrı" okurmuş, bu neden/Çünkü meknûn o büyük sûrede esrâr-ı felâh/Başta îmân-ı hakîkî geliyor, sonra salâh/Sonra hak, sonra sebat. İşte kuzum insanlık/Dördü birleşti mi yoktur sana hüsrân artık.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât; İbnü'l-Cevzî, Nüzhetü'l-aʿyün; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye; Lisânü'l-ʿArab; Kāmus Tercümesi; Turayhî, Mecmaʿu'l-bahreyn, "ʿasr" md.leri; Ebû Dâvûd, "Salât", 9; Taberî, Tefsîr, XXX, 188-190; Sa'lebî, el-Keşf ve'l-beyânʿan tefsîri'l-Kurʾân, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 133, II, 185b; Beyhaki, Şuʿabü'l-îmân, Nuruosmaniye Ktp., nr. 1125, III, vr. 174b; Vâhidî, el-Vasît, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 124, II, 960ª-960b; Fahreddin er-Râzî, Tefsîr, XXXII, 84-90; Kurtubî, Tefsîr, XX, 178-181; Zerkeşî, el-Burhân, I, 332, 432; İbn Hacer, el-Kâfi'ş-şâf fî tahrîci ehâdîsi'l-Keşşâf (Zemahşerî, el-Keşşâf içinde), Kahire 1373/1953, IV, 633; Şevkânî, Fethu'l-kadîr, Kahire 1383/1964, V, 391-392; Âlûsî, Rûhu'l-meʿânî, XXX, 227-229; Mehmet Âkif Ersoy, Safahât, İstanbul 1924 → İstanbul 1984, s. 419; Elmalılı, Hak Dini, IX, 6066-6084.

Muhammed Eroğlu

ASRÎ MEZARLIK

Cumhuriyet'ten sonra yeni kurulan bazı mezarlıklara verilen genel ad; İstanbul Gayrettepe-Zincirlikuyu'da bulunan bir mezarlık.

Cumhuriyet devrinin başlarında birçok alanda yapılan değişiklikler mezarlık tanzim ve mimarisinde de kendini göstermiştir. Bir taraftan bilhassa şehir içinde kalan tarihî mezarlıklar çeşitli bahanelerle tahrip edilerek yok edilmiş, diğer taraftan da ihtiyaç duyulan yerlerde yeni mezarlıklar açılmıştır. Asrî mezarlık adıyla anılan ve hemen her şehir ve büyük kasabada kurulan bu yeni mezarlıklarda kabirlerin içi beton duvarlarla örülerek üstü beton kapaklarla kapatılmış, bazan birkaç kat olabilen bu kabirlere böylece birden fazla defin yapılma imkânı elde edilmiştir. Çeşitli kâgir malzemeyle dış görünüşleri itibariyle havuz biçiminde yapılan mezarların baş taşlarına mezar sahibinin pantografla işlenmiş resminin yerleştirilmesi de bu devrede ortaya çıkan ve asrî mezarlık görüntüsünü tamamlayan unsurlardandır.

İstanbul'da da bu anlayışa uygun olarak Zincirlikuyu'da 380.847 m² üzerinde modern bir mezarlığın inşasına başlanmış ve ilk defa 12 Nisan 1937 tarihinde şair Abdülhak Hâmid Tarhan'ın buraya defnedilmesiyle Atatürk tarafından resmî açılışı yapılmıştır. 1959 yılına kadar Asrî Mezarlık adıyla bilinen bu mezarlık bu tarihten sonra çok tanınan mevkiinden dolayı Zincirlikuyu Mezarlığı ismiyle anılmıştır. İstanbul'da bundan başka Zincirlikuyu adını taşıyan iki semtin daha bulunmasının ortaya çıkardığı bazı karışıklıklara rağmen bugün bu ad daha çok Gayrettepe-Zincirlikuyu Mezarlığı için kullanılmaktadır. Asrî Mezarlık inşa edilirken Hâtıralar Parkı adıyla, daha çok Türk sanat ve fikir adamları ile çeşitli sahalarda şöhret bulmuş insanların da defnedileceği bir yer olarak düşünülmüştü. Bu sebeple Ömer Seyfeddin'in naaşı 1939'da Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin kararı ile Kadıköy Mahmutbaba Mezarlığı'ndaki kabrinden alınarak buraya defnedilmiştir. Ancak günümüzde bu görüş önemini tamamen kaybetmiş ve Zincirlikuyu şehrin normal mezarlıklarından biri haline gelmiştir. Asrî Mezarlık'a defnedilen tanınmış şahsiyetler arasında Rıza Tevfik Bölükbaşı, Cemil Topuzlu, Yûsuf Ziyâ Paşa, Zuhurî Danışman, İsmail Hami

Danişment, Sait Faik Abasıyanık, Reşit Rahmeti Arat, Falih Rıfkı Atay, Fazıl Ahmet Aykaç, Ali Ekrem Bolayır, Behçet Kemal Çağlar, Faruk Nafiz Çamlıbel, Orhan Seyfi Orhon, Ercümend Ekrem Talu, Ahmet Kudsi Tecer, Mazhar Osman Uzman, Mehmed Emin Yurdakul, Hüseyin Sadeddin Arel, Mehmet Suphi Ezgi, Refik Fersan, Selâhattin Pınar, Şerif Muhittin Targan, Osman Şevki Uludağ, Ali Sami Boyar, Halil Dikmen, Cemal Nadir Güler, Münir Hayri Egeli, Ali Vasfi Egeli, Emin Onat, Refet Bele, Ragıp Gümüşpala, Fuat Ağralı, Ali Fethi Okyar, Kâzım Orbay, Şükrü Saraçoğlu, Remzi Oğuz Arık ve Erol Güngör'ün adları sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Büyük Şair Abdülhak Hâmit Tarhan'ın Makberinin Başında Söylenen Nutuklar, İstanbul 1940; Cumhuriyet Devrinde İstanbul (haz. İstanbul Belediyesi Neşriyat ve İstatistik Müdürlüğü), İstanbul 1949, tür.yer.; M. Orhan Bayrak, İstanbul'da Gömülü Meşhur Adamlar (1453-1987), İstanbul 1979, tür.yer.

Necdet İşli

ASSÂL

العسّال

Ebû Ahmed Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm el-İsfahânî (ö. 349/960)

Muhaddis, müfessir, tarihçi, fakih ve kıraat âlimi.

Zengin bir tüccarın oğludur. İsfahan’daki âlimlerden başka Şam, Hemedan, Bağdat, Kûfe, Basra, Hicaz, Vâsıt, Rey ve Hûzistan’daki âlimlerden de ilim tahsil etti. Hocaları arasında Ebû Müslim el-Keccî, Muhammed b. Osman b. Ebû Şeybe, Muhammed b. Esed el-Medînî, Ebû Şuayb el-Harrânî gibi birçok âlim bulunmaktadır. Hocalarına dair kaleme aldığı Muʿcem’inde 400 şeyhinin adını vermiştir. Bir ara İsfahan kadılığı yapan Assâl’ın talebeleri arasında, her biri birer muhaddis olan dört oğlundan başka Ebû Ahmed Abdullah b. Adî, Ebû Abdullah b. Mende, İbn Merdûye, Ebû Nuaym ve Ebü’ş-Şeyh el-İsfahânî gibi muhaddisler yer almaktadır.

Güvenilir bir muhaddis olan Assâl kuvvetli bir hâfızaya sahipti. Büyük bir tefsir kitabını ezbere yazdırdığı, yine Erdistan’da ezberden kırk bin hadis imlâ* ettiği, İsfahan’a döndüğünde bu hadisleri yazılı metinleriyle karşılaştırdığı zaman hepsini imlâ ettiği gibi bulduğuna dair rivayetler vardır. Bu rivayetler mübalağalı bile olsa, İbn Mende’nin bin kadar hocadan hadis yazdığına ve bunlar içinde Assâl’dan daha güvenilir ve hâfızası daha sağlam birini görmediğine dair beyanı onun hakkında bir fikir vermektedir.

Hadis, tefsir, tarih ve fıkıh yanında, kıraat ilminde de üstat olan ve meşhur yedi imamdan Nâfiʻ b. Abdurrahman’ın kıraatini Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Amr el-İsfahânî’den öğrendiğine işaret edilen Assâl’ın Tefsîrü’l-Kurʾân, Hurûfü’l-kırâʾât, el-Maʿrife fi’s-sünne, Târîhu İsfahân, Târîhu’n-nisâʾ, el-Müsned ʿale’l-ebvâb, Garîbü’l-hadîs, Kitâbü’r-Rekāʾik, Kitâbü’r-Rüʾye gibi birçok eserinin bulunduğu kaydedilmekte ise de bunların günümüze gelmediği anlaşılmaktadır.

Bağdat’a giderek orada hadis rivayet etmiş olan Assâl, 9 Ramazan 349 (2

Kasım 960) günü seksen yaşlarında İsfahan'da vefat etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Nuaym, Ahbâru İsfahân, Leiden 1934, II, 283; Hatîb, Târîhu Bagdâd, I, 270; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 146; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, III, 886-888; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 615; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 237; İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 380-381; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 43.

Selman Başaran

ASSÂLİYYE

العسّاليّة

Halvetiyye tarikatının Cemâliyye kolunun Ahmed b. Ali el-Assâlî'ye (ö. 1048/1639) nisbet edilen bir şubesi.

(bk. CEMÂLİYYE)

ASSÂR-ı TEBRÎZÎ

عصّار تبريزي

Şemsüddîn Muhammed (ö. 784/1382)

Celâyirliler devrinde yaşayan İranlı şair.

Doğum tarihi belli değildir. Ailesi ve tahsil durumu hakkında da yeterli bilgi yoktur. Ancak birçok kasidesinde övgüyle bahsettiği devrinin büyük astronomu Abdüssamed Müneccim-i Tebrîzî'nin öğrencisi olmasından ve Mihr ü Müşterî adlı mesnevisinde verdiği bilgilerden iyi bir eğitim gördüğü, zamanında okutulan edebî ve dinî ilimlerin yanı sıra özellikle matematik ve astronomi gibi müsbet ilimleri de öğrendiği anlaşılmaktadır.

Meşhur İran şairi Selmân-ı Sâvecî'nin çağdaşı olan Assâr olgun denilebilecek bir yaşta Celâyirliler'den Şeyh Üveys'in (1356-1374) saray şairi olmuş, kasidelerinde birçok emir ve şehzadeyi övmüş, ancak devrinin karışıklıkları içinde umduğu ilgiyi göremeyince Tebriz'de inzivaya çekilmiş ve orada ölmüştür.

Eserleri. 1. Mihr ü Müşterî. Assâr'ın en meşhur eseri olup, 5120 beyitlik bir mesnevidir. Gerek nazmedildiği devirde gerekse sonraki asırlarda çok rağbet gören Mihr ü Müşterî 1377'de tamamlanmıştır. Yaşadığı dönem hakkında oldukça değerli bilgiler ihtiva eden bu eseri inzivaya çekildiği sırada, bir dostunun kendisinden mesnevi tarzında da şairlik kudretini göstermesini ısrarla istemesi üzerine kaleme almıştır. Nizâmî ile en yüksek seviyesine ulaşan bu türde onun kadar olgun ve güzel bir mesnevi nazmetmenin zorluğunu ifade eden Assâr, Mihr ü Müşterî'ye ilâhî aşkı terennüm ettiği için "Işknâme" de denebileceğini belirtir. Ancak eser sadece bir tasavvufî ve âşıkane mesnevi olmayıp bir taraftan şairin riyaziye ve astronomi sahasındaki geniş bilgisini ortaya koymakta, diğer taraftan da yaşadığı devrin müsbet ilimlerdeki seviyesini göstermektedir. Mesnevide gezegenler arasındaki nisbet ve âhenge dair verilen bilgilerin doğruluk derecesi geçen yüzyılda Almanya'da araştırılmış ve modern astronomi

kanunlarıyla şaşılacak derecede bir uygunluk ve benzerlik gösterdiği tesbit edilmiştir (bk. Fleischer, ZDMG, XV, s. 389-396). Mihr ü Müşterî, İslâmî edebiyatlarda kozmik cisimlerin adları kullanılarak yazılan ilk mesnevidir. Sonraki yüzyıllarda bu eserin tesiriyle aynı adla veya başka kozmik cisimlerin adlarıyla İran ve Türk edebiyatında âşıkane ve tasavvufî duyguları ifade eden pek çok mesnevi kaleme alınmıştır. Assâr'ın kozmik cisimlerin isimlerini kullanmasının sebebi Senâî, Attâr ve Nizâmî gibi büyük mesnevi üstatlarının ele aldıkları konuları tekrar etmenin basit bir kopyacılık olacağı endişesidir denilebilir. Mihr ü Müşterî'nin İran, Türkiye ve Avrupa kütüphanelerinde pek çok nüshası mevcuttur. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde de (Karatay, nr. 618-625) sanat değeri çok yüksek birkaç yazması vardır. Eser 1839'da Berlin'de Almanca tercümesiyle birlikte basılmıştır. Mihr ü Müşterî ilk olarak 1486'da Amasyalı Münîrî İbrâhim Çelebi tarafından Türkçe'ye nazmen tercüme edilmiştir (Millet Ktp., Ali Emîrî, manzum, nr. 1185). Aynı eseri 1562'de Ağacan b. Emîr Hüseyin de Türkçe'ye çevirmiştir (bk. Ethé, I, 718-719). Azmî Pîr Mehmed Efendi'nin (ö. 1582) II. Selim'in emriyle mesnevi tarzında tercümeye başladığı ve 1000 beyit kadar çevirdiği eseri oğlu Hâletî (ö. 1629) tamamlamıştır. Bu tercüme hakkında Mehmed Tâhir ve Meliha Anbarcıoğlu bilgi vermektedirler. Mihr ü Müşterî, Ümmüveledzâde diye bilinen Ali b. Abdülazîz (Keşfü'z-zunûn, II, 914), Kiçizâde Seyyid Ahmed Hüseyin (ö. 1599) (İÜ Ktp., TY, nr. 3550) ve şehnâmeci Lokman b. Seyyid Hüseyin (ö. 1601) tarafından da Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Osmanlı Müellifleri, III, 136). 2. el-Vâfî fî tadâdi'l-kavâfî. Bir kafiye sözlüğünden ibaret olan bu eserin şimdilik bilinen iki yazma nüshası vardır. Bunlardan biri Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 4161/3, vr. 57b-120ª), diğeri ise Kahire'de Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bulunmaktadır. Assâr'ın bu eseri dışında aruz ve bedî ile ilgili eserler yazdığından söz edilirse de bunlardan günümüze kadar gelen olmamıştır. 3. Dîvân. Assâr'ın bir divan tertip ettiği kaydediliyorsa da bu eserin herhangi bir nüshası şimdilik bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü’z-zunûn, II, 914; Rieu, Catalogue, II, 626-627; H. Ethé, Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of India Office, Oxford 1903, I, 718-719; Blochet, Catalogue, I, 133-135; M. Ali Terbiyet, Dânişmendân-ı Âzerbâycân, Tahran 1314 hş., s. 275-276; A. Hayyâmpûr, Ferheng-i Sühenverân, Tebriz 1340 hş., s. 394; Osmanlı Müellifleri, III, 136; Nefîsî, Târîh-i Nazm u Nesr, I, 204; Karatay, Farsça Yazmalar, nr. 618-625; FME, I, 303-304; Münzevî, Fihrist, II, 1277; Fleischer, “Notizen, Correspondenzen und vermischtes”, ZDMG, XV (1861), s. 389-396; Meliha Anbarcıoğlu, “Türk ve İran Edebiyatlarında Mihr u Mah ve Mihr u Müşterî Mesnevîleri”, TTK Belleten, XLVII/188 (1983), s. 1151-1189; H. Massé, “ʿAssar”, EI[2] (İng.), I, 720; Z. Safa, “ʿAssār Tabrizi”, EIr., II, 803.

Orhan Bilgin

ASSEMANI, Giuseppe Simonio

(ö. 1768)

Doğu bilimleriyle ilgili araştırmaların gelişmesinde büyük hizmetleri geçen müsteşrik.

1687'de Trablusşam'da doğdu. Dokuz yaşında amcası tarafından Roma'ya götürülüp Collegio dei Maroniti (Mârûnîler Koleji) diye tanınan dinî merkeze teslim edildi. Burada Doğu dilleri yanında Latince ve diğer Batı dillerini de öğrendi. Yirmi üç yaşında Vatikan Kütüphanesi'ne memur oldu ve bir din adamı olarak da takdis edildi. 1715 yılında Papa XI. Clemente tarafından Mısır'a gönderildi. Geri dönüşünde buradan çok sayıda Arapça ve başka dillerde yazılmış metinleri toplayarak Vatikan Kütüphanesi'ne getirdi. Daha sonra Kıbrıs, Şam, Halep, Trablusşam ve Beyrut gibi Mârûnîler'in yaşadığı yerleri ziyaret edip yeni metinler topladı ve böylece Vatikan için bir yazma eserler çekirdeği meydana getirdi. Bu seyahatleri sırasında topladığı yazmalar arasında bir İncil tercümesi, bir Mısır kroniği, Târîh-i Nişancı, Bin Bir Gece Masalları tercümesi ve Muammeyât (Vat. Turco, nr. 59-62, 105) gibi Türkçe eserler de bulunmaktadır. Dört büyük cilt halinde kaleme aldığı ve 1719, 1721, 1725, 1728 yıllarında Roma'da yayımladığı Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana adlı kitap, Avrupa'da orientalizm üzerine yazılmış ilk ciddi eserler arasında yer almaktadır. Ortadoğu'nun edebiyat tarihi yanında dinî tarihini de ihtiva eden bu eser Süryânî âlemini Avrupa'ya tanıttığı gibi Assemani'nin ününü de her tarafa yaymıştır.

1720 yılında İtalya'nın Bologna şehrinde bulunan L. M. Marsigli tarafından toplanmış Şark yazmalarının envanterini çıkarmak için davet aldı. Yaptığı çalışma neşredilmemekle beraber V. Rosey tarafından hazırlanan ve 1885'te bastırılan katalogda geniş ölçüde kullanıldı. 1736 yılında Papa XII. Clemente tarafından yeni bir seyahatle görevlendirildi. Fakat bu defa Avrupa ve İran cephelerinde çetin savaşlara girmiş bulunan Osmanlı Devleti, bir de din buhranı çıkmasından endişe ederek onu pek iyi karşılamadı. Bununla beraber Assemani o yılın yaz mevsiminde Lübnanlı

Mârûnîler'in düzenlediği konsile katıldı ve bir de rapor kaleme aldı. Daha sonra tekrar Vatikan Kütüphanesi'ndeki görevine döndü ve hazırladığı eserleri yayımlamaya devam etti. Din hukuku yanında takvim ve gramer konularını da ele almasından başka büyük bir yazmalar katalogu hazırlamaya başladı. Halen Vatikan Kütüphanesi'nde (Vat.Lat. nr. 13204) kayıtlı bulunan bu eserde, 1768 yılında sayıları on üç olan Türkçe yazmalar da yer almaktadır. Mârûnîler bir jest olmak üzere onu Sur şehri metropoliti seçtiler ve doğum yeri saydıkları Hasrun kasabasına bir büstünü diktiler. 1751 yılında Burbon hânedanından Napoli Kralı Carlo, ailesinin ve ülkesinin bir tarihini sipariş etmek için onu yanına davet ederek kendisine resmî tarihçi unvanını verdi. Assemani beş yıl kadar süren bu çalışması sonunda dört cilt tutan bir eser meydana getirdi. Çağdaşı İtalyan kronik yazarı Ludovico Antonio Muratori kendi dev eserini hazırlarken ondan geniş ölçüde faydalandı. Doğu bilimleri araştırmalarında çağdaş usullerin temelini atan Assemani 13 Ocak 1768 tarihinde öldü ve Roma'daki Collegio dei Maroniti'nin kilisesine gömüldü.

BİBLİYOGRAFYA

P. Raphael, Le rôle du Collège maronite romain dans l'orientalisme aux XVIe et XVIIIe siècles, Beyrouth 1950, s. 123-236; P. Mahfoud, Joseph Simon Assemani et la célébration du Concile libanais maronite du 1736, Rome 1965; J. B. Odier, La Bibliothèque Vaticane de Sixte IV à Pie XI. Recherches sur l'histoire des collections de manuscrits, avec la collaboration de José Rysschaert, Città del Vaticano 1973, s. 157-161; DACL, I, 2973-2978; G. L. della Vida, "Assemani, G. S.", Dizinorio Biografico degli Italliani, IV (1962), s. 437-440; P. Lopez, "Giuseppe Simonio Assemani, Storiografo di Carlo di Borbone", Archivio Storico per le Provincie Napolitane, 3. serie, anno XVI (1978), s. 245-252.

Mahmut H. Şakiroğlu

ASTARHAN HANLIĞI

XV. yüzyılın ikinci yarısında Altın Orda Devleti'nin parçalanmasından sonra kurulan ve 1466-1556 yılları arasında hüküm süren hanlıklardan biri.

Altın Orda hükümdarlarından Küçük Muhammed Han'ın torunu Kasım Han tarafından, merkezi Hazar denizinin kuzey sahilindeki Astarhan (Astırhan, Astrahan, Ejderhan) şehri olmak üzere kurulan bu hanlık kurulduğu bölgenin öneminden dolayı kısa sürede gelişmiştir. Gerek Kasım Han (1466-1490), gerekse kardeşi Abdülkerim Han (1490-1504) dönemleri, hanlığın sulh ve sükûn içinde yaşadığı en uzun devrini meydana getirir. Fakat XV. yüzyılın son çeyreğinde hâkimiyeti altına girdikleri Osmanlı Devleti'nden top ve silâh alan Kırım hanlarından Mengli Giray'ın 1502'de Saray şehrini tahrip etmesinden sonra Saray Hanlığı'nın toprakları Kırım ile Nogay hanlıkları arasında paylaşılmıştı. Bu olaydan sonra Astarhan yirmi yıla yakın bir süre Kırım Hanlığı'nın nüfuzu altına girmiştir. Bu devirde Astarhan Hanlığı'nın başına geçen hanlar, Kırım hanlarının müdahaleleri yüzünden fazla başarılı olamadıkları gibi memleket içinde huzursuzluğun artmasını da önleyememişlerdir. O sırada Kazan Hanlığı'nı yıkmak için uğraşan Rus Çarı IV. İvan bir müddet sonra bu emeline ulaşınca (1552), kendisine daha önce sığınmış olan Şeyh Haydar Han'ın oğlu Derviş Han'ı Astarhan hükümdarı yapmış, sonra da hanlığı işgal etmiştir. Rus işgalinden sonra Astarhan hanları sülalesi, sığındıkları Buhara'da varlıklarını sürdürmüşlerdir (bk. BUHARA; CANOĞULLARI).

Ruslar'ın Astarhan'a kadar inmeleri, Orta Asya müslümanlarının Hazar'ın kuzeyinden İstanbul ile münasebetlerini kesmiş ve hac için Mekke'ye gitmelerini tamamen imkânsız hale getirmişti. Bunun üzerine müslüman halk İstanbul'a mektup ve elçiler göndererek acil yardım istediler. Orta Asya müslümanlarının şikâyetleri, İslâm âleminin başı olan Osmanlı Devleti'ni bazı tedbirler almaya sevketti. Önce Kırım, Kafkasya ve Orta Asya'ya doğru Rus ilerleyişini durdurmak için Don ve Volga nehirlerini bir kanalla birleştirme ve Ruslar'ı Astarhan'dan çıkarma kararı alındı. II. Selim zamanında Kefe Beyi Kasım Bey bu işle görevlendirildi. Merkezden aldığı emir üzerine kanal hazırlıklarını tamamlayan Kefe Beyi Kasım Bey

kumandasındaki Türk kuvvetleri ve teknisyenleri, 1569 yılı ilkbaharında Don-Volga yöresine giderek kanal açmak için gerekli çalışmalara başladılar. Ancak çalışma alanında tahmin edilenden daha fazla güçlüklerle karşılaşıldı. İki nehir arasında kanal açılması düşünülen arazi son derece engebeliydi. Ayrıca Osmanlı hükümetinin emrine rağmen Rus entrikalarına kanan Kırım hanı da hiçbir yardımda bulunmuyordu. Bunun üzerine Kasım Bey durumu İstanbul'a bildirdi ve aldığı emir üzerine Kırım'a döndü. Kasım Bey'in gönderdiği raporları değerlendiren Osmanlı hükümeti iki nehir arasındaki bölgenin kanal açmak için elverişsiz olduğu kanaatine vardı. İmparatorluk içinde ortaya çıkan bazı olaylar da hükümeti, bu projenin uygulanmasını daha uygun bir yerde ve daha sonraki bir zamanda gerçekleştirmek üzere tehire mecbur etti. III. Murad zamanında Rus çarı nezdinde yapılan teşebbüsler de olumlu sonuç vermedi.

BİBLİYOGRAFYA

Kâtib Çelebi, Tuhfetü'l-kibâr, s. 86; A. Nimet Kurat, Topkapı Sarayı Arşivindeki Altın Ordu, Kırım ve Türkistan Hanlıklarına Ait Yarlıklar ve Bitikler, İstanbul 1940, s. 21; a.mlf., Türkiye ve İdil Boyu, Ankara 1966, s. 57, 86-87, 105; a.mlf., IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz'in Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri, Ankara 1972, s. 274-280; I. Grey, Ivan The Terrible, London 1964; Abdullah Battal Taymas, Kazan Türkleri, Ankara 1966, s. 34; Muzaffer Ürekli, Kırım Hanlığının Kuruluşu ve Osmanlı Himayesinde Yükselişi (1441-1569), Ankara 1989, s. 44-59; R. Rahmeti Arat, "Astırhan Hanlığı", Türk Dünyası El Kitabı, Ankara 1976, s. 938-939; a.mlf., "Astırhan", İA, I, 680-682; Nadir Devlet, "Kazan, Kasım ve Astırahan Hanlıkları", Tarihte Türk Devletleri, Ankara 1987, II, 580-582; Ahmed Refik, "Bahr-ı Hazer-Karadeniz Kanalı ve Ejderhan Seferi", TOEM, VIII/43 (1333), s. 1-14; H. İnalcık, "Osmanlı-Rus Rekabetinin Menşei ve Don-Volga Kanalı Meselesi", TTK Belleten, XII/46 (1948), s. 349-402; B. Spuler, "Astrakhan", EI² (İng.), I, 721-722; İnâyetullah Rızâ, "Âstârhân", DMBİ, I, 338-340.

Mehmet Saray

ASTROLOJİ

(bk. İLM-i AHKÂM-ı NÜCÛM)

ASTRONOMİ

(bk. İLM-i FELEK)

ASVAN

أسوان

Yukarı Mısır’da şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Kahire’nin 893 km. güneyinde, Nil nehrinin doğu kıyısında bulunmaktadır. Mısır tarihinde en önemli ticaret merkezlerinden birini teşkil eden şehrin bugünkü adı Asvan (Usvân), Syene şeklinde Grekçeleşmiş Eski Mısırca Suânit’ten (pazar yeri) gelmektedir. Birinci Şelâle’ye yakın olan şehrin karşısında ve nehrin ortasında, üzerinde Şelâle Tanrısı Khnum’un tapınağının harabeleri bulunan ve meşhur Nübye fildişlerinin pazarlandığı yer olduğu için Eski Mısırlılar’ın Yeb (fil adası), Yunanlılar ile Romalılar’ın da bu isimden tercüme ederek Elephantine ve Araplar’ın ise yeşilliğinin bol olmasından dolayı Cezîretü’z-zehr (çiçek adası) dedikleri bugünkü Cezîretü Asvan yer almaktadır. Asvan civarında, adını buradan alan dünyanın en büyük çatlaksız ve damarsız siyenit (pembe granit) bloklarının çıkarıldığı ünlü taş ocakları bulunmaktadır. Halen dünyanın İstanbul dahil çeşitli şehirlerine taşınmış bulunan, 30 metreden fazla yükseklikleri, 450 tondan fazla ağırlıkları olabilen hiyeroglifli obelisklerle (dikili taş) bazıları Ayasofya ve Süleymaniye’de kullanılmış olan yekpâre Mısır sütunları bu taş ocaklarından kesilen bloklardan yontulmuşlardır. Bu ocakların İslâmî dönemlerde de özellikle değirmen taşı yapımı için işletildikleri bilinmektedir. Şehir bugün daha çok yakınına kurulan baraj ile tanınmaktadır.

Asvan Mısır’ın 640’ta müslümanlar tarafından fethinden sonra Nübye Devleti’ne karşı bir sınır kalesi oldu ve X. yüzyıla kadar Nübyeliler ile bedevî kabilelerin akınlarına mâruz kaldı. Amr b. Âs Mısır’ı fethedince Nil’in seviyesini ölçmek için Asvan’da, Amasyalı Strabon’un (ö. 25) bahsettiği, Mısırlılar’ın Elephantine adasına yaptıkları hidrometre gibi bir mikyas* yaptırdı. Asvan’ın müslümanlar tarafından alınmasından sonra Hicaz’dan gelen Kureyş, Rebîa, Mudar ve Kahtan Arapları’ndan bir kısmı buraya yerleştirildiler. Fâtımîler devrinde Mısır ticaretinin önemli bir merkezi olan Asvan bu dönemdeki savaşlardan oldukça zarar gördü. Daha

sonra Eyyûbîler'in idaresine geçen şehir, Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından ağabeyi Turan Şah'a iktâ* olarak verildi (1170). Asvan Valisi Kenzüddevle 1174'te isyan ettiyse de bu isyan Selâhaddin tarafından bastırıldı. Şehir Memlükler devrinde yine ticarî önemini korudu. Himyerî (ö. 900/1495), Mısır gemilerinin Nil üzerinde ancak Asvan'a kadar gelebildiklerini, buranın Habeş ve müslüman gemilerinin ayrıldıkları yer olduğunu belirtmektedir. 1517'de Mısır'ın Osmanlılar tarafından fethi sırasında Yavuz Sultan Selim Asvan'da askerî bir karargâh kurdu. XX. yüzyılın başlarında dahi bu dönemde şehre yerleşen Osmanlılar'dan hâlâ varlığını sürdürenler bulunuyordu. XVII. yüzyılın ikinci yarısında Asvan'ı gezen Evliya Çelebi, buranın "150 akçelik bir kaza" olduğunu, Nil kenarında yüksek bir tepe üzerinde kurulduğunu, kale içinde ve dışında 1800 ev bulunduğunu kaydetmektedir. XIX. yüzyılın sonlarında Sudan'ın idarî teşkilâtına dahil olan Asvan bölgesinin bir "müdiriyet"i ve üç kasabası vardı; nüfusu ise 10.000 idi. Nübye ve Sudan'dan gelen malların ihracat ve ithalât merkezi durumunda olan Asvan, eskiden beri büyük bir ticarî önem taşımaktaydı. Bilhassa İslâm'ın ilk devirlerinden itibaren Sudan'dan hacca gidenler Asvan'dan kalkıp çölü geçerek Ayzâb'a varırlar, oradan da gemiyle Cidde'ye ulaşırlardı. Daha sonra hac yolunun değiştirilerek Kus üzerinden gidilmesiyle Asvan eski önemini kaybetti; ayrıca Sudan'da meydana gelen Mehdî hadisesinden de (1884-1899) büyük ölçüde zarar gördü.

Osmanlı Devleti'nin Mısır fevkalâde komiseri Ahmed Muhtar Paşa, bölge ile ilgili 1894 tarihli bir raporunda (BA, BEO, Mümtâze-i Mısır, nr. 5/A, 135, iç sıra nr. 25), burada yapılacak bir barajın Sudan ve Mısır için önemine ilk defa dikkat çekmiştir. Asvan'da Nil nehri üzerinde İngilizler tarafından 1902'de granitten yapılan ilk barajdan sonra, 1960-1970 yıllarında eski barajın 6 km. güneyinde Ruslar tarafından yeni bir baraj daha inşa edilmiştir. Bu baraj, 160 milyon m³ su tutan göleti ve saatte 10 milyon kw. elektrik üreten hidroelektrik santralı ile dünyanın sayılı barajları arasında yer almaktadır. Elde edilen elektrik enerjisi, uzunluğu 2500 kilometreye varan yüksek gerilim hatlarıyla Kahire, İskenderiye ve diğer endüstri ve büyük yerleşim merkezlerine nakledilmektedir. Bu barajın inşası sebebiyle 90.000 Mısırlı ve Sudanlı başka yerlere nakledilmiş ve UNESCO tarafından başta Ebû Simbel tapınakları olmak üzere pek çok tarihî eser, oldukları yerde kaideleri yükseltilerek veya başka yerlere taşınarak sular altında kalmaktan kurtarılmıştır.

1986’da Asvan’ın nüfusu 191.461, merkezi olduğu ilin nüfusu ise 780.000 civarında idi. Asvan’dan pek çok edebiyatçı, hadis ve fıkıh âlimi yetişmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, BEO-Mümtâze-i Mısır, nr. 5/A, 135, iç sıra nr. 25; İdrîsî, Sıfatü’l-Magrib, s. 21-22; Sem‘ânî, el-Ensâb, I, 260-261; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlikü’l-ebsâr (nşr. Eymen Fuâd), Kahire 1985, s. 67, 87, 97; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, I, 191; Himyerî, er-Ravzü’l-miʿtâr (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1975, s. 57-58; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, X, 828-830; Mehmed Muhsin, Afrika Delili, Kahire 1312, s. 183-185; Muhammed Mihrî, Sûdân Seyahatnâmesi, İstanbul 1326, s. 115-128; Salâh Ahmed Hereyyidî, Devrü’s-saʿîd fî Mısri’l-ʿOsmâniyye, Kahire 1984, s. 122-123; P. J. Vatikiotis, The History of Egypt, London 1985, s. 57-58, 388-389; Géographie d’Aboul-féda, II/1, s. 155-156; Kāmûsü’l-a‘lâm, II, 956; el-Kāmûsü’l-İslâmî, I, 110; C. H. Becker, “Asvan”, İA, I, 693-694; GSE, II, 45, 452; IX, 85, 91; XXIV, 350 vd; M. Kervan # S. Ory # M. Schneider, Index Géographique du Répertoire Chronologique d’Epigraphie Arabe (I-XVI), Caire 1975, s. 15-17.

İdris Bostan

ASYA

Dünyanın en büyük kıtası.

I.FİZİKÎ VE BEŞERÎ COĞRAFYA

II.TARİH

III.KITADA İSLÂMİYET

Adaları ile birlikte yüzölçümü 44.391.163 km² olan Asya, alan itibariyle yeryüzündeki karaların üçte birini teşkil eder. Kuzey ve Güney Amerika'nın toplam yüzölçümlerinden daha büyük olan Asya'nın yüzölçümü Avrupanınkinden dört kat fazladır. Ana karanın tamamı kuzey yarı kürededir; sadece Endonezya adaları ekvatorun güneyinde yer alır. Kıta 83º kuzey (Kuzey Buz denizindeki Komsomolets adası) ile 11º güney (Endonezya'daki Roti adası) enlemleri ve 26º doğu (Anadolu'daki Bababurnu veya Gökçeada'nın batısındaki Avlakaburnu) ile 171º batı (Çukçi yarımadasındaki Dejnevburnu) boylamları arasında uzanır. Asya kıtası kuzeyden Kuzey Buz denizi, doğudan Büyük Okyanus, güneyden Hint Okyanusu, batıdan ise kuzeyden güneye doğru Ural dağları, Emba nehri, Hazar denizi, Kura ve Ryon ırmakları, Karadeniz, Marmara denizi, Ege denizi, Akdeniz, Süveyş Kanalı ve Kızıldeniz ile sınırlıdır. Kıtanın doğu-batı uzunluğu 11.000 kilometreyi, kuzeyi ile güneyi arası 8.500 kilometreyi ve kıyılarının uzunluğu da 70.000 kilometreyi bulur.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

1. Yüzey Şekilleri. Genellikle dağlık ve yaylalık olan Asya kıtasının (ortalama yükseklik 950 m.) yüzey şekilleri, ortadaki yüksek dağlık alan ile bunun kuzey ve güneyinde kalan düz alanlar olarak belirlenebilir. Kıtanın kuzeyindeki düzlükler yüksekliği az ovalar ve platolar görünüşündedir. Kuzey Asya düzlükleri adını verebileceğimiz bu alanlar, uzun jeoloji devirleri boyunca aşınıp düzleşmiş sahalardır. Kuzey Asya düzlükleri Batı Sibirya ovası, Batı Türkistan düzlükleri, Kazakistan eşiği ve Orta Sibirya

platosu gibi ünitelere ayrılabilir. Bunlardan Yenisey nehrinden Ural dağlarına kadar uzanan Batı Sibirya ovası ile ondan Kazakistan eşiği ile ayrılmış bulunan Batı Türkistan düzlüklerinin zemini son derece düz ve alçaktır. Kuzey Buz denizi kıyılarından 2000 km. kadar içeride bulunan Barnaul şehrinde deniz seviyesinden yüksekliğin sadece 109 m. olması ve yine yüksekliğin Kurgan ile Novosibirsk şehirleri arasındaki 1200 kilometrelik bir mesafede demiryolu hattı boyunca 150 metrenin üzerine çıkmaması, Batı Sibirya ovalarının ne kadar düz olduğunu gösteren işaretlerdir. Batı Türkistan da aynı şekilde alçak alanlardan meydana gelmiştir ve yüzölçümünün büyük bir kısmı Karakum ve Kızılkum gibi çöllerle kaplıdır. Batı Sibirya ovası ile Batı Türkistan'ı birbirinden ayıran Kazakistan eşiği, ortalama yüksekliği 200 ile 450 m. arasında değişen dalgalı bir plato görünümündedir. Yenisey ve Lena ırmakları arasında bulunan merkezî Sibirya platosunda ise yükseklik 600-700 m. kadar çıkar.

Asya'nın orta kesimini kaplayan sıradağlar genellikle jeolojinin Tersiyer dönemine ait genç kıvrım dağlarıdır. Bu sıradağlar yer yer birbirinden ayrılır ve aralarına havzalar, platolar, ovalar girer; yer yer ise farklı sıralar düğümlenerek Pamir'de olduğu gibi çok yüksek dağlık alanlar meydana getirir. Asya'nın dağlık kuşağı batıda Anadolu'nun kuzey ve güneyini kuşatan dağlarla başlar. Bunlardan kuzeydekilere Kuzey Anadolu dağları, güneydekilere Toroslar adı verilir. Her ikisinin arasına yüksek İç Anadolu platoları girer. Anadolu'nun doğusunda bir biri ile düğümlenen iki sıra, İran'da tekrar ayrılarak bu ülkenin kuzeyini ve güneyini takip eden Elburz ve Zağros dağlarını meydana getirirler. Kuzeydeki Elburz dağları ile güneydeki Zağros dağları arasına İran platoları girmekte ve bu platoların uzantısı Afganistan sınırları içinde de devam etmektedir. İran'dan sonra kuzey kolun temsilcileri Hindukuş dağları, güney kolun temsilcileri Süleyman dağlarıdır ve bunlar da Pamir'de düğümlendikten sonra tekrar birbirinden ayrılan sıralar oluştururlar. Pamir'den kuzeydoğuya doğru yönelen dağlardan Tanrı dağları ve Altaylar, temelinde Tersiyer kıvrımlarından önceki kıvrımlara ait bazı çekirdekler bulunan ve Tersiyer'deki Alp hareketleriyle yeniden kıvrılıp yükselen dağlardır. Bunlar kuzeydoğuya doğru çeşitli adlarla tanınan dağlar halinde Kamçatka'ya kadar uzanırlar. Adı geçen dağlar arasında Doğu Türkistan ve Cungarya gibi havzalarla Gobi çölü gibi çöller yer alır. Pamir düğümünden doğu ve güneydoğuya doğru ilerleyen dağ sıraları Altındağları, Karanlıkdağlar ve

Himalayalar'ı meydana getirir. Bunların arasına da en büyükleri Tibet yaylası olan yüksek düzlükler girer. Himalaya sıradağlarında, başta 8884 m. yüksekliğindeki Everest olmak üzere zirveleri 8000 metrenin üstünde birçok dağ bulunur. Tibet'in doğusunda bütün sıradağlar bir bütün halinde güneydoğuya kıvrılıp Çinhindi yarımadasının dağlarını meydana getirirler ve buradan da Asya'nın güneydoğusundaki adalara geçerler.

2. İklim ve Bitki Örtüsü. Asya kıtası kuzeyde kutuplara yakın bir kesimden başlayıp güneyde aşağı yukarı ekvatora kadar devam ettiğinden, çok soğuk tiplerden çok sıcak tiplere kadar iklim kuşaklarının tamamını içine alır. Ayrıca yüzey şekillerinin uzanışı, yükseklik, denize olan uzaklık ve yakınlık gibi coğrafî faktörlerin etkisiyle de kıtanın iklim tipleri çeşitlenir. Bununla birlikte Asya kıtasında iklimler Sibirya iklimi, Akdeniz iklimi, çöl iklimi ve muson iklimi olmak üzere dört ana tipe ayrılabilir. Sibirya ikliminin belirgin karakteri kış mevsiminin son derece soğuk geçmesidir. Meselâ Sibirya'nın doğusunda bulunan Oymyakon'da termometrenin -78 dereceyi gösterdiği olmuştur. Sibirya'da yağış azdır ve yıllık yağış miktarı bölgenin büyük bir kısmında 250 milimetrenin altındadır; kar da az yağar, fakat çok uzun süre yerde kalır. Sibirya'da doğal bitki örtüsü tundralar ve tayga ormanları şeklindedir.

Kıtanın güneybatısının büyük bir bölümünde Akdeniz iklimi hüküm sürer. Yazların sıcak ve kurak, kışların ılık ve yağışlı geçtiği bu iklim tipinin yaygın olduğu sahalarda alçak kesimlerin bitki örtüsünü Akdeniz ikliminin tanıtıcısı olan maki toplulukları meydana getirir. Maki toplulukları bazı kesimlerde aslî bitki örtüsü halinde bulunurken bazı kesimlerde ormanın tahribi sonucunda onun yerini almıştır. Çöl iklimi Asya'nın iç kesimleriyle Güneybatı Asya'da görülür. Bu bölgelerdeki çöllerden Güneybatı Asya'da bulunanlar sıcak, Asya'nın iç kesimlerinde bulunanlar ise soğuk gruba girerler. Soğuk çöllere bu adın verilmesi, bu çöllerde kış soğuklarının meselâ Türkistan ve Moğolistan'dakilerde olduğu gibi çok soğuk geçmesindendir. Çöller genellikle tabii bitki örtüsünden yoksun kesimlerdir. Muson iklimi, Asya'nın Pakistan'dan Japonya'ya kadar uzanan geniş bir bölümünü içine alır. Bu iklimin hüküm sürdüğü alanlarda genellikle kışlar kurak, yazlar ise yağışlı geçer. Doğal bitki örtüsü gür ve çok çeşitlidir.

3. Akarsular ve Göller. Asya'nın ortasında büyük bir kısım, okyanuslara sularını göndermeyen kapalı havza durumundadır. Buradaki akarsular ya Amuderya ve Siriderya ırmaklarında olduğu gibi göllerde sona ermekte veya Doğu Türkistan'daki bazı akarsularda olduğu gibi buharlaşma ve sızmanın sebep olduğu bir fakirleşmeye uğrayarak gittikçe zayıflayıp çöllerin ortasında tükenmektedir. Doğu Türkistan'da bulunan ve Taklamakan çölünde kaybolan Tarım ırmağı ikinci tipin başlıca örneğini teşkil eder. Sularını okyanuslara ulaştıramayan bu kapalı havzanın çevresinde Kuzey Buz denizine, Büyük Okyanus'a ve Hint Okyanusu'na yönelen akarsular bulunmaktadır. Sibirya'nın geniş düzlüklerinde akan Obi, Yenisey ve Lena Kuzey Buz denizine yönelen akarsuların en büyükleridir. Lena nehrinin doğusundaki topografya şartları, Batı Sibirya'dakilere oranla daha kısa akarsuların teşekkülüne imkân vermektedir. Kıtanın doğu kesimindeki topografya şartları da büyük nehirlerin Büyük Okyanus'a yönelmesini sağlamıştır. Bunların en önemlileri Amur, Hoang-ho ve Yangçe'dir. Hint Okyanusu'na ulaşan ırmakların en önemlileri ise Himalayalar'dan inen İndüs ile Ganj'dır; ayrıca Anadolu topraklarından çıkan Dicle ve Fırat nehirleri de Basra körfezine dökülmek suretiyle Hint Okyanusu havzasına ulaşmış olurlar. Dünyanın en büyük gölleri de Asya kıtasında bulunmaktadır. Hazar denizi ve Aral gölü bunların başında gelir. Balkaş gölü, Baykal gölü, Isık Göl ve deniz seviyesinden 394 m. alçakta bulunan Lut gölü (Ölüdeniz) kıtanın diğer önemli gölleridir.

4. Nüfus. Karaların üçte birini teşkil eden Asya kıtasında dünya nüfusunun yarıdan fazlası yaşamaktadır. 1989 rakamlarına göre kıtanın toplam nüfusu 3.104.000.000 idi. Ortalama nüfus yoğunluğu 50/km² civarında olan kıtanın, Sibirya'nın birçok kesimleriyle Orta Asya ve Arabistan çölleri gibi bazı bölgelerinin tamamen boş denecek kadar seyrek nüfuslu olmasına karşılık, coğrafyacıların Musonlar Asyası adını verdikleri doğu ve güneydoğu kesimlerinde nüfus çok kalabalıktır. Hatta Asya nüfusunun yaklaşık onda dokuzu buralarda yaşar ve bölgede Hindistan, Çin ve Cava'nın bazı kısımlarında nüfus yoğunluğunun 1000 kişiyi aştığı görülür. Asya'da yaşayan nüfus toplulukları ten rengine göre "beyaz ırk", "sarı ırk" ve "siyah ırk" olmak üzere üç grupta toplanabilir. Asya'da beyaz ırkın yaşama sahası Arabistan yarımadası, Anadolu, Kafkaslar, İran, Afganistan, Hindistan yarımadasının kuzey bölümü ve Orta Asya'dır. Sarı ırka mensup insanlar nüfusun büyük çoğunluğunu oluştururlar; Koreliler, Japonlar ve

Çinliler sarı ırkın temsilcileridir. Siyah ırkın mensupları ise Asya'nın güneyinde küçük alanlara dağılmış vaziyette bulunurlar.

5. Din. Asya kıtası İslâmiyet, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi semavî dinlerin doğduğu ve Hinduizm, Budizm, Taoizm, Şintoizm, Konfüçyüsçülük gibi çok tanrılı dinlerin ortaya çıktığı yerdir. Bu sebeple gerek semavî dinler (özellikle İslâmiyet), gerekse çok tanrılı dinler eskiden olduğu gibi Asya kıtasındaki milletlerin sosyoekonomik, politik ve psikolojik durumları üzerinde etkilerini sürdürmektedirler.

Güneybatı Asya. Asya'nın bu bölgesinde diğer bölgelerindeki gibi dinî bir çeşitlilik göze çarpmaz. Semavî dinlerin sonuncusu olan İslâmiyet'in VII. yüzyılda Arap yarımadasında doğması ve kısa zamanda bölgeyi kaplaması böyle bir çeşitlenmeyi ortadan kaldırmıştır. İslâm Asya'nın bu bölgesinde Batı'da Mısır sınırı ve Anadolu yarımadasından doğuda Hindistan sınırına kadar olan bölgede mutlak hâkim dindir. Bu sınırlar içerisinde bulunan ülke nüfuslarının % 90'dan fazlası müslümandır. Müslümanlar sadece İsrail'de azınlık, Lübnan'da ise nüfusun % 60 kadarını teşkil etmektedirler. Güneybatı Asya'da doğmuş diğer bir din olan Hıristiyanlık, Lübnan hariç bölgenin diğer ülkelerinde sadece dağınık küçük gruplar halinde bulunur. Yine bölgede doğmuş olan Yahudilik ise İsrail Devleti'yle dünyada tek bir devlete sahip olma özelliğini gösterir. Yahudiler de hıristiyanlar gibi bölgedeki İslâm ülkelerinde küçük cemaatler halinde yaşarlar.

Orta Asya. Hindistan'dan Tibet'e yayılan Budizm, Şamanist inançların etkisiyle ayrı bir şekil olarak Lamaizm denilen bir dini ortaya çıkardı. XIII. yüzyılda bu din Moğolistan'a yayılırken özelliklerini aynen korudu. Moğolistan'da kırsal kesimlerde de Şamanizm'in etkileri görülür. İslâmiyet ise VIII. yüzyılın ortalarında bölgeye Araplar'ın gelişiyle yayılmaya başladı ve bölgeyi uzun süre hâkimiyetine aldı. Bugün Sovyet Orta Asyası ve Çin Türkistanı'nda bulunan müslümanların sayısı oldukça fazladır. Çin ve Sovyetler'deki rejimin dinî kurumlara karşı olumsuz tutumları bölgede İslâmiyet'in gelişmesini engellemiştir.

Güney Asya. Hint yarımadası bölgede yaşayan çok tanrılı dinlerin doğduğu yerdir. Milâttan önce 2500-1500 yılları arasında Hindistan'ın kuzeybatısında ortaya çıkan Hinduizm, 670 milyona yakın nüfusuyla

ülkenin tamamını kaplar. İnananları kast sistemine göre dört sınıfa ayıran Hinduizm bir etnik dindir. Bundan dolayı Hindûlar bu kast sisteminde doğarlar ve yaklaşık 4000 yıllık geçmişi olan Vedalar'ı kutsal kitap olarak kabul ederler. Hinduizm, Hint kültürünü büyük tesir altında bırakması sebebiyle, Hint hâkimiyetinin ulaştığı Sri Lanka ve Bali adaları gibi yerlerde de yayılmıştır.

Hint yarımadasına VIII. yüzyıldan itibaren giren İslâmiyet, özellikle Hint kast sisteminde alt tabakalarda bulunanlar tarafından benimsendi. XVI-XIX. yüzyıllar arasında Hint-Moğol Devleti'nin bölgede hâkimiyet kurmasıyla İslâmiyet Hint yarımadasında iyice etkinliğini gösterdi. XX. yüzyılda bu etkinlik yarımadada Hindûlar'la müslümanların arasında şiddetli çarpışmaların meydana gelmesine sebep oldu. Nihayet 1947'de müslümanların ayrılarak bir devlet kurmaları ile çatışma bir dereceye kadar önlenmiş oldu. Bugün Hindistan'da 92.110.000 (1989), Sri Lanka'da ise 1.270.000'e (1989) varan müslüman nüfusu sayı itibariyle hıristiyanlar, Sihler, Budist ve Caynistler takip etmektedir. Yahudilerle Zerdüştîler'in sayıları ise diğerlerine göre daha azdır.

Güneydoğu Asya. Güneydoğu Asya çeşitli dünya dinlerinin ve kültürlerinin karşılaştığı bir bölgedir. Milâdî I. yüzyıldan itibaren Hint kültürü ile birlikte Hinduizm ve Budizm bölgede yayılmaya başladı; ancak Budizm'in taraftar bulması daha kolay oldu. Bugün Burma, Tayland, Laos, Kamboçya, Güney Vietnam Budizm'in en yaygın olduğu ülkelerdir. İslâmiyet ise Arap tüccarları vasıtasıyla XIV. yüzyılda yayılmaya başladı. Günümüzde Malezya ve Endonezya'nın bulunduğu adalar grubunda İslâmlaşma önce liman şehirlerinden başladı ve zamanla bütün adaları kapladı. Aynı şekilde Filipinler'in Mindanao ve Sulu adaları İslâm'ın hâkimiyetine girdi. Bugün bu iki adada yoğunlaşan müslümanlar Filipin Devleti içinde büyük bir nüfus teşkil etmektedirler. XVI. yüzyılda İspanyollar tarafından Hıristiyanlığın götürüldüğü Filipin Devleti'nde ise büyük oranda hıristiyan yaşamaktadır. Ayrıca XIX. yüzyılda Fransız misyonerlerin çabaları ile başlayan faaliyetler sonunda bugün özellikle Güney Vietnam'da birkaç milyonluk hıristiyan topluluğu oluşmuş durumdadır. Güneydoğu Asya'da bu dinlerden başka Sihler, Animistler, yer yer Budistler azınlık dinlerine mensup olarak bulunmaktadırlar.

Doğu Asya. Çin, Japonya, Kore ve Tayvan'daki dinler genelde aynı özellikleri taşır. Çinliler atalara taparlar. Onlara göre bütün ölüler tanrıdır ve onların nesilleri tarafından ibadet edilmeye lâyıktır. Çin dinleri eski Yunan ve Hint'te olduğu gibi çok tanrılı bir sisteme dayanıyordu. Bu dinlerin başında gelen Konfüçyüsçülük önceleri bir din olmaktan çok bir ahlâk sistemi idi. Ancak sonraları tâbileri tarafından bir din haline getirildi. Konfüçyüsçülük, Taoizm ve Hint kıtasından bölgeye ulaşan Budizm Çin'in üç dinini oluştururlar. Son yüzyılda Çin'deki komünist rejimin inançlara karşı saldırıları bu dinleri karşısına aldı. Bu tavır dinlerin halk üzerindeki etkilerini azalttı. Taoizm bölgede sadece Hon Kong ve Tayvan'da varlığını sürdürdü. Bugün Çin'de Konfüçyüsçülüğün kurucusu Konfüçyüs'e karşı "büyük millî bilge" olarak saygı duyulmaktadır.

Doğu Asya bölgesindeki müslümanlar buradaki devletlerde azınlık durumunda yaşamaktadırlar. Bununla beraber Tayvan'da bulunan müslümanlar idarî kadroda görevlendirilmişlerdir. Çin'de ise doğu ve kuzeydoğu eyaletlerinde yoğun şekilde yaşayan müslümanlar arasında XVI. yüzyılda başlayan hıristiyan misyonerlerin hıristiyanlaştırma çabalarının önemli etkisi oldu. Bugün Çin'de birkaç milyon hıristiyan bulunmaktadır. Çin'deki kültür devrimi sırasında bütün ibadet yerleri kapalı idi. 1977'de hükümet dine karşı müsamahakâr olmaya başladı. 1982 anayasasında ise vatandaşlara ferdî ibadetlerini yapmaları için dinî özgürlük verildi.

Japonya'da halkın en eski dini Şintoizm'dir. XIX. yüzyılda milliyetçi unsurlarla kaynaşan Şintoizm halk ve devlet olmak üzere iki kola ayrılır. II. Dünya Savaşı'ndan sonra köklü reformlara tâbi olan Şintoizm ortaya çıkan yeni değişikliklere kendini uydurdu. Japonya'da ayrıca Budizm, Taoizm ve Konfüçyüsçülük gibi dinlerin mensupları vardır. Japonya'ya Hıristiyanlığın girişi XVI. yüzyıla kadar uzanır. Ülkede bugün 1 milyonun üzerinde hıristiyan yaşamaktadır. İslâmiyet ise XX. yüzyılın başlarından itibaren ferdî gayretlerle yerleşti. Küçük bir müslüman cemaat ülkede varlığını sürdürmektedir.

Kore dinî alanda çeşitli denemelere sahne olan bir ülkedir. Taoizm, Budizm ve Konfüçyüsçülük gibi dinler burada etkili olmuş ve bugüne kadar devam etmişlerdir. XIX. yüzyıl sonunda başlayan misyoner faaliyetleri de ülkede 1 milyonun üzerinde bir hıristiyan topluluğu oluşturdu. Kore Savaşı sırasında

Türk birliklerinin gayretiyle ülkeye giren İslâmiyet Japonya'da olduğu gibi bugün küçük bir cemaatle temsil edilmektedir.

Asya kıtası genelinde toplam nüfusun yaklaşık % 30'u Budizm, Konfüçyüsçülük, Şintoizm, Taoizm ve Sih dinine mensup olanlarca temsil edilirken müslümanlar % 25, Hindûlar % 22, hıristiyanlar da % 7'lik bir orana sahiptirler. Yahudi, Şamanist ve Bahâîler'in oranı ise % 1'den daha azdır. Geriye kalan nüfusu yerli dinlere bağlı olanlar, ateistler, hiçbir dine bağlı olmayanlar, animistler, Caynistler ve bunların dışındaki dinlere mensup olanlar teşkil etmektedir.

6. Ekonomi. Asya'da yaşayan insanların temel geçim kaynağı ziraattır. Kıta genelinde, çoğunluğun temel gıdasını teşkil etmesi ve ekim alanlarının daha geniş yer tutması bakımından pirinç ziraatı başta gelir. Pirincin hem anavatanı hem de başlıca üretim ve tüketim alanı Asya olup dünyada pirinç ekimine ayrılan toprakların % 90'ı burada, özellikle Güney ve Güneydoğu Asya'da bulunmaktadır. Hindistan, Japonya ve Çin'de pirinç ziraatı hâkimdir ve bu ziraatın kuzey sınırı genel olarak 41º-42º, Mançurya ile Japonya'nın Hokkaido adasında ise 44º kuzey enlemine kadar çıkar. Asya'da pirincin çok yetiştirildiği bölgelerde iklimin müsait olması yanında nüfusun yoğunluğu da bu ziraatı teşvik etmiş bulunmaktadır; çünkü pirinç çok işçi ve emek isteyen bir bitkidir. Kuzey Çin, Sibirya, Güneybatı Asya'da pirincin yerini buğday alır ve Asya'da en fazla bu bölgelerde yetiştirilir. Sibirya'nın doğusunda buğday ekim alanlarının kuzey sınırı 62º kuzey paraleline kadar çıkar. Sibirya'da daha çok yaz buğdayı ekilir ve dolayısıyla burada kışların sert geçmesi buğday ziraatına engel olmaz. Dünya buğday ticaretinde söz sahibi ülkelerden olan Sovyetler Birliği'nde üretimin büyük bir kısmını Asya'daki toprakları vermektedir.

Asya'nın kıtalar arası ticarette önemli yer tutan diğer tarım ürünleri arasında kauçuk, çay, pamuk, şeker kamışı ve jüt sayılabilir. Dünya kauçuk üretiminin onda dokuzunu Asya kıtası verir. Kauçuk ilk defa bu kıtanın güneydoğusunda Hollandalılar tarafından yetiştirilmiş ve öteki kıtalara Asya'dan yayılmıştır. Bugün Malezya ve Endonezya dünya kauçuk üretiminde birinci ve ikinci sırada gelmektedir. Pirinç ve kauçuk gibi çayın da anavatanı Asya'dır. İlk olarak Hindistan'ın doğusunda yetiştirilmiş ve oradan Çin'e geçmiştir. Dünya çay ekim alanlarının çoğunun Musonlar

Asyası'nda bulunması bir rastlantı olmayıp bölgenin fizikî ve beşerî coğrafya şartlarının sonucudur. Asya'da Musonlar Asyası dışında çayın yetiştirildiği bölgeler pek sınırlıdır; bunlar arasında en önemlileri İran'ın Hazar denizi kıyıları ile Türkiye'nin Doğu Karadeniz kıyılarıdır. Pamuk Asya'da çok eskiden beri bilinmekte ve yeryüzünde pamuk yetiştirilen bölgelerin başında yine Musonlar Asyası gelmektedir. Meselâ Hindistan dünyada pamuk ziraatına en geniş saha ayıran ülkedir. Hindistan dışında Pakistan, Çin, Güney Kore, Sovyetler Birliği'nin Siriderya, Amuderya ve Fergana havzaları ile Taşkent çevresinde, ayrıca Suriye, Irak ve Türkiye'de de pamuk yetiştirilir. Anavatanı Asya kıtası olan tarım ürünlerinden biri de şeker kamışıdır; ilk defa Asya'nın güneyinde yetiştirilmiş ve buradan öteki kıtalara yayılmıştır. Günümüzde ise şeker kamışı ziraatı Amerika kıtasından sonra en fazla Asya'da yapılır ve özellikle Hindistan ile Bengladeş'te önem kazanır; ayrıca Çin, Burma, Tayland, Malezya, Japonya, Filipinler ve Cava'da da büyük alanlar kaplar.

Asya'nın yer altı kaynakları arasında petrol ve maden kömürü ile dünya üretiminin yarıdan çoğu bu kıtaya ait olan kalay ve yine dünya üretiminin dörtte birini oluşturan krom en önde gelenlerdir. Başlıca iki önemli petrol sahası, birbirine uzak kesimlerde bulunan Uzakdoğu ve Ortadoğu petrol sahalarıdır. Asya'nın Uzakdoğu'daki petrol sahaları Burma, Endonezya ve Japonya'da, Ortadoğu'dakilerin en önemlileri ise genel olarak Basra körfezini kuşatan ülkelerdedir.

Bu iki önemli petrol sahasına Sovyetler Birliği'nin Asya topraklarındaki petrol yatakları da üçüncü saha olarak ilâve edilebilir; ayrıca Sumatra adasının Açe bölgesinde, Sahalin, Kore ve Formoza'da da petrol bulunmaktadır. Maden kömürü yatakları bakımından Asya kıtası Kuzey Amerika ile kıyaslanabilecek durumda değilse de Avrupa'ya göre daha zengin durumdadır. En önemli yataklar Sovyetler Birliği'nin Asya'daki topraklarında yer almakta, bunlardan başka Çin, Hindistan ve Japonya'da bulunanlar da Asya maden kömürü üretiminde büyük yer tutmaktadırlar. Çin'in başlıca kömür yatakları Şansi, Şensi, Kansu ve Honan kesimlerinde, Hindistan'ınkiler de Bengal'de bulunan Damodar havzasında toplanmışlardır. Japonya'nın başlıca kömür üretim bölgeleri ise Kiyuşiyu'da bulunan Miike ve Mitsuri havzalarıdır; bunlardan başka Hokaido ve Hondo'daki yataklar da büyük önem taşımaktadır. Dünya kalay

üretiminde birinci olan Malezya ve üçüncü olan Tayland sebebiyle Asya dünya kalay üretiminin büyük bir kısmını elinde tutmaktadır. Asya'nın krom üretiminde söz sahibi olması da Türkiye'de ve Sovyetler Birliği'nin Asya topraklarındaki Sverdlovsk çevresiyle Kazakistan'da bulunan yataklardan ileri gelir. Demir yatakları Çin, Sibirya ve Hindistan'da yoğunlaşmıştır. Asya'nın tabii kaynaklar bakımından son derecede zengin olmasına rağmen, endüstrileşmede geç kaldığı görülmektedir. Endüstri alanında Sovyetler Birliği ve Japonya atılım yapmış ülkeler arasındadır ve bunlardan özellikle Japonya son yıllarda dünyanın endüstri alanında en ileri gitmiş memleketlerinden biri haline gelmiştir.

İlk ve Ortaçağ'larda Asya'nın iç kesimini doğu-batı yönünde boydan boya katederek Hindistan'ı Akdeniz ülkelerine bağlayan bir karayolu ile ara ara kervan yollarıyla devam eden bir deniz yolunun varlığı bilinmektedir. Asya'da yüzey şekilleri günümüzde dahi ulaşımın gelişmesine engel olmaktadır. Önemli yollar daha çok doğu-batı doğrultusunu göstermekte, başta Himalayalar olmak üzere bu yönde uzanan sıradağların varlığı kuzey-güney doğrultulu ulaşım hatlarına engel teşkil etmektedir. Kıtadaki başlıca demiryolları, kuzeyde Sibirya'dan geçen ve Moskova'yı Vladivostok'a bağlayan demiryolundan ayrılarak gelişmiştir. Güney Asya'da demiryolunun en yaygın olduğu ülke Hindistan'dır. Asya'nın güneyini ve Uzakdoğu'yu Süveyş Kanalı üzerinden Avrupa'ya bağlayan büyük denizyolları özellikle yük taşımacılığında önemli rol oynar. Havayolları gelişme halindedir. Kuzeyde Sibirya'yı boydan boya aşarak Moskova'yı Vladivostok'a bağlayan ve 1904 yılından beri faal durumda olan Sibirya demiryoluna Moskova-Kazan-Sverdlovsk-Omsk-Novosibirsk-Krasnoyarsk-Irkutsk-Vladivostok hattında çalışan bir havayolu eşlik etmektedir. Ayrıca Avrupa'yı Uzakdoğu ve Avustralya'ya bağlayan havayollarının çoğu Asya üzerinden geçmekte ve bu kıtanın önemli hava limanlarını kullanmaktadır. Tokyo'yu kuzey kutbu üzerinden geçerek Amerika'ya ve Avrupa'nın önemli merkezlerine bağlayan havayolları son yıllarda işletmeye açılmıştır. Kıtayı batı-doğu doğrultusunda geçen çeşitli ülkelere mensup uçaklar zincirine İstanbul-Singapur ve İstanbul-Tokyo seferlerinin başlamasıyla Türk uçakları da katılmış bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

N. B. Allen, Asia, Boston 1916; Jules Sion, “Asie des Mousson”, Géographie Universelle (nşr. P. Vidal de la Blache # L. Gallois), Paris 1928, IX/1, s. 3-54; IX/2 (1929); Ali Tanoğlu, Enerji Kaynakları, İstanbul 1958, s. 93-98, 300-309; a.mlf., Ziraat Hayatı, İstanbul 1968, s. 142; a.mlf., Nüfus ve Yerleşme, İstanbul 1969, s. 136; Talib Yücel, Asya Coğrafyası, Ankara 1960, I; a.mlf., Asya’nın Beşeri ve İktisadi Coğrafyası, Ankara 1965; Sami Öngör, Coğrafya Sözlüğü, Ankara 1962, s. 55-57; Th. Van Baaren, Les Religions d’Asie, Marabout 1962; L. E. Williams, Southeast Asia a History, New York 1970, s. 24-52; W. B. Cornish, Asia, London 1972, s. 46-48; C. Caldarola, Religion and Societies: Asia and the Middle East, Berlin 1982; The Times Atlas of The World, London 1985, s. 16-25, 27-47; Süha Güney, Sıcak Bölgelerde Ziraat Hayatı, İstanbul 1986, s. 124-126, 155, 162, 190; Erol Tümertekin, Ulaşım Coğrafyası, İstanbul 1987, s. 264, 267, 268, 270, 330, 367; G. Parrinder, “The Religions of Asia”, The Far East and Australasia 1988, London 1987, s. 31-39; Hyman Kublin, “Asia: Religion”, EAm., II, 469-473; B. L. C. J. v.dğr., “Asia”, EBr., II, 574-604.

T. Ahmet Ertek

7. Dil.

Yapılan istatistiklerden yeryüzünde 2796 dil konuşulduğu anlaşılmış ve bu diller yirmi altı ana grupta toplanmıştır. Bu gruplardan Altay, Çin-Tibet, Güneydoğu Asya (Austroasya), Malezya-Polinezya (Austronezya), Dravadi, Kafkas, Hint-Avrupa ve Sâmî-Hâmî gibi büyük dil aileleri Asya’nın yedi bölgesinde konuşulmaktadır. Bu bölgeler Ön Asya, Arap yarımadası, Güneybatı Asya, Güney Asya, Güneydoğu Asya, Doğu Asya ve Orta Asya’dır. Bu dillerden başka bugün ölü diller sınıfında yer alan eski Anadolu ve eski Mezopotamya dilleri de Asya dilleri içerisinde

gösterilebilir.

1. Altay Dilleri. Altay dil grubunun teşekkülü bir teoriye dayanmakta olup bu teorinin hem taraftarları hem de muarızları vardır. Batı'da Ramstedt, P. Aalto, N. Poppe gibi tanınmış temsilcileri bulunan bu teorinin destekleyicilerine göre Altay ailesi "ortak Altay dili"nden türemiştir ve Türkçe, Moğolca, Mançu-Tunguzca, Korece ve Japonca'dan meydana gelmektedir. Bu teori, söz konusu diller arasındaki ses denklikleriyle morfolojik benzerliklere dayanmaktadır.

Türkçe. Türkçe'nin Asya'da konuşulan lehçe ve başlıca şiveleri şunlardır: 1. Türkiye Türkçesi, 2. Kazak Türkçesi, 3. Özbek Türkçesi, 4. Kırgız Türkçesi, 5. Türkmen Türkçesi, 6. Karakalpak Türkçesi, 7. Uygur Türkçesi, 8. Sarı Uygur ve Salur Türkçesi, 9. Âzerî Türkçesi, 10. Dağıstan Türkçesi, 11. Kumuk Türkçesi, 12. Altay Türkçesi, 13. Hakas Türkçesi, 14. Tannu Tuva Türkçesi, 15. Tobol Türkçesi, 16. Doğu Sibirya Türk şiveleri, 17. Irak Türkçesi (Türkmencesi), 18. Suriye (Bayır-Bucak) Türkçesi, 19. Kâşgar Türkçesi (İran'da), 20. Hamse Türkmencesi (İran'da), 21. Halaç Türkçesi (İran'da), 22. Yâkut Türkçesi. Bu lehçelerin dışında birçok şive bulunmakta ve bunlar Türkçe'nin alt gruplarını meydana getirmektedir. Türk şivelerinin tasnifi meselesi içerisinde ele alınan bu konuya şimdiye kadar pek çok Türkolog temas etmiş, fakat XVI. yüzyıldan günümüze kadar yapılan çeşitli denemelerde bir birlik sağlanamamıştır. Bugün Asya'da Türk lehçe ve şivelerini konuşan insanların sayısı 100 milyonun üzerindedir.

Moğolca. Moğolistan'da (1.5 milyon nüfus), Sovyetler Birliği'nde ve Çin'de konuşulan Moğolca; a) Batı (Kalmuk), b) Kuzey (Buryat), c) Doğu (Halha), d) Güney (Çin Halk Cumhuriyeti'nde Çahar, Ordos vb.), e) Arkaik lehçeler (Afganistan Moğolcası, Mançurya'da Dahur, Çin Halk Cumhuriyeti'nde Monguor, Şera vb.) kollarına ayrılmaktadır.

Tunguzca. Bir bölümü Çin'de, bir bölümü Sibirya'da konuşulan Tunguzca Kuzey (Tunguz veya Evenki, Oroçon, Lamut Negidal vb.) ve Güney (Mançu, Gold, Oroç vb.) olmak üzere iki kola ayrılır. Mançuca XVI. yüzyılda bir alfabeye sahip olmuş ve bununla edebî eserler meydana getirilmiştir.

Korece. Türkçe'nin doğu komşularından olan Kore dili (Korece "Çosonmal"), bugün 40 milyona yakın kişi tarafından konuşulmaktadır.

Japonca. 103 milyon insanın konuştuğu Japon dilinin Japonca adı Nihongo'dur ve yazı dili bungo, konuşma dili de kōgo adı ile anılır. Başlıca lehçeleri Tōhoku, Kantō (Tōkyō), Kansai (Kyōtō), Shikoku, Kyushu, Kagoshima (Satsuma) ve Nagasaki'dir.

2. Çin-Tibet Dilleri. Türkçe'nin doğusunda yaşayan bu büyük dil ailesi Tibet-Burma ve Tay-Çin olmak üzere iki kola ayrılır. Tibet-Burma kolu; a) Tibet-Himalaya dilleri, b) Kuzey Assam dilleri, c) Orta ve Güney Assam dilleri, d) Arakan-Burma dilleri ve bunların alt kollarından oluşur. Tay-Çin kolu ise; a) Çin, b) Si-lo-mo, c) Karen, d) Tay dallarına ayrılır. Bunlardan en önemlisi olan Çince (Çince "Çnug guo hua") bugün en az 600 milyon kişi tarafından konuşulmaktadır ve Kuzey (Mandarin, Yüksek Çince veya Kvan-hva) ve Güney olmak üzere iki büyük lehçe grubuna ayrılır. Üç bölümden meydana gelen kuzey lehçesini konuşanların sayısı 350 milyonun üzerindedir. Daha arkaik olan güney lehçeleri de dört ana kola ve bunların alt gruplarına ayrılır. Si-lo-mo dalındaki başlıca dil, güneybatı Çin'de ve kuzey Tayland'da konuşulan Lolo dilidir. Karen dalında Sgaw, Pwo, Taungthu ve Bghai; Tay dalında ise Tay, Lao, Lü ve Khün dilleri yer alır.

3. Güneydoğu Asya Dilleri. Avustroasya dilleri de denilen bu topluluk Vietnam, Kamboçya, Tayland'ın bazı bölgeleri, Malaya yarımadasının Malay aslından olmayan nüfusun yaşadığı bölgeleri, Doğu Hindistan'ın Çota-Nagpur ovasına kadar yayılan kısımları ile Nikobar adalarında konuşulur. Başlıca üç kola, bu kollar da çeşitli alt bölümlere ayrılır.

4. Malezya-Polinezya Dilleri. Bu dillerin konuşma alanı, Madagaskar adasından Pasifik Okyanusu'nun Güney Amerika'ya yakın bir noktasında bulunan ve Şili'ye ait olan Paskalya adasına kadar uzanır. Bu diller; a) Endonezya (sekiz ana kola ayrılır; en eskisi olan Cava dili 800 yılından beri konuşulmaktadır), b) Melanezya ve Mikronezya (Yeni Gine'nin doğu ve güneydoğusundaki adalarda konuşulur), c) Polinezya (genellikle adalarda konuşulur) dilleri olmak üzere üçe ayrılır. Bunlara Okyanusya dilleri de denir.

5. Dravadi Dilleri. Hindistan yarımadasında eskiden beri yerli olarak konuşulan bu diller; a) Tamil-Kurukh (on alt bölüme ayrılır), b) Kui-Gondi (dört alt bölüme ayrılır), c) Telugu olmak üzere üç ana bölüme ayrılır.

6. Kafkas Dilleri. Kafkasya'da yerleşmiş bulunan kavimlerin konuştukları dillerdir. Güneyde, Kafkas dillerinin K'art'vel topluluğunda; a) Gürcü, b) Mingrel, c) Laz, d) Svan dilleri konuşulur. Gürcüce'nin müslüman ağzına Acar adı verilir. Kuzeybatı Kafkas dillerinin bütününe Abhaz-Çerkez dilleri denir. Bunlar: a) Adige (dağlı veya doğu Adigesi "Kabardi"; ova veya batı Adigesi "Çerkez"), b) İbıh, c) Abhaz olmak üzere üç ana kola ayrılır. Bu kolların da çeşitli alt bölümleri vardır. Çeçen-Lezgi kolu Kuzeydoğu Kafkas dili olup "Doğu" ve "Merkez" adı ile iki ana kola ayrılır. Bu ana kolların da pek çok alt bölümü bulunmaktadır.

7. Hint-Avrupa Dilleri. Fransızca Indoeuropeen, Almanca Indogermanisch adı verilen bu büyük dil ailesinin on bir ana kolu vardır; a) Eski Anadolu, b) Hint-İran veya Ârî, c) Toharca, d) Ermenice, e) Thrak-Phryg-Makedon, f) Hellen, g) Illyr-Venet-Messap-Filist, h) Arnavutça, ı) İtalik Öncesi, Ligur, Sikul, İtalo-Kelt, i) German, k) Balto-İslav. Bu dil ailesinin Asya'da konuşulan kolları Ârî (Hintçesi Arya, Farsçası Erān, İrān), Hint (pek çok bölümü ve bu bölümlerin alt sınıfları), Tohar ve Ermeni (Ermenice "Hayeren") dilleridir.

8. Sâmî-Hâmî Diller. En eski çağlardan beri konuşulan bu büyük dil ailesi bazı dilcilere göre Sâmî, eski Mısır ve Kıptî, Libya-Berber ve Kuşî olmak üzere dört kola bölünmektedir. Sâmî kolu; a) Doğu (Akkadca, Asurca, Bâbilce), b) Batı; 1. Kuzey (Kenanca, Moabca, Fenikece, İbrânîce; Eski Doğu Ârâmîcesi, Süryânîce, Yeni/Yaşayan Doğu Ârâmîcesi; Eski Batı Ârâmîcesi; Yeni/Yaşayan Batı Ârâmîcesi), 2. Güney (Kuzey Arap lehçeleri: Lihyân, Dedân, Semûd, Safâ; Asıl Arapça), c) Orta (Ugarit) olmak üzere üç ana kola ayrılır. Bu ana kolların da pek çok bölüm ve alt bölümleri bulunmaktadır.

9. Eski Mezopotamya Dilleri. Sumerce, Elamca, Kasca, Akkadca, Asurca, Bâbilce.

10. Eski Anadolu Dilleri. Hattice, Hurrice, Urartuca; Hititçe, Hiyeroglif

Hititçesi, Luwice, Palāca, Lykçe, Lydce.

Asya Ülkelerinin Konuştukları Diller. Türkiye: Türkçe; Lübnan: Arapça; Suriye: Arapça, Türkçe; Ürdün: Arapça; İsrail: Yeni İbrânîce, Yidiş, Arapça; İran: Farsça ve lehçeleri, Türkçe (Âzerî Türkçesi, Türkmen Türkçesi, Halaç Türkçesi ve küçük Türk şiveleri); Irak: Arapça, Türkmen Türkçesi, Kürtçe; Afganistan: Peştuca, Darî (Farsça'nın bir kolu), Özbek Türkçesi, Kırgız Türkçesi; Hindistan: Hintçe (Hintçe'nin 720 lehçesi); Pakistan: Urduca; Bengladeş: Bengalce, Hindû ve Tibet dilleri; Sri Lanka: Singçe (Sinhalez dili); Bhotan: Tibet dilleri; Nepal: Nepalce; Maldiv adaları: Maldivce; Suudi Arabistan, Kuzey-Güney Yemen, Küveyt, Uman, Bahreyn: Arapça; Katar: Arapça, Farsça; Bruney: Malayca, Çince; Birmanya: Birmanca; Tayland: Tayca (Siyamca); Kamboçya: Khmerce, Vietnamca (Annamca); Vietnam: Vietnamca; Malezya: Malayca; Singapur: Çince, Malayca, Tamilce; Endonezya: Bahasa dili; Çin: Çince (Mandarin dilinin kuzey ağzı olan Putonghua ülkenin resmî dilidir, ancak çeşitli yörelerde Çince'nin pek çok lehçesi konuşulur), Uygur Türkçesi, Moğol lehçelerinin bazıları, Mançuca, Tayca, Tibetçe; Kore: Korece; Japonya: Japonca; Moğolistan: Moğolca, Kazak Türkçesi, Çince; Sovyetler Birliği: Rusça, Yâkut Türkçesi, Âzerî-Türkmen-Kazak-Kırgız-Karakalpak-Karaçay/Balkar ve öteki Türk şiveleri, Ermenice, Gürcüce, Tacikçe.

BİBLİYOGRAFYA

J. Klaproth, Asia Polyglotta, Paris 1823; F. Bechtel, Die Hauptprobleme der indogermanischen Lautlehre seit Schleicher, Göttingen 1892; F. N. Finck, Die Klassifikation der Sprachen, Marburg 1901; A. Meillet, Introduction a l'étude comparativades langues indoeuropeennes, Paris 1903; W. Jochelson, Peoples of Asiatic Russia, New York 1923; A. Dauzat, La Géographie linguistique, Paris 1944; G. J. Ramstedt, Einführung in die altaische Sprachwissenschaft, Helsinki 1952-66, III; A. S. Diamond, The History and Origin of Language, London 1959; A. Dilaçar, Dil, Diller ve Dilcilik, Ankara 1963, s. 73-104; a.mlf., Türk Diline Genel Bir Bakış, Ankara 1964;

Ali M. Dinçol, Eski Anadolu Dillerine Giriş, İstanbul 1970, s. 11-17; R. Rahmeti Arat, “Türk Şivelerinin Tasnifi”, TM, X (1953), s. 59-139.

Tuncer Gülensoy

II. TARİH

1. İslâm Öncesi Dönem. Asya adı Grek mitolojisinden alınmıştır. Eski Yunanlılar, denizler tanrısı Okeanos ile denizin bereketi Tethys’in kızlarından biri olan Asia’nın adını önce bereketli Hermos (Gediz) vadisine vermişler (Homeros, İlyada, 2. kitap, 459-461. mısralar), zamanla da bu adı bütün İyonya (Batı Anadolu’nun Gediz ve Büyük Menderes nehirleri arasındaki sahil kesimi) için kullanmışlardır. Daha sonraları ise Romalılar İyonya dahil Lidya topraklarına (bugünkü Manisa, Uşak ve Kütahya’nın güney kısımları) Asius, Anadolu yarımadasının tamamına Asia Minor (Küçük Asya) ve bildikleri kadarıyla kıtanın tamamına da Asia Major (Büyük Asya) demişlerdir (bk. Gaffiot, s. 171). Ancak Asia kelimesinin Grekçe’de bir anlam taşımaması ve Yunanlılar’dan çok önce, çivi yazılı Hitit tabletlerinde biraz daha geniş sınırlarla Lidya topraklarından Assuwa adıyla bahsedilmesi, bu ismin Grekler’e eski Anadolu kültürlerinden geçtiğini göstermektedir (Assuwa › Asia; Bossert, s. 1 vd.). Bu durumdan ise aslında bir coğrafî bölge adı olan kelimenin Grek mitolojisine sonradan girdiği ve adlandırdığı sahil kesiminin bereketliliğinden dolayı deniz tanrısı ile denizin bereketinin kızları şeklinde şahıslandırıldığı anlaşılmaktadır.

İlk büyük medeniyetler, Avrupa ve Afrika ile birlikte “Eski Dünya”yı teşkil eden Asya’nın Dicle, Fırat, İndüs ve Hoang-Ho nehirlerinin mümbit vadilerinde kurulmuştur. Afrika’da Nil vadisinde gelişen Mısır medeniyeti, Mısırlılar’ın tarih öncesi dönemlerde Afrika’ya geçmiş Sâmîler ve aynı şekilde Orta Amerika ile Güney Amerika’da gelişen Maya, Toltek, Aztek, İnka medeniyetleri de eski çağlarda Bering Boğazı üzerinden Amerika’ya geçen Altay kavimleri tarafından kurulmuş olmaları sebebiyle yine Asya

kökenli medeniyetlerden sayılırlar.

Asya'da Afrika'dan daha geç başlamış olan Paleolitik devrin ilk dönemlerine ait izlere, bu kıtanın Anadolu, Filistin, Arabistan, İran, Orta Asya, Hindistan, Çin ve Çinhindi bölgeleri başta olmak üzere birçok kesiminde rastlanmaktadır. Sibirya'da ise ancak bu çağın son dönemine ait kalıntılar bulunmuştur ve bu durum soğukluğundan dolayı o bölgede hayata daha geç başlandığını göstermektedir. Gezginci toplayıcılık ve avcılık döneminden yerleşik hayata geçerek evlerde oturan, tarımla uğraşan, çanak-çömlek, dokuma-örme ve resim-heykel sanatlarını bilen gerçek anlamda ilk medenî insanlar, milâttan önce VII-V. binyıllar arasında Anadolu'da yaşamışlardır. Geniş avluların etrafında toplanmış, içlerinde seki, dolap, ocak ve fırın bulunan ikişer odalı evleri ve duvarları resimlenmiş tapınakları ile tam bir şehircilik örneği veren Çatalhöyük (Konya) ve Hacılar (Burdur) Neolitik merkezleri dünyanın bilinen ilk şehirleridir. Ancak başka yerlerde insanlar henüz mağaralarda yaşarken Anadolu'da çok yüksek bir seviyede başlamış olan medeniyet o hızla devam edememiş ve medeniyetin öncülüğü özellikle IV. binyıldan itibaren Mezopotamya'ya kaymıştır.

Asya'yı arkeoloji ve Eskiçağ tarihi açısından, toplumların ve kültürlerin birbirleriyle olan ilişkilerini göz önünde tutarak dört ana bölgede incelemek mümkündür: Ön Asya, Orta Asya, Hindistan, Doğu Asya.

Ön Asya. Anadolu, Batı İran, Mezopotamya, Suriye, Filistin ve Arabistan ile, Afrika'da yer almakla beraber kültür münasebetleri yönünden diğerleriyle birlikte mütalaa edilen Mısır'ı içine alır. Dünyanın en yoğun kavim hareketlerine ve dolayısıyla çok çeşitli medeniyetlerin kuruluşuna sahne olmuştur. Bunlardan Sumerler'in başlattığı Mezopotamya medeniyeti, kesintisiz olarak bir sonrakini etkileyen eski Anadolu, Yunan, Roma ve Rönesans Avrupası'nda devam edip gelişerek çağdaş dünya medeniyetinin çekirdeğini teşkil etmiştir. Meselâ yazı burada milâttan önce IV. binyılda Sumerler tarafından icat edilmiş (çivi yazısı) ve bu sistemden türetilen alfabetik yazı, I. binyılda Ârâmîler tarafından Yunan ve Latin alfabelerinin de aslını oluşturacak biçimde bütün dünyaya yayılmıştır. Halbuki Mısırlılar'ın Sumerler'den ancak bir iki asır gibi çok kısa bir süre sonra icat ettikleri hiyeroglif yazısı devamlı olmamış, yalnız kendileri tarafından kullanılarak dünyaya getirdikleri pek çok yenilik gibi

medeniyetlerinin yıkılmasıyla birlikte ortadan kalkmıştır. Ön Asya monoteizmin anavatanı olmuş ve bu din sonraları Mûsevîlik, Hıristiyanlık, İslâmiyet şeklinde vahye bağlı olarak gelişip en olgun halini almıştır. Eski Ön Asya'nın tarihteki önemli bir özelliği de dünyanın ilk imparatorluğunun bu topraklarda kurulmuş ve büyük bir kısmını kaplamış olmasıdır. Milâttan önce XXIV. yüzyılda Akkadlı Sargon Sumer şehir devletlerini yıkarak Mezopotamya'nın tamamını, Batı İran, Güneydoğu Anadolu, Kıbrıs, Suriye-Filistin, Sînâ yarımadası, Kuzey Arabistan ve Bahreyn'i zaptetmek suretiyle o zamanın bilinen dünyasının tamamına hâkim olmuştur. Eski Ön Asya'ya giren ülkelerdeki kültür birliğinin veya yakınlığının başta gelen sebeplerinden biri, bu topraklarda hemen daima birliği sağlayan büyük bir siyasî gücün egemenlik kurmuş olmasıdır. Bu hâkim güçler zaman zaman Büyük İskender gibi Avrupa'dan veya Türkler gibi Orta Asya'dan da gelmiş olsalar Ön Asya'da yine aynı kültür birliğini oluşturmuşlardır. Bu topraklarda kurulan medeniyet ve devletlerin başlıcaları kronolojik düzende şöylece sıralanabilir:

Mezopotamya-Suriye'de Sumer şehir devletleri (m.ö. 3200-2350), Akkad İmparatorluğu (2350-2050), Eski Asur İmparatorluğu (1800-1375), Eski Bâbil İmparatorluğu (1894-1595), Kassitler (1595-1174), Hurri-Mitanniler (XV-XIV. yüzyıllar), Orta Asur İmparatorluğu (1375-1047), Yeni Asur İmparatorluğu (883-612), Yeni Bâbil İmparatorluğu (Keldânîler, 625-539), Pers İmparatorluğu (539-331), İskender İmparatorluğu (331-304), Seleukos Krallığı (304-64), Romalılar (64-m.s. 395), Bizanslılar (395-637).

Anadolu'da Hattiler (III. binyıl), Hititler (XX-VII. yüzyıllar), Frigler (XII-VII. yüzyıllar), Urartular (856-610), Lidyalılar (680-546), Pers İmparatorluğu (546-334), İskender İmparatorluğu (334-304), Seleukos Krallığı (304-64), Romalılar (64-m.s. 395), Bizanslılar (395-XI. yüzyıl).

İran'da Elâm (III-I. binyıllar), Medler (I. binyıl başları-559), Pers İmparatorluğu (559-330), İskender İmparatorluğu (330-304), Parth Krallığı (247-m.s. 227), Sâsânîler (227-637).

Filistin'de Amâlika ve diğer Arap kabileleri (III-II. binyıllar), İsrâiloğulları'nın gelişi (1500), Filistler'in gelişi (1200), Saul'ün (Tâlût) İsrail Devleti'ni kurması (1010), Hz. Dâvûd (1000-972) ve Hz. Süleyman

(972-932), Bâbil hâkimiyeti (568-538), Pers hâkimiyeti (539-332), İskender İmparatorluğu (332-168), Asmoniyenler (168-39), Roma hegemonyasında Büyük Herod dönemi (39-m.s. 4), Romalılar (4-395), Bizanslılar (395-636).

Arabistan'da göçebe Arap kabileleri (II. binyıl), Asur belgelerinde Arap adının ilk ortaya çıkışı (852), Güney Arabistan: Maîn Krallığı (m.ö. XI-VII. yüzyıllar), Sebe Krallığı (VIII-VI. yüzyıllar), Kataban Krallığı (V-m.s. I. yüzyıllar), Himyerî Krallığı (m.ö. I. yüzyıl-m.s. 526), Hadramut Krallığı (m.s. III-IV. yüzyıllar), Habeş istilâsı (526-570), Sâsânî istilâsı (570-VII. yüzyıl ortaları), Kuzey Arabistan: Dedan-Lihyân Krallığı (m.ö. II-m.s. I. yüzyıllar), Nabatî Krallığı (m.ö. V. yüzyıl-m.s. 106), Palmira Krallığı (m.s. III. yüzyıl), Hira Krallığı (III-IV. yüzyıllar). Mısır'da Eski İmparatorluk (2850-2052), Orta İmparatorluk (2052-1570), Yeni İmparatorluk (1570-715), Asur hâkimiyeti (715-525), Pers hâkimiyeti (525-332), İskender İmparatorluğu (332-304), Ptolemaios Krallığı (304-m.s. 30), Roma İmparatorluğu (30-395), Bizans İmparatorluğu (395-640).

Orta Asya. Dünyanın en geniş step ve çöl kuşaklarını içine alan Orta Asya'nın kuzey kısımları bozkırlardan, güney kısımları soğuk çöllerden teşekkül etmiştir. Tarıma elverişli olmayan bu topraklarda ancak hayvancılık yapılabilmesi ve göçebe hayatın zorunluluğu insanların karakterini de etkilemiş ve "step halkları" denilen Orta Asyalılar tarih boyunca daima ülkelerinden dışarıya doğru bir hareket içinde olmuşlar ve dolayısıyla yerleşik milletler için tehlike teşkil etmişlerdir. Dünyanın bilinen ilk büyük göçebe saldırısı, milâttan önce XXIII. yüzyılda Akkad İmparatorluğu'nu yıkan ve Mezopotamya'nın tamamı ile Ön Asya'nın büyük bir kısmını 100 yıl süreyle hâkimiyeti altında tutan Guti istilâsıdır. Bu büyük göçebe hareketinden sonra da Asya'nın içlerinden kaynadığı bilinen istilâ dalgaları dinmemiş, gerek Ön Asya'ya gerekse Hindistan ve Çin gibi yerleşik hayatın yaşandığı zengin ülkelere doğru devam etmiştir. Orta Asya, toprak bütünlüğü itibariyle tarihte dünyanın en geniş devletlerinin kurulduğu yerdir ve bu devletlerin en büyüğünü teşkil eden Cengiz İmparatorluğu Asya'nın beşte birine hâkim olmuştur. Bugün dahi Orta Asya'nın büyük bir kısmını elinde tutan Sovyetler Birliği dünyanın en geniş araziye sahip devleti durumundadır. Orta Asya'nın dünya tarihindeki önemli bir özelliği de Batı kültürünün Doğu kültürü ile doğrudan ve âniden karşılaştığı yer olmasıdır. Milâttan önce I. binyılın son üçte birine girmeden

önce Grekler'in Anadolu, Kafkasya ve Batı İran gibi bölgelerde Doğu ile olan temasları tedricî bir gelişme göstermiş ve pek tabii olarak taraflar birbirlerinden etkilenmişlerdir. Fakat İskender'in Asya seferi sırasında bu karşılaşma, aradaki her iki tarafı da tanıyan ülkelerin daha ötesinde meydana gelmiş, Orta Asya'da ve sonra Hindistan'da karşılaşan birbirinin tamamen yabancısı bu iki medeniyet ortaya ileride çığır açacak bir kültür olayı koymuştur. İskender İmparatorluğu ile arkasından gelen Baktriana Krallığı devirlerinde doğrudan Grek kültürünün etkisi altında kalmış olan ve İslâmiyet'in girdiği dönemde dahi üzerinde Grekçe konuşmaya devam edilen Baktria (Afganistan'ın kuzey kesimleri) ve Sogdia (Özbekistan) bölgelerinde Sâmânoğulları ve Gazneliler devletleri kurulmuş, saraylarda hekim ve filozoflar başta olmak üzere birçok Grek kökenli aydın görev almıştır. Yapılan araştırmalar bugünkü Türkçe'de yer alan Grekçe kelimelerin pek çoğunun dilimize o dönemde girdiğini göstermektedir. İslâmiyet'ten önce Orta Asya'da hüküm süren devletlerin başlıcaları şunlardır: Asya Hunları (m.ö. I. binyıl başları-m.s. 93), Türkistan İskitleri (m.ö. VII-VI. yüzyıllar), Pers İmparatorluğu (m.ö. VII. yüzyıl-330), İskender İmparatorluğu (330-304), Baktriana Krallığı (m.ö. 250-m.s. V. yüzyıl), Sâsânî İmparatorluğu (227-651), Eftalit Devleti (IV-VI. yüzyıllar), Göktürkler (552-745), Uygurlar (745-1209), Türgiş Hanlığı (VI. yüzyıl-766).

Hindistan. Hindistan'da görülen en eski medeniyet, Mezopotamya'daki Sumer ve Akkad medeniyetleriyle çağdaş olan ve onlarla ticaret ilişkilerinde bulunan Harappa-Mohenjo Daro'dur. Bu medeniyeti meydana getiren insanların aynen Sumerler gibi Hint-Avrupalı olmadıkları bilinmekte, buraya nereden geldikleri veya yerli mi oldukları bilinmemekte ve kullandıkları bir tür resim-yazı henüz okunamamış bulunmaktadır. Eski Dünya'nın en zengin, en bereketli ülkesi olan ve bu sebeple tarih boyunca daima iştiha uyandırıp saldırıları üzerine çeken Hindistan'ın en büyük özelliği, rehavet verici rutubetli muson iklimi ile bu topraklara yerleşen en savaşçı insanların dahi kısa sürede karakterini değiştirebilmesidir. Hindistan İlkçağ, Ortaçağ ve özellikle İslâm felsefesi için büyük önem taşıyan Hint felsefesinin ve Hint kültürünün Grek kültürü ile karşılaşmasından sonra ortaya çıkan "Doğu Helenizmi"nin vatanıdır. Doğu Helenizmi'nin etkisinde kalan İslâm filozofları Emevîler devrinden itibaren Yunan klasiklerinden yapılan tercümeleri bu yeni bakış açısından yorumlamışlar ve özellikle

vahdeti vücûd* nazariyesini bu felsefenin panteizm görüşü üzerine oturtmuşlardır (bk. APOLLONİOS, Tyanalı). Hindistan'da İslâmiyet öncesinde kurulan medeniyet ve hüküm süren başlıca devletler şunlardır: Harappa-Mohenjo Daro (m.ö. 2500-1800), Ârîler'in gelişi (1500), I. Vedikçağ (1500-1000), II. Vedikçağ (1000-600), Buddha Gautama (560-483), Vandhamâna (540-468), Dareios'un istilâsı (521-485), İskender'in istilâsı (327-325), Maurya hânedanı (321-185), Asoka (272-231), Kuşhanlar (m.s. 50-240), Çâtavahâna hânedanı (50-195), Gupta Krallığı (320-535), İslâmiyet'in girişi (711).

Doğu Asya. Çin, Çinhindi, Japonya, Moğolistan, Doğu Türkistan ve Tibet'i içine alan Doğu Asya, medeniyetin başlaması açısından Ön Asya ve Orta Asya'ya nisbetle daha yenidir. Çin'in kuzeyinde Hoang-Ho nehrinin deltasında başlayan Neolitik medeniyet en fazla milâttan önce 2500 yıllarına kadar inebilmekte ve onu 1800-1050 yılları arasına tarihlenen Kalkolitik çağ takip etmektedir. Eski Mısır'ın çağdaş dünya medeniyetinin teşekkülünde pek az etkili olması gibi Doğu Asya medeniyetleri de fazlaca etkili olamamışlardır. Bu ülkeler, özellikle bölgenin önderi durumunda olan ve çok yüksek bir medeniyete sahip bulunan Çin, Marko Polo gibi bazı Batılı seyyahlar tarafından keşfedilinceye kadar Batı âleminden uzakta kalmışlar ve tanındıktan sonra da yabancılara karşı yeterince açılmamışlardır. Doğu Asya'da kurulan medeniyet ve devletlerin başlıcaları şu şekilde sıralanabilir: Çin'de Kansu Neolitik medeniyeti (m. ö. 2500-1800), Efsanevî Hia (m. ö. 1800-1500) ve Çang (m. ö. 1500-1000) sülâleleri, Batı Çu sülâlesi (m. ö. 1000-770), Doğu Çu sülâlesi (m. ö. 770-256), Savaşçı krallar (m.ö. 403-221), Ts'in (Çin) sülâlesi (m. ö. 221-206), Batı Han sülâlesi (m. ö. 206-m.s. 9), İmparator Wu-ti (m.ö. 140-87), Wang-Mang (m.s. 9-23), Doğu Han sülâlesi (25-220), Üç Sülâle devri (220-265), Kuzey ve Güney'e ayrılış (317-589), Toba Devleti (III. yüzyıl-556), Altı Sülâle devri (güney, 222-589), T'ang sülâlesi (618-907).

BİBLİYOGRAFYA

Homer, The Iliad (trc. E. V. Rieu), Suffolk 1961, s. 52; F. Gaffiot, Dictionnaire illustré Latin Français, Paris 1934, s. 171; H. Th. Bossert, Asia, İstanbul 1946, s. 1 vd.; H. H. Rowley, Bible Atlas, London 1967; Atlas historique, Milan 1968; Azra Erhat, Mitoloji Sözlüğü, İstanbul 1978, s. 67, 307; G. Barraclough, Times Dünya Tarihi Atlası (trc. Zeki Okar), İstanbul 1980; Kâmuran Gürün, Türkler ve Türk Devletleri Tarihi, Ankara 1984, s. 115-140; TA, IV, 25-36; "Asia", EBr., II, 595-601; Ali M. Dinçol, "Hititler Öncesinde Anadolu", Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi, İstanbul 1982, s. 12-13.

Sargon Erdem

2. İslâm Öncesi Türk Devletleri.

Türkler milâttan önce IV. yüzyılda, kuzeybatı Çin ile Orhun ırmağı arasındaki sahada, Çin yıllıklarında Hiung-nu (Türkçe Hun: halk, insan) adı ile tarih sahnesine çıkmadan önce de belirli bir idarî-askerî teşkilâta sahiptiler. Zira o devre kadar geçen 1200 yıla yakın bir zaman hareket halindeki kalabalık kütlelerin binlerce kilometrelik bir sahada yer değiştirmeleri mümkün olamazdı. Elde kesin bir delil bulunmamakla beraber bazı tarihçiler Çin'deki Chou hânedanının (m.ö. 1050-256), bir kısım araştırmacılar da daha ileri giderek milâttan önce III. binlerde Mezopotamya'da görünen Sumerler'in -dil yapılarının Türkçe'ye uygunluğu dolayısıyla-muhtemelen Türk kökenli olduklarını söylemişlerdir. Bu tahmin ve faraziyeler bir yana bırakılırsa, her yönden Türklüğü ispat edilebilir durumdaki Asya Hunları Devleti'ni ilk Türk siyasî kuruluşu olarak kabul etmek daha isabetli sayılabilir. Bu devletle ilgili ilk yazılı vesika, komşu devletlerle yapılan bir antlaşma olup milâttan önce 318 tarihlidir ve şimdilik Türkler'in tarihî devri de bu yılda başlatılabilir. Pers Kralı Keyhusrev ile milâttan önce 550'lerde savaşan ünlü Turan Başbuğu Alp Er Tunga muhakkak bir Türk hükümdarı ise de, bu hususta yazılı haberler ancak XI. yüzyılda Firdevsî'nin Şehnâme'sinde geçtiğinden kesin

bir delil sayılmaz.

Hunlar, hükümdarlık unvanı Tan-hu (sonraki okuyuş: Şan-yü) olan Mo-tun (Türkçe aslı Beğ-tun=Bey soylu) zamanında (m.ö. 209-174) en muhteşem çağlarını yaşadılar. Onun oğlu Ki-ok (Kök ?) ve torunu Kün-çin zamanlarında (m.ö. II. yüzyıl sonları) Hun Devleti'nin sınırları Mançurya'dan -İç Asya dahil-Hazar denizi yakınlarına kadar genişledi. Böylece Hunlar Türk soylu kütlelerin hemen hepsini tek bayrak altında topladılar ve sosyal yapısı, dini, ekonomik faaliyetleri, hükümranlık anlayışı, hukuku ve ordusu ile daha sonraki bütün Türk siyasî kuruluşlarına örnek teşkil ettiler. İslâmî devre dahil Türk hakanlık, hanlık ve beyliklerinin hepsi, aşağı yukarı kendisinden koptukları Büyük Hun Devleti tarafından tesbit edilmiş ana çizgiler üzerinde yürüdüler.

Kün-çin'den (ö. m.ö. 126) sonra zayıflamaya başlayan Hun Devleti, iktisadî sıkıntı ve iç karışıklıklar yüzünden milâttan önce 54'te, fakat daha sonra bir daha birleşmemek üzere 48 yılında ikiye ayrıldı (Güney ve Kuzey Hunları). Kuvvetten düşmüş idareler halinde iken bir yandan Çin, diğer yandan Çin'in devamlı tahriki ile Moğol Hsi-yen-piler'in askerî saldırıları karşısında tutunamayan kalabalık Hun kütlelerinin batı istikametinde göçmeleri sonucu önce Kuzey Hun Devleti çöktü (156'lar); ardından Çin sınırları boyunca yaşamakta olan Güney Hun Devleti 216'da aynı âkıbete uğradı. Ancak Güney Hunları'nın bakiyeleri eski hükümdar ailesi üyelerinin idaresinde Çin'de kurdukları kudretli Tabgaç Devleti dışında, küçük devletler şeklinde V. yüzyıl sonlarına kadar müstakil olarak varlıklarını korudukları gibi (son Hun Devleti 442-460, Turfan etrafında), batıya yönelen Kuzey Hun kütleleri de Hazar denizi kuzeyindeki eski soydaşları ile (Oğurlar) birleşerek Batı Hunları'nı (Avrupa Hunları) meydana getirdiler.

Ortadoğu'da ise Akhun (veya Eftalit) diye anılan Hun Devleti (IV. yüzyıl ortaları-557), Hazar denizinin güneyi, Kuzey Hindistan ve İç Asya'ya yayılan geniş bölgeye hâkim olmuş, Kün-han (480'ler), Toramana ve oğlu Mihiraqula (ö. 545'ler) gibi, Türk cengâverliğini zaafa uğratacağı endişesiyle Buda dini propagandasını yasaklayacak kadar hassasiyet gösteren hükümdarlar yetiştirmiştir. Bu devletin büyük hizmetlerinden biri de komşu İran'da patlak veren dinî-siyasî karakterdeki Mazdek hareketinin

(496-498) bastırılmasına askerî müdahale ile yardım etmesidir. Böylece büyük maddî tahribata ve sosyal felâketlere yol açan bir ideolojik cereyan söndürülerek Sâsânî İmparatorluğu'nda, doğu siyaset edebiyatının hakkaniyete örnek diye gösterdiği Nûşirevân-ı Âdil devri açılmıştır.

Çin'de kurulan Tabgaç (To-p'a veya Toba) Devleti de aslında Asya Hun İmparatorluğu'nun devamı idi. Halkın çoğunluğunu on dokuz Hun kabilesi teşkil ediyor ve hükümdar ailesi (Çince adı Wei) eski Hun başbuğlarına bağlanıyordu. Önceleri Türklük vasfını koruyan ve Türkçe Börü (Kurt) lakaplı Tai-vu (424-452) zamanında tıpkı Akhunlar'da olduğu gibi ülkede Budizm'in yayılmasını ciddiyetle önleyen bu devlet, daha sonra başa geçenlerin Budizm'i benimsemeleriyle "millî vasıf"larını kaybetmeye başladı. Bilhassa Türk geleneklerinin yasaklandığı, hatta resmî yazışmalardan Türkçe tabirlerin bile çıkarıldığı 494'ten itibaren büsbütün hızlanan Çinlileşme sonunda devlet ikiye bölündü (534: Doğu Weileri, Batı veya Kuzey Weileri); sonra da ülke tamamen yerli Çinli ailelerin eline geçti (550, 557).

Orhun bölgesinde Ötüken merkez olmak üzere, önceki Moğol Juan-Juan Devleti topraklarında yer alan Göktürk (aslı Kök-Türk yani semavî, ilâhî Türk) Hakanlığı da VI. yüzyılda Töles (asıl, öz) diye de anılan Oğuz boylarından ibaret Asya Hunları'nın torunları tarafından kuruldu. Juan-Juan kuvvetlerini hezimete uğratarak kendini hükümdar ilân eden Bumın'ın (552) Aşına (Kurt) lakabı ile meşhur ailesi Güney Hun tanhuları vasıtasıyla Büyük Hun İmparatoru Mo-tun'un sülâlesinden geliyordu. Her yönden Asya Hunları'nın vârisi olan Göktürk Hakanlığı (552-744), Bumın'ın kardeşi olup devletin batı kanadının başında görev alan Yabgu unvanlı İstemi (552-576) ile doğudaki asıl hükümdar Bumın'ın oğlu Mukan (Beğ-han? 553-572) zamanlarında en parlak çağını idrak etti; Çin üzerinde baskı kurulduğu gibi, Akhun-Eftalit Devleti çökertilerek ülkesi İran hükümetiyle paylaşıldı. Batıda Mâverâünnehir, Hazar denizi sahilleri, Hârizm bölgesi, Aral gölünün kuzey doğusundaki Oğur boyları, Azak denizine kadar Kuzey Kafkaslar idare altına alındı ve hakanlığın sınırları doğuda Baykal'ın kuzeyi ve Kerülen ırmağından İç Asya dahil batıda Karadeniz'e kadar genişledi. Mukan hakanın desteğinde askerî fetihleri yanında, İran Şehinşahı Nûşirevân ile İpek yolu kervan ticareti meselesinden ihtilâfa düşünce, Bizans ile anlaşmak üzere tarihte ilk defa Orta Asya'dan İstanbul'a elçilik

heyeti gönderen İstemi'nin büyük çaptaki faaliyetleri neticesinde Göktürk Hakanlığı Çin, Bizans, Sâsânî imparatorlukları arasında dört yana etki yapan bir cihan devleti haşmeti ile yükselmişti. Fakat bu durum uzun sürmedi. Kudretli komşusundan ürken Çin, vaktiyle Hunlar'a uyguladığı entrika mekanizmasını işleterek Türk hânedan üyelerini birbirine düşürdü ve nihayet batıda İstemi'nin oğlu Tardu, doğu kanadının hâkimiyetini reddettiğinden hakanlık ikiye bölündü (582). Bu devir Çin'de tam tersine Sui sülâlesi tarafından siyasî birliğin kurulduğu yıllardı. Zayıflayan Doğu Göktürk Hakanlığı Çin ile giriştiği uzun mücadeleyi kaybettiğinden Çin himayesinin büsbütün ülkeye yerleştiği 630'da Batı Göktürk Hakanlığı da Çin tâbiiyetine girdi; siyasî ihtirasa kapılmış olan Tardu'nun bazı zaferlerine ve bir ara hakanlığın doğu bölümüne de hâkim olarak Göktürk birliğini ihya etmesine ve küçük torunu "mâhir bir muharip ve seçkin bir taktikçi olan" Tong Yabgu'nun (Çin yıllığı T'ang-shu) kısa bir süre yurda sükûn ve refah sağlamasına rağmen, yıkıcı Çin propagandası karşısında çıkan iç isyanlar kısa sürede aynı âkıbeti hazırladı.

Göktürk tarihinin karanlık yılı olan 630'da başlayıp elli yıl süren hürriyet ve istiklâlden mahrumiyet dönemi halk için çekilmez bir matem devri oldu. Millet kendi devleti ve hakanının hasreti ile çırpınıyor, "Ülkeli millet idim, şimdi ülkem nerede? Hakanlı millet idim, hani hakanım?" diye feryat ediyordu. Halkın bu ıstırap ve istiklâl özlemini hisseden Aşına ailesinden Kutluğ, giriştiği istiklâl savaşını, başta büyük devlet adamı ve kumandan Tonyukuk olmak üzere etraftan katılan Türkler'in ortak gayretleriyle kazandı ve başşehir Ötüken'de II. Göktürk Hakanlığı'nı kurdu (682). İl-teriş (devleti derleyip toplayan) unvanı ile hakan ilân edilen Kutluğ, on yıl kadar Çin'e ve itaat altına alınması gerekli topluluklar üzerine başarılı seferler yaptıktan sonra 692'de ölünce iki oğlu henüz küçük olduklarından (Bilge sekiz, Kültigin yedi yaşında idi), yerine yirmi yedi yaşındaki kardeşi ihtiraslı Kapgan (Fâtih) geçti. Türk tarihinin sayılı fâtihleri arasında yer alan Kapgan (692-716), Çin'i daima baskı altında tutmak, elli yıllık fetret döneminde Çin topraklarına yerleşmiş Türkler'i anavatan Ötüken'e çekmek, Asya'daki bütün Türkleri Göktürk sancağı altun kurt başlı tuğ altında toplamak gibi yüksek emellerini, Çin'e devamlı akınlar, On-oklar (Altaylar'ın batısında yaşayan Töles Türkleri'nden on boy), Türgişler (On-oklar'dan), Karluklar, Kırgızlar ve diğer kabileleri üzerindeki zaferleri ve Bilge'nin de katıldığı, fakat Tonyukuk'un idaresinde yapılıp Demirkapı'ya

kadar uzanan meşhur Mâverâünnehir seferi ile gerçekleştirdi. Ancak şiddetli davranışları tepkilere yol açtığından Oğuzlar'ın bir suikastı sonucunda hayatını kaybetti (Temmuz 716); yerine hakan olan oğlu isyanları bastırıp yurda huzur getiremediği için Bilge ile Kültigin ve taraftarlarınca tertiplenen bir ihtilâlle tahtından indirildi, onun yerine Bilge hakan ilân edildi (716-734). Çin yıllıklarında savaş sanatının üstadı olarak anılan kardeşi Kültigin ordu kumandanlığını üstlendi; Tonyukuk ise meclis başkanlığı ve başbakanlık yapıyordu. Bilge'nin zamanı genellikle sakin geçti, ülkede asayiş sağlandı, memleket imar edildi. Bazı âbideler ve ünlü Orhun kitâbelerinden Tonyukuk ve Kültigin adına dikilenler bu devrin yadigârlarıdır. Bilge'nin 734'te zehirlenerek ölümünden sonra oğulları memlekete sahip olamadılar ve idare Oğuz boylarının meydana getirdiği Uygur birliğinin eline geçti (744).

Göktürk Hakanlığı, Türkler'in Asya Hunları'nınkinden sonra ikinci büyük devleti olup, Türk milletine ad vermek şerefinden başka, çöküşünü takip eden asırlardaki Türk ve Türk-İslâm siyasî teşekkülleri üzerinde Türklük damgasını ebedîleştirmek pâyesine yükselmiş, ondan ayrılıp bir yelpaze gibi etrafa yayılarak çeşitli adlar altında devletler kuran kütleler (Uygur, Türgiş, Karluk, Hazar, Peçenek, Kıpçak [Kuman] ve bütün Oğuz grupları ile Kimek, Kanglı, Çiğil, Yağma, Tohsı ve diğer daha küçük kabile birlikleri) artık hep Türk adını da taşımışlar ve Göktürk dil, inanç, edebiyat, sanat, gelenek ve göreneklerini korumuş ve devam ettirmişlerdir. Halen doğudan batıya Orta Asya, Türkistan, Mâverâünnehir, Kuzey Hindistan, Horasan, Azerbaycan, Suriye, Irak ve Anadolu Türkleri'yle Balkan Türkleri'nin önemli bir kısmı Göktürkler'in tarihî ve kültürel mirasını ortaklaşa paylaşmaktadırlar.

744'te Ötüken'de iktidara gelen, halkı dokuz adet Oğuz boyu ile beş kabile Uygur'dan meydana gelen Uygur (birleşmiş, müttefik) Hakanlığı ise bir asır kadar yaşadı. Başlangıçta "Bozkırlı" olarak din, hukuk, ekonomik hayat ve devlet anlayışı yönlerinden köylü ve asalak kültür mensubu topluluklardan farklı değerlere sahipken kudretli hakan Moyen-çor'dan (Bayan-çor) sonra tahta çıkan oğlu Bögü'nün (759-779), himaye maksadıyla Çin'e yaptığı seferler sırasında Maniheizm ile temasa gelerek ülkesine davet ettiği Mani rahiplerinin etkisi altında bu dini resmen kabul ve ilân etti (762). Böylece yavaş yavaş karakter değiştirerek "yerleşik topluluk" vasfına bürünme

yoluna giren devlette Türk yazısı (Orhun alfabesi) yerine yabancı menşeli Uygur yazısı kabul edildi. Oldukça geniş topraklara hükmetmekle beraber hakanlık gittikçe zayıfladı ve nihayet 840'ta kuzeydeki Kırgız saldırılarına dayanamayarak dağıldı. Kutsal Türk yurdu Ötüken'i ele geçiren, fakat Orhun kültürünü tam idrak edemedikleri için orada fazla tutunamayan Kırgızlar, 920'lerde ülkeyi Moğollar'a (önce K'i-tanlar'a, 1209'dan itibaren Cengiz Moğolları'na) terkettiler.

Uygur hâkimiyetinin yıkılması yine büyük çapta göçlere sebep oldu; bir kısım Uygurlar Çin'e giderek Kansu havalisinde (Kan-çou Devleti: 847-940) K'i-tanlar'a, 1028'de Tangutlar'a, 1226'da Cengiz Han'a bağlandı (şimdiki Sarı Uygurlar'ın ataları); daha kalabalık bir kütle de İç Asya'ya yönelerek Doğu Türkistan (Turfan) Uygur Devleti'ni kurdular (846-1209, önce Moğol Karahıtaylar'a, sonra Cengiz Han'a bağlandı ve Uygur sülâlesi Çin'de Ming devrine kadar [1368] devam etti). Fakat bir yandan Maniheizm ve Budizm'in, diğer yandan yeni tabii ve kültürel çevrenin tesiriyle tamamen "yerleşik" hale geldiler. Bu yüzden varlıklarını, uzlaşmacı bir siyaset güderek, başta Çin olmak üzere komşuları ile ticarî ilişkiler içerisinde korumuşlar ve askerlikten ziyade tarım, ziraî sanatlar ve dinî edebiyat sahasında gelişme göstermişlerdir. Uygurca'ya tercüme edilen eserler (Altun yaruk, Sekiz yükmek vb.) yanında Turfan, Beşbalık, Bezeklik, Toyuk vb. şehirlerdeki renkli duvar resimleri, tezyinat ve ciltli kitaplara ilâveten çağdaş matbaa tekniğinin ilk tipi olan müteharrik (movable) hurufatla baskı usulünü (Avrupa'ya buradan intikal etmiştir) keşfetmeleri onların medenî seviyelerini göstermektedir.

Aslında Göktürk Hakanlığı'nın On-oklar grubundan iken 716 ihtilâlinden sonra müstakil hakanlık olarak harekete geçen Türgişler (717-766), bilhassa Hakan Su-lu idaresinde Orta Asya'daki Arap fütuhat teşebbüslerine karşı Türk topraklarını müdafaada dikkat çekici başarılar elde etmişlerdi. Daha sonra aynı bölgede iktidara gelen Karluklar'da (766-849) önceleri Türgiş siyasetini gütmekte iken Çin'in Türkistan'a sarkmak, Türk memleketlerini nüfuzu altına almak eğilimi sezilince Arap kuvvetleriyle iş birliği yaparak müslümanların Çin karşısında ünlü Talas Savaşı'nı (751) kazanmalarını sağlamak gibi tarihî bir rol oynamışlardır. Yine Türk ve Türk-İslâm tarihi açısından çok önemli bir hadise de, 840'a kadar Ötüken Uygurları'nın siyasî üstünlüğünü tanımakta iken o tarihte Orhun bölgesinde iktidara gelen

Kırgız hâkimiyetini reddederek, kendisini töre gereği Bozkırlar'ın meşrû hükümdarı ilân eden Karluk Yabgusu Bilge Kül Kadır'ın Karahan unvanı alması ile Orta Asya'da başşehri Kuz-ordu (veya Kara-ordu, Balasagun yanında) olan yeni bir devletin başlamasıdır. Bu yeni Karahanlı Devleti ise İslâmiyet'i resmen kabul eden ilk Türk siyasî kuruluşu olarak tanınmaktadır.

630'da Göktürk merkezî idaresinin çöküşü üzerine hakanlığın batı ucundaki Hazar denizi-Kafkaslar sahasında kendi başlarına buyruk Hazar Hakanlığı'nı (630-695) kuran Türkler'in Oğur ve Avar unsurları yanında esas kütlesini, vaktiyle Asya Hunları'na bağlı olup Bizans kaynaklarına göre (Priskos, V. yüzyıl), 461-465 yıllarında doğudan gelen tazyik dolayısıyla Batı Sibirya'daki yurtlarından Kafkaslar'a göçen ve hükümdarları Balak ve bilhassa hatunu Kraliçe Boğarık (515-532 [?]) zamanlarında, siyasî-askerî kudretleriyle seçkinleşen Sabarlar (Sibirya adı buradan gelir) teşkil ediyordu. Semantik açıdan Türkçe Sabar ve Hazar adları da aynı mânadadır. Hazar Hakanlığı, 350 yıl kadar hâkimiyeti altında tuttuğu Kafkaslar -Dinyeper-Kama (kuzeyde Volga nehrinin kolu) arasındaki geniş alanda otoriter bir hükümet kurmuş Orta Asya'yı Orta Avrupa'ya, İskandinavya'yı Yakındoğu'ya bağlayan başlıca kara ve nehir yollarının üzerinde bulunmasından dolayı o devirde pek yoğun ticarî faaliyetten elde ettiği transit gelirleriyle zenginlik ve refaha kavuştuğu için asayişi, kervan ve su yollarının emniyetini muntazam teşkilâtlı ordusu sayesinde korumak suretiyle Avrupa'nın doğu bölgesinde bir "Pax Khazarica" (Hazar barışı) çağı gerçekleştirmeyi başarmıştı. Başşehir Hanbalık ve diğer şehirlerinde türlü dilden, dinden, soydan tüccar gruplarının kaynaştığı ülkede çeşitli diller konuşuluyor, türlü yazılar kullanılıyor, müslümanların camileri, hıristiyanların kiliseleri ve yahudilerin sinagogları yanyana bulunuyordu. Temeli ticarete dayalı memleketin Türk devlet ve ülkeleri açısından bir istisna teşkil eden bu durumunu kalabalık Slav tebaa istismar etti. Ruslar, kendilerinin Kiyef etrafında bir knezlik (beylik) kurmalarına bile yardım etmiş olan efendileri Hazar Hakanlığı'nı sinsice veya açıkça devamlı saldırılar neticesinde yıktılar (965). Hazar denizi bu Türkler'in adı ile anıldığı gibi bugün Mûsevîliğin bir mezhebi olan Karay inancına sahip Türkler de (Karaim) daha çok Hazarlar'ın torunları sayılmaktadırlar.

BİBLİYOGRAFYA

Divânü Lûgati't-Türk Tercümesi, I, 453, 458; W. Barthold, Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler (trc. Ragıb Hulûsi), İstanbul 1927; R. Grousset, L'Empire des Steppes, Paris 1941; W. Eberhard, Çin'in Şimal Komşuları, Ankara 1942; a.mlf., Çin Tarihi, Ankara 1947; a.mlf., "Çin Kaynaklarına Göre Orta ve Garbi Asya Halklarının Medeniyeti", TM, VII-VIII (1942), s. 140-150, 170-175; a.mlf., "Tobalar Etnik Bakımdan Hangi Zümreye Girerler", DTCFD, sy. 1-2 (1943), s. 19-32; R. Ghirshman, Les Chionites-Hephthalites, Kahire 1948; Bahaeddin Ögel, İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi, Ankara 1962; a.mlf., "Uygurların Menşei Efsanesi", DTCFD, VI/1-2 (1948), s. 17-24; a.mlf., "İlk Töles Boyları, Uygur, TingLing ve Kao-ch'e'ler", TTK Belleten, XII/48 (1948), s. 795-831; a.mlf., "Uygur Devletinin Teşekkülü ve Yükseliş Devri", TTK Belleten, XIX/75 (1955), s. 331-376; a.mlf., "Doğu Göktürkleri Hakkında Vesikalar ve Notlar", TTK Belleten, XXI/81 (1957), s. 81-137; W. Samolin, East Turkestan to the XII th. Century, The Hague 1964; D. M. Dunlop, The Jewish Khazars, Princeton 1967; Tsai Wen-shen, Li-Te-yü'nün Mektuplarına Göre Uygurlar, Taipei 1967; C. Mackerras, The Uighur Empire (744-840), Canberra 1968; T. Tekin, A. Gramar of Orkhun Turkie, Bloomington 1968; K. Czeglédy, Nomad népek vándorlása napkelettöl napnyugatig, Budapeşt 1969; L. Ligeti, Bilinmeyen İç Asya (trc. Sadrettin Karatay), İstanbul 1979, I-II; a.mlf., "Kırgız Kavim İsminin Menşei", TM, I (1925), s. 235-249; L. Rasonyi, Tarihte Türklük, Ankara 1971; Hakkı Dursun Yıldız, "Talas Savaşı Hakkında Bazı Düşünceler", İÜ Ed.Fak. 50. Yıl Armağanı, İstanbul 1973, s. 71-82; Ş. Baştav, "Sabir Türkleri", TTK Belleten, V/17-18 (1941), s. 53-99; Şehabeddin Tekin, "Mani Dininin Uygurlar Tarafından Devlet Dini Olarak Kabul Edilişinin 1200. Yıldönümü Dolayısı ile Birkaç Not (762-1962)", TDAY Belleten, sy. 217 (1962), s. 1-11; Masao Mori, "A-Shih-tê Yüan-chên ve Tonyuquq", İTED, V/1-4 (1973), s. 87-89; İbrahim Kafesoğlu, "Türkler", İA, XII/2, s. 142-261.

İbrahim Kafesoğlu

3. İslâmî Dönem.

İslâm dininin Arabistan'da ortaya çıkışı (610) dünya tarihinde, özellikle de Asya tarihinde önemli bir dönüm noktası teşkil eder. İslâmiyet ortaya çıkışından sonraki ilk yüzyıl içinde Arap yarımadasından başlayarak Ön Asya, Anadolu, Azerbaycan, Orta Asya, Hindistan ve Uzakdoğu'ya kadar yayılmıştır. Kısa sürede bu kıtanın Araplar, İranlılar, Türkler, Gurlular, Moğollar, Hintliler, Çinliler gibi kalabalık, farklı ırk ve inançlara mensup milletleri geniş ölçüde bu yeni dini benimsediler.

1. Güneybatı Asya.

a) Arap Yarımadası. Hz. Muhammed İslâmiyet'i tebliğ ederken karşılaştığı güçlükler yüzünden Mekke'den Medine'ye hicret etmiş ve o güne kadar tek bir hükümdarın hâkimiyeti altında birleşmemiş olan bir ülkede İslâm devletini kurmuştur (622). Mekke'nin fethiyle (630) İslâm devleti Arabistan'ın en güçlü siyasî teşekkülü haline gelmiş ve bütün yarımada bu devletin hâkimiyeti altına girmeye başlamıştır.

Hz. Ebû Bekir (632-634), Hz. Peygamber'in ölümüyle ortaya çıkan isyan ve irtidad olaylarını bastırdıktan sonra fetih harekâtını başlattı ve 633'te Irak'taki Hîre'yi İslâm topraklarına kattı. Fetih harekâtı Hz. Ömer devrinde (634-644) daha yoğun bir şekilde sürdürüldü. Irak ve İran'ın büyük bir kısmı fethedilerek Sâsânî Devleti'ne son verildiği gibi Suriye de zaptedilerek Bizans İmparatorluğu'na ağır bir darbe indirildi. Hz. Osman zamanında (644-656) İslâm devletinin sınırları Taberistan ve Horasan'a kadar uzandı. Hz. Ali dönemi (656-661) ise daha çok iç karışıklıklarla geçti.

Muâviye b. Ebû Süfyân tarafından kurulan Emevîler Devleti (661-750) Asya'daki ilk İslâm hânedanı olup bu dönemde İslâmiyet kıtanın en uzak sınırlarına ulaştı. Kuteybe b. Müslim kumandasındaki İslâm orduları Tohâristan, Soğd, Buhara, Semerkant, Hârizm ve Fergana'yı fethederek Doğu Türkistan'daki Kâşgar'a kadar uzandı. Muhammed b. Kasım da İndus vadisine kadar inip Belûcistan, Pencap ve Sind'i fethetti. Budizm'in önemli merkezi Mültan ele geçirildi. İslâm mücahidleri ileri harekâta devam ederek

Çin sınırına dayandı. Ayrıca Bizans hâkimiyetindeki Anadolu'ya akınlar düzenlendi. Ancak takip ettikleri hatalı politika sebebiyle vuku bulan isyanlar sonunda Emevîler'in yıkılması üzerine devlet idaresi Abbâsîler'e geçti (750-1258). Abbâsîler devrinde Bizans'ın Asya'daki topraklarına başarılı akınlar tertip edildi. Bu dönemde Asya ilim, kültür ve medeniyet sahasında önemli gelişmelere sahne oldu. Fakat IX. yüzyılın sonlarına doğru devletin siyasî birliği çözülmeye ve muhtelif bölgelerde mahallî hânedanlar kurulmaya başladı. X. yüzyılda Büveyhîler tarafından baskı altında tutulan ve makamlarından uzaklaştırılan Abbâsî halifeleri Selçuklu Türkleri'nin müdahalesiyle bu durumdan kurtuldular. Müktefî ve Nâsır-Lidînillâh gibi bazı halifeler devrinde yeniden toparlanma imkânı bulan Abbâsî Devleti Moğol istilâsına karşı koyamamış ve İlhanlı Hükümdarı Hülâgû'nun Bağdat'ı işgal edip son halife Musta'sım'ı öldürtmesiyle ortadan kaldırılmıştır (1258).

Abbâsîler devrinde Arabistan'ın çeşitli yerlerinde kurulan hânedanlardan biri de Karmatîler'dir (899-976). Merkezleri Bahreyn olan Karmatîler Şiî-İsmâilî fikirlere sahipti. 929'da Mekke'yi yağmalayarak Hacerülesved'i alıp götürdüler. Fakat daha sonra Fâtimîler'in müdahalesiyle geri vermek zorunda kaldılar. Yemen'de kurulmuş olan Suleyhîler de (1047-1138) Karmatîler gibi Şiî-İsmâilî düşünceyi benimsemişlerdi. Aynı bölgede kurulan (1229) ve Eyyûbîler'in etkisiyle Sünnî bir politika takip eden Resûlîler varlıklarını 1454'e kadar sürdürdüler. Kuzey Afrika'da kurulan ve daha sonra Mısır'ı ele geçiren Fâtımîler (909-1171) Yemen ve Suriye'nin bazı şehirlerinde X-XII. yüzyıllarda hâkimiyet kurdular. Bunlardan başka Ziyâdîler (819-1021), Ya'fûrîler (861-963), Necâhîler (1021-1136), Süleymânîler (1058-1251), Zürey'îler (1083-1173) ve Hemdânîler (1099-1161) gibi bazı hânedanlar da Arabistan'da hüküm sürmüşlerdir.

Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Fâtımîler'e son vererek Mısır'da kurduğu Eyyûbîler Devleti (1171-1462) daha sonra Suriye, Yemen ve Diyarbekir'i de hâkimiyet sahalarına dahil etmiştir. Eyyûbîler takip ettikleri siyasetle çeşitli İslâm kavimlerini ortak bir gaye uğrunda bir araya getirerek Haçlılar'a ağır bir darbe indirmeye muvaffak oldular. Selâhaddîn-i Eyyûbî 1187'de kazandığı Hittin Zaferi'nden sonra 15 Temmuz 1099'dan beri Haçlı işgali altındaki Kudüs'ü tekrar İslâm âlemine kazandırdı ve Eyyûbîler Haçlılar'ı birkaç sahil şehri hariç sahip oldukları bütün şehirlerden

uzaklaştırdılar. Selâhaddîn-i Eyyûbî ölümünden (1193) önce ülkeyi oğulları ve hânedanın diğer mensupları arasında taksim etti. el-Melikü'l-Kâmil'in 1238'de ölümü üzerine Eyyûbîler iç karışıklıklar yüzünden zayıflamış, fakat Asya'daki hâkimiyetlerini çeşitli kollar halinde 1462 yılına kadar muhafaza etmişlerdir.

Mısır ve Suriye'de Eyyûbîler'den zengin bir miras devralan Memlükler (1250-1517) Moğollar'ı Aynicâlût'ta ağır bir bozguna uğratarak (1260) İslâm dünyasını büyük bir tehlikeden kurtardılar. Böylece Moğol istilâsı durdurulduğu gibi Suriye ve Filistin'deki Haçlı kalıntıları da temizlenmiş, Kilikya Rupen Krallığı'na son verilmiş ve Kıbrıs ele geçirilerek buranın dinî-askerî vasıflı korsanların yatağı olması önlenmiştir. Ayrıca Batı Avrupa'dan Akdeniz yoluyla Mısır'a yapılan hücumlara engel olunarak başta Haremeyn-i şerîfeyn olmak üzere bütün Arabistan himaye altına alınmıştır. İlim, kültür ve medeniyet sahasında da önemli eserler meydana getirilmiştir. Yavuz Sultan Selim 1517'de Suriye ve Mısır'ı alarak Memlükler Devleti'ne son vermiştir.

Abbâsîler'in Türk asıllı Mısır valisi Ahmed b. Tolun tarafından kurulan Tolunoğulları 868-905 yılları arasında Mısır ve Suriye'de hüküm sürmüştür. Humâreveyh devrinde el-Cezîre'yi de hâkimiyet sahalarına katan Tolunoğulları, Abbâsî kumandanı Muhammed b. Süleyman tarafından ortadan kaldırıldı. Abbâsîler'in hizmetindeki bir Türk kumandanı olan Muhammed b. Tuğc'un Mısır'da kurduğu İhşîdîler (935-969) zamanla Suriye ve Hicaz'ı da hâkimiyetleri altına aldılar ve Fâtımîler tarafından yıkıldılar. 990-1096 yılları arasında Kuzey Suriye'de hüküm süren Ukaylîler ise Suriye Selçukluları tarafından yıkıldı. Sâlih b. Mirdâs'ın 1023'te Halep'te kurduğu Mirdâsîler hânedanı 1038'den itibaren dört yıl boyunca Fâtımîler'e tâbi oldular. Daha sonra Abbâsî ve Selçuklu hâkimiyetini kabul ettiler ve 1079'da Ukaylîler tarafından tarih sahnesinden silindiler. İlim ve kültüre yaptıkları hizmetler ve Haçlılar'a karşı mücadeleleriyle meşhur olan Ammâroğulları 1070-1109 yılları arasında Trablusşam'da hüküm sürdüler.

1078'de Sultan Melikşah'ın kardeşi Tâcüddevle Tutuş tarafından kurulan Suriye Selçukluları Filistin, Suriye ve Kuzey Irak'a hâkim olmuş, bir ara hâkimiyet sahalarını güneyde Mısır'a, kuzeyde Diyarbekir'e kadar

uzatmıştır. Tutuş'un 1095'te ölümü üzerine Suriye Selçukluları Dımaşk ve Halep olmak üzere iki kola ayrıldı ve birincisi 1104, ikincisi de 1118'de yıkıldı. Dımaşk Selçuklu Meliki Dukak'ın 1104'te ölümü üzerine atabegi Tuğtegin tarafından kurulan Börîler (Dımaşk Atabegliği) 1154'e kadar varlığını sürdürmüş, Bâtınîler'e ve Haçlılar'a karşı başarıyla mücadele etmişlerdir. Börîler devrinde Dımaşk mimari, iktisadî, ticarî açıdan büyük bir gelişme göstermiştir.

Abbâsîler'in Musul valisi Ebü'l-Heycâ tarafından 905'te Musul'da kurulan Hamdânîler, Nâsıruddevle Hasan zamanında tamamen bağımsız hareket ederek hâkimiyet sahalarını Diyârırebîa'dan Suriye içlerine kadar genişlettiler. Musul kolu 981'de Büveyhîler'e tâbi oldu ve nihayet 991'de Ukaylîler tarafından yıkıldı. Halep kolu ise Bizans İmparatorluğu'nun müdahalesine rağmen varlığını sürdürdü. Fâtımîler 1004'te şehri istilâ ederek Hamdânîler'e son verdiler. 990-1117 tarihleri arasında Irak-İran sınırında Annâzîler hüküm sürdüler. Ali b. Mezyed el-Esedî'nin 961'de merkezî Irak'ta kurduğu Mezyedîler, özellikle Seyfüddevle Sadaka zamanında Selçuklu hânedanı mensupları arasındaki taht kavgalarından faydalanarak çok güçlendiler. Fakat Muhammed Tapar Sadaka'yı öldürterek nüfuzlarını kırdı ve hânedan 1150'de Irak Selçukluları tarafından ortadan kaldırıldı.

Muhammed Tapar'ın oğlu Mahmud tarafından 1118'de kurulan Irak Selçukluları, Büyük Selçuklu Sultanı Sencer'e tâbi olarak 1194'e kadar Irâk-ı Arab, Irâk-ı Acem'in batı tarafı ve Azerbaycan bölgesinde hüküm sürdü ve Hârizmşah Tekiş tarafından ortadan kaldırıldı. Merkezi Erbil olan Begteginliler 1144-1232 yılları arasında Şehrizor, Tekrît, Sincar ve Harran civarına hâkim oldular. İmâdüddin Zengî tarafından kurulan Zengîler 1127-1222 tarihleri arasında el-Cezîre ve Suriye'de hüküm sürmüşlerdir. Irak ve Suriye'yi kendi hâkimiyeti altına almak isteyen Zengî, Dımaşk Atabegliği (Börîler) ve Haçlılar'la kıyasıya mücadele etmiş, 1144'te Urfa'yı Haçlı istilâsından kurtararak İslâm dünyasını sevince boğmuş ve haklı bir şöhrete kavuşmuştur. Zengî'nin 1146'da ölümü üzerine hânedan Halep ve Musul olmak üzere iki kola ayrılmıştır. Zengîler muhtelif şehirlerde yaptırdıkları medrese, cami, hastahane ve kervansaraylarla İslâm kültür ve medeniyetine hizmet etmişlerdir.

b) İran. İslâmiyet'in ortaya çıkışı sırasında Sâsânî hâkimiyetinde bulunan İran'ın büyük bir kısmı Hz. Ömer devrinde vuku bulan Kādisiye (637), Celûlâ (637) ve Nihâvend (642) savaşlarından sonra İslâm orduları tarafından fethedildi. Hz. Osman ve Emevîler devrinde de sürdürülen fetih harekâtıyla İran'ın tamamı İslâm hâkimiyeti altına alındı. Bu dönemde Hazar denizi sahillerinde kurulmuş olan (665) Bâvendîler varlıklarını üç kol halinde 1349'a kadar sürdürdüler. Horasan'da başlatılan isyan sonunda Emevîler yıkılıp Abbâsîler iktidara gelince (750) diğer İslâm ülkeleri gibi İran da onlara tâbi oldu. Abbâsîler'in X. yüzyılın ilk yarısından itibaren çözülmeye başlaması üzerine İran'da bazı mahallî hânedanlar ortaya çıktı. Bunların en önemlilerinden biri olup Horasan'da kurulan Tâhirîler (821-873), Saffârîler ve Sâmânîler tarafından yıkıldı. Onların yerini Sîstan'da kurulan Saffârîler (867-1495) aldı. Zamanla bütün İran'a hâkim olan Saffârîler bununla da yetinmeyerek Mâverâünnehir'i ele geçirmeye kalkışınca Sâmânîler'le karşı karşıya geldiler ve sonunda Sâmânîler Sîstan'a hâkim oldular. Bununla beraber Saffârîler Gazneliler, Selçuklular ve Gurlular'a tâbi olarak Moğol ve Timurlu istilâsından sonra da 1495'e kadar varlıklarını sürdürdüler. Bir Türk hânedanı olan Sâcoğulları 889-930 yılları arasında Azerbaycan'da hüküm sürdüler. 916'da Kuzeybatı İran'da, Deylem ve Azerbaycan'da hâkimiyet kuran Müsâfirîler 1090'da yerlerini Hasan Sabbâh tarafından kurulan İsmâilî Devleti'ne terketmek zorunda kaldılar. X. yüzyılda Kirman'da İran asıllı bir hânedan olan İlyâsîler hâkimiyet tesis etti. İran'da kurulmuş hânedanlardan biri de X-XI. yüzyıllarda Horasan'da hüküm süren Simcûrîler'dir. X. yüzyılda Azerbaycan'da kurulan Ravvâdî hânedanı Selçuklular'a tâbi olarak 1071'e kadar varlıklarını korudu ve Ahmedîlîler tarafından yıkıldılar. 916'da Deylem ve Azerbaycan'a hâkim olan Müsâfirîler 1090'da Alamut İsmâilîleri tarafından ortadan kaldırıldılar. İran'da kurulmuş olan başka bir hânedan da Ziyârîler olup 927-1090 tarihleri arasında Taberistan'da hüküm sürmüşler ve İsmâilîler tarafından yıkılmışlardır. İran'da hüküm süren Deylemli hânedanların en büyüğü olan Büveyhîler (932-1062) Bağdat'a girerek (945) Abbâsî halifelerini 110 yıl boyunca vesâyet altında tuttular. Büveyhîler'in en büyük hükümdarlarından Adudüddevle Irak, Güney İran ve Uman'ı hâkimiyeti altına alarak Ziyârîler, Hamdânîler ve Sâmânîler gibi hânedanlara karşı genişleme politikası takip etti. Adudüddevle'nin ölümünden sonra aile içinde büyük bir mücadele başladı ve bazı topraklar Gazneliler tarafından ilhak edildi. 951'de kurulan ve Arrân, Doğu İrmîniye

ve Kuzey İran'da hüküm süren Şeddâdîler'in bir kolu Selçuklular (1075), bir kolu da Gürcüler tarafından ortadan kaldırıldı (1174). Büveyhîler'in çöküş döneminde Orta ve Batı İran'da hüküm süren Kâkeveyhîler (1008-1051) daha sonra Selçuklular'a tâbi olarak 1119'a kadar varlıklarını muhafaza ettiler.

İran'da hâkimiyet tesis etmiş olan devletlerin en büyüklerinden biri olan Büyük Selçuklular'ın (1040-1157) ilk hükümdarı Tuğrul Bey 1055'te Bağdat'a girerek Abbâsîler'i Büveyhîler'in tahakkümünden kurtardığı gibi halefi Alparslan da Bizans İmparatoru Romanos Diogenes'i yenerek kazandığı Malazgirt Zaferi'yle (26 Ağustos 1071) Anadolu'yu Türkler'e açtı. Oğlu Melikşah döneminde devletin sınırları Kâşgar'dan İstanbul'a ve Akdeniz'e, Kafkaslar'dan ve Aral gölünden Hint denizi ve Yemen'e kadar genişledi. Onun ölümüyle başlayan fetret devrinde devlet zayıfladı ve Sencer'in 1118'de tahta geçmesiyle Selçuklular ikinci imparatorluk devrini yaşadılar. İslâm dünyasını Bâtınîler, Haçlılar ve Bizans'a karşı başarıyla müdafaa eden Büyük Selçuklular Katvan'da Karahıtaylar karşısında mağlûp olunca büyük bir sarsıntı geçirdiler (1141) ve nihayet Oğuz istilâsıyla yıkıldılar (1157). İran'da hüküm süren Kirman Selçukluları 1048'de Çağrı Bey'in oğlu Kavurd tarafından kurulmuş ve Oğuz beylerinden Emîr Dînâr'ın 1187'de başşehir Berdesîr'i istilâsına kadar bölgede hüküm sürmüşlerdir. Hasan Sabbâh tarafından Elburz dağları üzerindeki Alamut'ta kurulan (1091) İsmâilîler (Haşşâşîn) hânedanı etrafa dehşet saçan cinayetleriyle 1256 yılına kadar ayakta kaldı ve söz konusu tarihte Hülâgû tarafından yıkıldılar. Suriye'deki kol ise 1273'e kadar varlığını korudu.

İran'ın Fars eyaletinde hüküm süren bir Türk hânedanı olan Salgurlular, 1148'de Muzafferüddin Sungur tarafından kuruldu. Önce Selçuklular'a, daha sonra da Hârizmşahlar ve Moğollar'a tâbi olan Salgurlular'ın son hükümdarı Atabeg Âbiş Hatun Hülâgû'nun oğlu Mengü Timur ile evlenmiş ve ülke toprakları İlhanlı hâkimiyetine girmiştir (1286). Kuzeybatı İran'ı ellerinde tutan İldenizliler (1137-1225), Irak Selçukluları'ndan Arslan b. Tuğrul zamanında hâkimiyetlerini güneyde İsfahan'a, kuzeyde Gürcistan ile Şirvan'a kadar yaydılar ve Hârizmşahlar tarafından yıkıldılar. Kirman 1222-1306 yılları arasında Barak Hâcib tarafından kurulan Kutluğhanlılar sülâlesinin hâkimiyetindeydi. Cengiz Han'ın torunu Hülâgû tarafından 1256'da kurulan İlhanlılar İran, Irak, Kafkasya ve Anadolu'da hüküm

sürdüler. 1256'da İsmâilîler'in karargâhı Alamut'u, 1258'de Abbâsîler'in başşehri Bağdat'ı ele geçiren Hülâgû Filistin'de Aynicâlût'ta Memlük kuvvetlerine mağlûp oldu (1260). Kubilay Han'ın 1294'te ölümünden itibaren Çin'deki büyük hanlarla irtibatları kopan İlhanlılar, Ebû Saîd'in meşrû bir vâris bırakmadan ölümüyle Celâyirliler vb. mahallî hanedanların tahakkümü altına girdiler ve 1353'te yıkıldılar. Birçok karışıklıklara rağmen İlhanlılar devrinde İran refah içinde yaşadı. İlhanlı başşehirleri Tebriz ve Merâga önemli bir ilim ve kültür merkezi haline geldi. Özellikle fen bilimleri ve tarih yazıcılığı alanında ciddi gelişmeler oldu. 1314-1393 tarihleri arasında Güney İran'a Muzafferîler hâkim oldular. Timur 1393'te İran'ı istilâ ettiği sırada Muzafferîler'in son hükümdarı Mansûr bütün Fars ve Irak'ı yönetimi altında tutmaktaydı. Hânedan, mensupları arasındaki mücadeleler sonunda zayıfladı ve Timurlular tarafından yıkıldı. İlhanlı valilerinden Hasan-ı Büzürg tarafından kurulan Celâyirliler 1336-1432 yılları arasında Irak ve Azerbaycan'da hüküm sürmüş ve toprakları Karakoyunlular tarafından istilâ edilmiştir. 1378'de Diyarbekir'de kurulan Akkoyunlu hânedanı zamanla İran üzerinden Horasan'a, Irak ve Fars körfezine kadar uzanan sahaya hâkim oldu. Uzun Hasan zamanında güçlü bir devlet haline gelen Akkoyunlular 1473'te Osmanlılar karşısında mağlûp olmuş, 1508'de Safevîler tarafından ortadan kaldırılmışlardır. 1380'de Van ve Urmiye gölleri çevresinde kurulan Karakoyunlular zamanla Azerbaycan ve Anadolu'nun doğusunu, Irak, Fars, Kirman ve Uman'ı da hâkimiyet sahalarına kattılar ve 1468'de Akkoyunlular tarafından yıkıldılar.

Adını Şeyh Safiyyüddin'den alan Safevî hânedanı 1501'de Şah İsmâil tarafından kuruldu. 1509'da Bağdat'ı ele geçiren Şah İsmâil ertesi yıl Şeybânîler'i Merv yakınında mağlûp ederek sınırlarını İran'dan Ceyhun nehrine kadar genişletti. Osmanlılar'la uzun ve sürekli bir mücadeleye giren Safevîler zaman zaman Avrupa devletleriyle müttefik oldular. II. Abbas'ın 1666'da ölümünden sonra çökmeye başlayan Safevîler 1732'de Avşar Hükümdarı Nâdir Şah tarafından yıkıldı. Safevîler'in Horasan, Kirman, Sîstan ve Mâzenderan valisi olan Nâdir Şah 1736'da bağımsız Avşarlar hânedanını kurdu ve Osmanlılar'a müracaat ederek mezhep ayrılıklarından kaynaklanan savaşlara son verilmesini istedi. Ancak bu arzusunu gerçekleştiremedi. Nâdir Şah'ın 1747'de öldürülmesiyle Avşarlar'ın ihtişamı söndü ve hânedan 1795'te Zendler tarafından yıkıldı. Muhammed Kerim Han 1750'de Zendler hânedanını kurdu. Onun zamanında İran ile

Avrupa ülkeleri arasında ticaret çok gelişti. Fakat ölümü üzerine ülkede iktidar kavgası başladı. Bu yüzden rakipleri Kaçarlar karşısında tutunamadılar ve İsfahan'ı onlara terkederek kaçtılar. Son hükümdar Lutf Ali Han Kirman'da öldürülünce İran'ın tamamı Kaçarlar'ın eline geçti (1794). Kaçarlar hânedanının kurucusu Ağa Muhammed Han Anadolu'daki Türkmen kabilelerinden birine mensuptu. 1779'da Esterâbâd'da bağımsızlığını ilân etti ve Zendler'i bertaraf ettikten sonra Tahran'ı başşehir yaptı. Kaçarlar hânedanı Ruslar'la yaptıkları mücadelede başarılı olamadılar ve 1828 Türkmençay Antlaşması'yla Azerbaycan'ı kaybettiler. Rızâ Şah Pehlevî 1924'te Kaçarlar hânedanına son verdi.

c) Anadolu. İslâm'ın yayılışı sırasında Bizans İmparatorluğu'nun hâkimiyetinde bulunan Anadolu Emevîler ve Abbâsîler zamanında birçok akınlara mâruz kaldı ve hemen her yaz kış gerçekleştirilen bu seferler sonunda bazı şehir ve kaleler fethedildi. Anadolu'ya ilk Selçuklu akını 1015-1021 tarihleri arasında Çağrı Bey tarafından yapıldı. Keşif mahiyetindeki bu ilk seferi çeşitli Türk beylerinin gerçekleştirdiği diğer seferler takip etti. Büyük Selçuklu Devleti'nin kuruluşundan itibaren daha sistemli bir şekilde sürdürülen bu akınlar 26 Ağustos 1071'de Malazgirt Zaferi'yle sonuçlandı ve Anadolu kapıları Türkler'e açıldı. Malazgirt Zaferi'nden sonra Alparslan kumandanlarını Anadolu'nun fethine memur etti ve çok kısa bir zaman içerisinde Anadolu'nun büyük bir kısmı Türkler'in eline geçti. Anadolu'nun fethiyle görevlendirilen bu Türk beyleri fethettikleri yerlerde kendi adlarıyla çeşitli beylikler kurmuşlardır. Bunların en önemlilerinden biri olan Dânişmendliler 1071-1178 yılları arasında Sivas, Malatya, Kayseri, Tokat, Amasya ve civarında hüküm sürmüşlerdir. Haçlılar'a karşı önemli zaferler kazanan ve bir ara Anadolu'nun en güçlü devleti haline gelen ve Melik Muhammed'in 1143'te ölümü üzerine iki kola ayrılan Dânişmendliler'in Sivas kolu 1175, Malatya kolu ise 1178'de Anadolu Selçukluları tarafından yıkıldı. Malazgirt Zaferi'nden sonra Erzincan, Kemah, Divriği ve Şebinkarahisar'ı fetheden Mengücük Gazi tarafından kurulan Mengücükler 1228'e kadar varlıklarını sürdürdüler. Anadolu'da kurulan ilk Türk beyliklerinden biri olan Saltuklular ise 1071-1202 tarihleri arasında Erzurum, Pasinler, Tercan, İspir, Oltu, Tortum, Micingerd, Bayburt ve civarında hâkimiyet kurdular. 1085-1394 yılları arasında Bitlis ve Erzen şehirlerinde hüküm süren Dilmaçoğulları'nın Bitlis kolu Ahlatşahlar, Erzen kolu da Timurlular tarafından ortadan kaldırıldı.

Batı Anadolu'da ise Çaka Bey tarafından İzmir'de kurulan (1081-1096) Türk beyliği zamanla Urla ve Foça şehirleriyle Midilli, Sakız, Sisam, İstanköy ve Rodos adalarını da hâkimiyet alanlarına kattı. Tanrıbermiş adlı başka bir Türk beyi de aynı tarihlerde Efes'te bağımsız bir beylik kurdu.

Sultan Melikşah zamanında Kutalmış'ın oğulları Süleyman Şah, Mansûr, Alp İlig ve Devlet Orta Anadolu'yu geçerek Marmara denizi sahillerine kadar geldikleri gibi diğer bazı Selçuklu beyleri de Orta ve Batı Anadolu'da faaliyetlerini sürdürdüler. Anadolu'da kurulan beyliklerin en eskilerinden biri olan Mervânîler 983-1085 yılları arasında Diyarbekir, Ahlat ve Malazgirt'te hüküm sürmüşlerdir. Nasrüddevle Ahmed b. Mervân'ın elli yıldan fazla süren emirliği zamanında en müreffeh dönemlerini yaşayan Mervânîler'in ülkesi Sultan Melikşah zamanında Selçuklu topraklarına katıldı. Adını Artuk b. Eksük adlı bir Türk beyinden alan Artuklu hânedanı üç kola ayrılarak 1102-1408 tarihleri arasında Hısnıkeyfâ, Âmid, Mardin, Meyyâfârikīn ve Harput'ta hüküm sürdü. Haçlılar karşısında başarıyla mücadele eden ve zaman zaman onlara ağır darbeler indiren Artuklu hükümdarları XIII. yüzyılda Anadolu Selçukluları'na, Hârizmşahlar'a ve nihayet Moğollar'a itaat arzettiler ve 1408'de Karakoyunlular tarafından ortadan kaldırıldılar.

Osmanlılar'dan önce Anadolu'da kurulan devletlerin en büyüğü, hiç şüphesiz Kutalmışoğlu Süleyman Şah tarafından İznik'te kurulan (1075) Anadolu Selçuklu Devleti idi. Süleyman Şah İznik'e iyice yerleştikten sonra hâkimiyet sahasını genişletmek maksadıyla Güneydoğu Anadolu istikametinde sefere çıktı ve Tarsus, Adana, Misis, Aynizerbâ, Antakya, İskenderun, Gaziantep, Artah, Hârim, Tel Bâşir, Göksun ve Ra'bân'ı fethedip topraklarına kattı. Onun Kuzey Irak ve Kuzey Suriye'yi de kendi topraklarına katmak istemesi Tutuş ile savaşmasına ve ölümüne sebep oldu (1086). Altı yıl sonra yerine geçen oğlu I. Kılıcarslan Bizans İmparatorluğu ve Haçlılar'la mücadele etti, zaman zaman onlara ağır darbeler indirmesine rağmen başşehri İznik'in 19 Haziran 1097'de Haçlılar tarafından işgaline ve Bizans'a teslim edilmesine engel olamadı. Bu yüzden Kılıcarslan Marmara sahillerini bırakıp Orta Anadolu'ya çekildi ve Konya'yı başşehir yaptı, daha sonra da şark seferine çıktı. Malatya'yı aldıktan sonra Musul ileri gelenlerinin daveti üzerine Nisan 1107'de bu şehre girdi ve Büyük Selçuklu

Sultanı Muhammed Tapar adına okunmakta olan hutbeye son verdi. Fakat Büyük Selçuklu Emîri Çavlı ile yaptığı savaşta mağlûp oldu ve Habur nehrinde boğularak öldü (Temmuz 1107). Onun ölümüyle Anadolu Selçuklu Devleti büyük sarsıntı geçirdi ve Bizans İmparatorluğu Anadolu'daki bazı yerleri istilâ etti. Ermeniler de Maraş, Elbistan ve Ceyhan yöresini işgale başladılar. Haçlılar ise devamlı olarak Türk topraklarına saldırılar düzenliyorlardı. Sultan Mesud devrinde Anadolu'da üstünlük Dânişmendliler'e geçti ve bu durum Dânişmendli Melik Muhammed'in 1148'de ölümüne kadar sürdü. Sultan II. Kılıcarslan zamanında Malazgirt Zaferi'nden yaklaşık bir asır sonra Miryokefalon'da (Myriakephalon) Bizans'a ikinci ağır darbe indirildi ve Bizans'ın Anadolu'yu istilâ ümitleri tamamen yok edildi (1176). I. Gıyâseddin Keyhusrev devrinde Antakya, I. İzzeddin Keykâvus zamanında da Sinop fethedilerek Akdeniz ve Karadeniz'de Türk ticaretinin gelişmesi için büyük gayret sarfedildi. I. Alâeddin Keykubad dönemi Anadolu Selçukluları'nın zirvede olduğu bir dönemdir. İktisadî, ticarî, siyasî ve askerî sahalarda büyük başarı sağlanmış, Alanya da bu sırada fethedilmiştir (1221-1223). I. Alâeddin ayrıca ilim, kültür ve sanatın gelişmesinde de önemli rol oynamıştır. II. Gıyâseddin Keyhusrev zamanında vuku bulan Babaî İsyanı (1240) Selçuklu Devleti'ni zayıf düşürmüş ve bundan faydalanan Moğollar 4 Temmuz 1243 tarihinde Kösedağ'da Selçuklu ordusunu mağlûp etmiştir. Bu bozgundan sonra Anadolu 1277'ye kadar Moğol valileri tarafından idare edilmiştir. Memlük Sultanı Baybars, Selçuklu devlet adamlarının daveti ve ülkesine sığınmış olan bilginlerin teşvikiyle Anadolu'ya gelmiş ve 15 Nisan 1277'de Moğol ordularını ağır bir bozguna uğratmıştır. Fakat Haziran 1277'de Anadolu'ya gelen Abaka Han birçok şehri yakıp yıktı. II. Gıyâseddin Mesud devrinde devletin siyasî, askerî ve malî sahadaki bütün makamları Moğollar'ın eline geçti. II. Gıyâseddin Mesud 1298'de azledilerek yerine III. Alâeddin Keykubad getirildi. 1302'de o da aynı âkıbete uğradı ve II. Gıyâseddin Mesud tekrar Selçuklu tahtına geçti; onun ölümüyle Anadolu Selçuklu Devleti de ortadan kalkmış oldu (1308).

Taht kavgalarının bütün şiddetiyle devam ettiği dönemde İslâm dünyası hilâl-haç mücadelesinin en mühim bir safhasını teşkil eden Haçlı istilâsına mâruz kaldı. XI. yüzyılın sonlarında başlayan bu hareket asırlarca devam etti. XI. yüzyılın son yıllarına doğru bilhassa dinî, içtimaî ve iktisadî sebeplerle ortaya çıkan Haçlı hareketi Batı Avrupa'da Vatikan Kilisesi'nin

önderliğinde başlatıldı. Bu seferlerin sebepleri arasında, İslâm'ın giderek Hıristiyanlık aleyhine evrensel bir din haline gelmesi, Malazgirt Zaferi'nden çok kısa bir süre sonra Anadolu, Suriye ve Filistin'in müslüman Türkler'in hâkimiyetine geçmesi, İznik'in başşehir olduğu bir Türk devletinin kurulması, Çaka Bey'in İzmir'de kurduğu kuvvetli bir donanma ile Bizans'ı tehdit etmesi önemli bir yer tutmaktadır. Türkler'in Rumeli'ye geçmelerini önlemek, onları Anadolu, Suriye, Filistin ve Akdeniz'den uzaklaştırmak ancak bütün hıristiyan dünyasının birlikte hareket etmesi halinde başarılabilirdi. Hilâle karşı haçın savunulması görevini üzerine alan Bizans, artık müslüman Türkler karşısında bunu gerçekleştirebilecek durumda değildi.

Papa II. Urban, 18-28 Kasım 1095 tarihleri arasında bütün Batı Avrupa'nın ileri gelen din adamlarının katıldığı bir toplantıda bu büyük harekâta süratle hazırlanmaları gerektiğini anlattıktan sonra ilk büyük Haçlı kitlesinin harekete geçmesini temin etmiştir. Ertesi yıl yani 1096'da Pierre L'Ermitte idaresinde heyecanlı fakat disiplinsiz bir Haçlı kitlesi düzensiz bir vaziyette Belgrad, Niş, Sofya, Filibe ve Edirne üzerinden İstanbul'a gelmiş ve Bizans İmparatoru Alexios Komnenos tarafından 6 Ağustos 1096 tarihinde Anadolu yakasına geçirilmiştir. Savaş disiplininden uzak bu Haçlı kitlesi Eylül 1096'da Sultan Kılıcarslan tarafından bozguna uğratılmış ve kurtulanlar İstanbul'a sığınmışlardır.

İlkinin aksine ikinci defa sefere hazırlanan ordular düzenli ve disiplinli, savaş kabiliyeti yüksek şövalyelerden oluşuyordu. Meşhur kontların idaresinde dört kol halinde harekete geçen yeni Haçlı kuvvetleri Anadolu'ya geçerek Mayıs 1097'de İznik'i kuşattılar. Selçuklu Sultanı I. Kılıcarslan ordusunu İznik Hisarı önündeki ovada savaşa soktu. Çok çetin geçen bu çarpışmalar sırasında her iki taraf da ağır zayiat verdi. Sonunda Selçuklular İznik'i kendi mukadderatına bırakarak Haçlılar'ı dağlık bölgelerde ve geçitlerde sıkıştırmak gayesiyle geri çekildiler. Haçlılar şiddetli hücumlar sonunda İznik'i ele geçirerek Bizans'a teslim ettiler (19 Haziran 1097).

Haçlılar Eskişehir-Konya-Ereğli yoluyla Kilikya'ya doğru hareket ettiler. Ereğli'de ana ordudan ayrılan büyük bir Haçlı birliği de Kayseri, Göksun ve Maraş yoluyla Antakya istikametinde ileri harekâta geçti. Haçlı reislerinden

Baudouin de Boulogne 10 Mart 1098'de Urfa Haçlı Kontluğu'nu kurdu. Antakya'ya varan Haçlı kuvvetleri ise burçlardan birini korumakla görevli Ermeni asıllı Fîrûz ile anlaşarak 3 Haziran 1098'de şehri işgal ettiler ve Antakya Prensliği'ni kurdular. Bir yıl sonra asıl hedefleri olan Kudüs'e hareket eden Haçlı birlikleri 15 Temmuz 1099'da burayı da işgal ederek binlerce müslümanı kılıçtan geçirdiler ve Kudüs Haçlı Krallığı'nı kurdular. Müslümanların birbirleriyle mücadele halinde olmalarından faydalanan Haçlılar zamanla bütün Suriye sahillerini işgal ettiler. İmâdeddin Zengî'nin 1144'te Urfa'yı fethi bütün dünyada büyük bir yankı uyandırdı. Urfa'nın hıristiyan âlemi için taşıdığı önemi çok iyi takdir eden ve Haçlılar'ın burayı üs olarak kullanıp el-Cezîre ve Suriye'deki müslümanlara nasıl zarar verdiklerini gayet iyi bilen İslâm âlemi bu olayı bir bayram sevinciyle kutlarken hıristiyanlar da o ölçüde üzüldüler. Bu gelişmeler üzerine Aziz Bernard derhal II. Haçlı Seferi hazırlıklarına başladı. Papa III. Eugenius'un emriyle yeni bir sefer düzenlendi. Fransa Kralı VII. Louis ve Alman İmparatoru III. Conrad'ın katıldığı bu II. Haçlı Seferi Dımaşk önlerinde başarısızlıkla sonuçlandı (1148).

Selâhaddîn-i Eyyûbî Hittin Zaferi'nden birkaç hafta sonra Kudüs'ü de fethedince (1187) Avrupa'da yeni bir huzursuzluk başladı. Hıristiyan âlemi bu haberle âdeta beyninden vurulmuşa dönmüştü. Papa VIII. Gregorius'un emriyle kutsal emanetlerin en büyüğü olan Gerçek Haç'ı müslümanların elinden kurtarmak üzere yeni bir Haçlı Seferi başlatıldı (1189). Bu III. Haçlı Seferi'ne Fransa Kralı III. Philip, Alman İmparatoru I. Frederick Barbarossa, Arslan Yürekli lakabıyla tanınan İngiltere Kralı Richard katıldı. Alman imparatoru Anadolu'yu geçerek Konya üzerinden Tarsus'a geldi ve burada bir nehirde yüzerken boğularak öldü (1190). Diğer Haçlı birlikleri 1191'de Akkâ'yı kuşatarak ele geçirdiler. Daha sonra Arsuf ve Yafa da Haçlılar tarafından işgal edildi ve sonunda Kral Richard ile Selâhaddîn-i Eyyûbî arasında bir anlaşma imzalandı. Haçlılar'ın bu seferdeki en büyük kazançları Kıbrıs'ın zaptedilmesiydi. Papa III. İnnocentius'un fermanıyla 1198'de müslümanlara karşı başlatılan IV. Haçlı Seferi amacından saptırılarak İstanbul'un işgaliyle sonuçlanmıştır (1204). V. Haçlı Seferi sonunda ise Dimyat Haçlılar'ın eline geçti (1219). Papalık elçisi Pelagius 1221'de Kahire'ye doğru yürüdüyse de Nil'i geçemedi ve geri çekildi. 27 Ağustos 1221'de yapılan anlaşmayla Dimyat müslümanlara teslim edildi. VI. Haçlı Seferi sonunda Eyyûbîler'le yapılan bir anlaşmayla Kudüs,

Beytülahm ve Nâsıra Haçlılar'a bırakıldı (1229). Kudüs 1244'te tekrar müslümanların eline geçti. VII. Haçlı Seferi'yle Haçlılar 6 Haziran 1249'da Dimyat'ı tekrar işgal ettiyse de 1250'de Eyyûbî Hükümdarı Turan Şah Haçlı ordularını yenip Dimyat'ı geri aldı. Eyyûbîler'in yerini alan Memlükler doğudaki Haçlı şehirlerini birer birer zaptettiler. Haçlılar'ın son kalesi Akkâ da 1291'de Memlükler'in eline geçti. Haçlı seferleri XV. yüzyıla kadar sürmekle beraber bunların amacı artık Asya'daki kutsal toprakları kurtarmak değil Avrupa'daki Türk ilerleyişini durdurmaktı.

1243'te Kösedağ Savaşı'nda Moğollar'a mağlûp olan Anadolu Selçuklu Devleti giderek zayıflamaya ve ülke Moğol valiler tarafından idare edilmeye başlanmıştı. Selçuklu topraklarının Moğol istilâsıyla karşı karşıya kaldığını gören ve bu durumdan rahatsız olan Türk beyleri, 1277 yılından itibaren Anadolu'daki Moğol baskısının azalmasından faydalanarak bağımsızlıklarını ilân etmiş ve çeşitli beylikler kurmuşlardır. Anadolu beylikleri denilen bu devletlerin başlıcaları şunlardır: Karamanoğulları (Ermenek 1256-1483), İnançoğulları (Denizli 1261-1368), Sâhib Ataoğulları (Afyonkarahisar 1275-1341), Menteşeoğulları (Muğla ve civarı 1280-1424), Karesioğulları (Balıkesir 1297-1360), Germiyanoğulları (Kütahya 1300-1429), Eşrefoğulları (Beyşehir, Seydişehir XIII. yüzyıl), Saruhanoğulları (Manisa 1302-1410), Aydınoğulları (Aydın-eli 1308-1426), Alâiye Beyliği (Alanya 1293-1471), Hamîdoğulları (Eğridir, Antalya 1301-1423), Dulkadıroğulları (Elbistan, Maraş 1339-1521), Ramazanoğulları (Adana 1352-1608), Eretnaoğulları (Orta Anadolu 1335-1381), Çobanoğulları (Kastamonu 1227-1309), Candaroğulları (Kastamonu, Sinop 1292-1462), Pervâneoğulları (Sinop 1277-1322), Tâceddinoğulları (Niksar 1348-1428), Kadı Burhâneddin Devleti (Sivas 1381-1398).

Asya ve Avrupa kıtalarının tabii bir geçit yerini teşkil eden Anadolu yarımadasının batı kesiminde XIII. yüzyılın ortalarında ortaya çıkan Türkmen beyliklerinden biri de Osmanlılar'dır. Anadolu'ya gelişleri ve menşeleri menkıbeler içerisinde âdeta kaybolmuş olan, ancak Oğuzlar'ın Kayı boyuna mensup oldukları bilinen Osmanlılar, Selçuklular tarafından Bizans'a karşı gazâ faaliyetlerinin gerçekleştirildiği Batı Anadolu uç bölgesinin kuzey kısmına, Söğüt ve Domaniç yöresine yerleştirildiler. Bir yandan Bizans'a karşı gazâda bulunup topraklarını genişletirlerken bir yandan da civardaki Türkmen beylikleri üzerinde hâkimiyet kurmaya

çalıştılar. Avrupa yakasına geçip yerleşmeye başlamaları ve burada tutunmaları gazânın liderliği sıfatını kendilerine kazandırarak Anadolu'daki diğer beylikler arasında üstünlük sağlamalarına yol açtı. 1350-1361 yılları arasında Anadolu'da Kızılırmak boylarından Rumeli'de Meriç'e kadar uzanan sahaya hâkim kuvvetli bir devlet olarak ortaya çıktılar. I. Bayezid zamanında Batı Anadolu'daki beylikler, Karamanoğulları, Sivas yöresindeki Kadı Burhâneddin Devleti, Candaroğulları, Canik ve yöresindeki mahallî beyler Osmanlı hâkimiyetini tanıdılar; Fırat'ın batısında kalan topraklar ele geçirildi. Bu dönemde Anadolu'daki Türk birliği büyük ölçüde temin edildi ise de 1402'de Timur önünde uğranılan mağlûbiyet, alınan toprakların eski sahiplerinin eline geçmesine ve Osmanlı Devleti'nin büyük bir sarsıntı geçirmesine yol açtı. Bundan sonraki Fetret dönemi (1403-1413) Bayezid'in oğulları arasında mücadeleler içinde geçti ve Çelebi Mehmed'in hâkimiyet kurması devletin yeniden toparlaması ile sonuçlandı. 1413'ten 1453'e kadarki dönem ise toparlanma ve Fetret devri meselelerini çözüme kavuşturma mücadelelerine sahne oldu. İstanbul'un fethi (1453), Fâtih Sultan Mehmed'in siyasî, askerî, idarî, iktisadî sahalarda gerçekleştirdiği reformlar Osmanlı Devleti'ne İslâm dünyasında büyük bir nüfuz kazandırdı. Devleti merkeziyetçi bir Türk-İslâm devleti haline getiren Fâtih Sultan Mehmed, Anadolu birliğini sağlamak amacıyla Karamanoğulları'nı ortadan kaldırdığı gibi (1468), Anadolu'da Timur'un siyasetini takip etmek isteyen Akkoyunlu Uzun Hasan'ı Otlukbeli'nde bozguna uğrattı (1473). Yapılan antlaşma sonucu Osmanlı toprakları doğuya doğru genişledi. Ayrıca Fâtih, Venedik ile ittifak teşebbüsünde bulunan Akkoyunlular'a karşı Timur'un torunu Hüseyin Baykara ile anlaşma yapmaya çalıştı. Bu teşebbüs Osmanlılar'ın Orta Asya hanları ile ittifak kurma çalışmalarının başlangıcını teşkil eder. Osmanlılar bu dönemde Dulkadıroğulları üzerinde nüfuz sağlamak için Memlükler'le mücadeleye girdiler ve bunun sonucunda II. Bayezid zamanında Çukurova'da ilk Osmanlı-Memlük çatışması meydana geldi. Trabzon Rum İmparatorluğu'nu ortadan kaldıran Fâtih, böylece Toroslar'a kadar Anadolu'yu hâkimiyeti altına aldı ve bugünkü Anadolu Türk yurdunun temelini atmış oldu.

XVI. yüzyıl Osmanlı Devleti'nin altın çağını teşkil etti. Bu dönemde Orta Avrupa'ya Viyana kapılarına kadar dayanan Osmanlılar, doğu ve güney siyaseti ile Ortadoğu ve Ön Asya'da hâkimiyet kurdular. Yavuz Sultan

Selim 1514 Çaldıran Zaferi ile Anadolu üzerindeki Safevî emellerine set çekerek doğudan gelen bu tehlikeyi bertaraf etti. Ayrıca Doğu Anadolu'ya hâkim olma, Irak ve Azerbaycan'a doğru yayılma yolunda önemli bir adım atılmış oldu. Doğu ve Güneydoğu Anadolu hâkimiyet altına alındığı gibi Suriye ve Mısır da ele geçirildi (1516-1517), Memlük Sultanlığı'na son verildi. Mukaddes yerlerde ve Yemen'de Osmanlı nüfuzu kuruldu. Hicaz bölgesini tehdit eden ve baharat yolunu ellerine geçirmiş olan Portekizliler'e karşı mücadele başlatıldı. Osmanlılar özellikle bu faaliyetleriyle İslâm dünyasında üstün bir mevki kazandılar. Bu üstünlük, Hindistan'daki küçük İslâm devletlerinin Portekiz baskısı karşısında Osmanlılar'dan yardım istemeleri yanında Orta Asya hanlıklarının Safevî ve Rus saldırılarına karşı Osmanlılar'a müracaatları ile de doruk noktasına ulaştı. Özellikle Kanûnî Sultan Süleyman zamanında bir dünya devleti haline gelen Osmanlılar XVI. yüzyılın son çeyreğinde doğudaki hâkimiyetlerini İran içlerine, Kafkasya'ya kadar uzattılar. Basra, Şehrizor, Lûristan, Gence, Tebriz, Karabağ, Tiflis Osmanlı hâkimiyeti altına girdi. Ancak İran ile doğudaki mücadeleler sürdü ve nihayet 1639 Kasrışîrin Antlaşması Osmanlı-İran sınırına kati şeklini verdi.

1596-1610 yıllarında Osmanlılar'ı içten sarsan büyük bir buhran baş gösterdi. Özellikle Anadolu'da çeşitli iktisadî ve sosyal sebepler yüzünden ortaya çıkan Celâlî isyanları Osmanlı idaresini çok meşgul etti. Uzun süren İran ve Avusturya savaşları da devlet nizamının sarsılmasının bir başka önemli âmili oldu. Avrupa'nın gelişen ekonomik sistemleri Osmanlılar'ı da etkisi altına aldı ve Osmanlı toprakları giderek tek taraflı bir pazar haline geldi. Avrupa'da gelişen askerî tekniklere de ayak uydurulamadı, başarısızlıklar birbirini takip etti ve fütuhat durdu. Bilhassa 1683 Viyana bozgunu Avrupa topraklarındaki gerilemenin başlangıcını teşkil etti. 1699 Karlofça Antlaşması ilk defa geniş ölçüde toprak kayıplarına yol açtı. Bundan sonraki yıllarda özellikle Ruslar'la yapılan savaşlar Osmanlılar'ın aleyhine sonuçlandı. Osmanlılar'ın Asya topraklarındaki gerilemesi Avrupa'ya nisbetle daha yavaş gerçekleşti. Suriye, Mısır ve Yemen'de sık sık isyanlar çıktı ise de buralarda şeklen de olsa, uzun süre Osmanlı hâkimiyeti devam etti. Özellikle XVIII. yüzyıldan itibaren merkezî idarenin zaafı, devletin bu uzak topraklarında yerli hânedanların nüfuzlarının kuvvetlenmesine yol açtı. Fakat bölge XX. yüzyıl başlarına kadar Osmanlı idaresi altında kaldı.

Osmanlı Devleti'nin içine düştüğü zaafın giderilmesi yolunda bazı ıslahat çalışmaları da yapıldı. Devletin eski gücüne kavuşması için XVIII. yüzyıla kadar Kanûnî Sultan Süleyman dönemi ideal olarak öne sürülürken bu yüzyılda Avrupa modeli ve sistemi esas alındı. Özellikle III. Selim devrinde askerî sahada yapılan ıslahat daha ziyade bu temel üzerinden yürütüldü. Bu yüzyılda milliyetçilik cereyanları sonucu Balkanlar'da isyanlar meydana gelirken 1839 Tanzimat Fermanı ıslahat hareketlerini her alanda yaygınlaştırdı. Ancak XIX. yüzyılda, tarihî emeller peşinde koşan Rusya ile mücadele sadece Balkanlar'da değil Doğu Anadolu'da ve Kafkas cephesinde de meydana geldi. 1828-1829 savaşı sırasında Doğu Anadolu'da Kars ve Ahıska'yı işgal eden Ruslar 1878 Berlin Antlaşması ile de Ardahan, Kars, Batum ve Bayezid vilâyetlerini ele geçirdiler. Öte yandan bu yüzyılda II. Abdülhamid tarafından takip edilen hilâfet siyasetiyle İslâm dünyasında nüfuz tesisine çalışıldı; Hindistan müslümanları, Orta Asya hanlıkları, hatta Uzakdoğu müslümanları ile Batı emperyalizmine karşı ilişkiler güçlendirilmeye çalışıldığı gibi Arabistan toprakları da bu sayede elde tutulmak istendi. Fakat I. Dünya Savaşı Osmanlı Devleti'nin parçalanmasının ve yıkılışının başlangıcını teşkil etti. 1920'deki Sevr Antlaşması ile Hicaz, Suriye, Filistin, Anadolu'nun önemli bir kısmı müttefik kuvvetlerine terkedildi. Ancak Anadolu'da başlayan Millî Mücadele, doğuda Gürcü ve Ermeniler'le, güneyde Fransızlar'la ve batıda Yunanlılar'la yapılan savaşlar bu toprakların işgal altından kurtulmasını sağladı. 1922'de Osmanlı saltanatı ilga edilerek 1923'te Cumhuriyet ilân olundu.

2. Orta ve Güney Asya. Abdurrahman b. Semüre kumandasındaki İslâm orduları Hz. Osman zamanında Sicistan yoluyla Kâbil'e ulaştılar. Bu akınlar Emevîler devrinde daha yoğun bir şekilde sürdürüldü ve fetihten sonra İslâmiyet kabileler arasında hızla yayıldı. Şah adı verilen kabile reisleri yönetimi ellerinde tuttular. Abbâsîler zamanında Afganistan bir süre için Tâhirîler ve Saffârîler'in eline geçti. IX. yüzyılda Sâmânîler bölgeye hâkim oldular. X. yüzyılda Kuzey Afganistan Ferîgûnîler hânedanının idaresindeydi. X. yüzyılın ortalarında Sâmânîler'in zayıflamaya başlaması üzerine Alp Tegin adlı Türk emîri Gazne ve Zâbülistan'ı ele geçirerek burada Türk nüfuzunun temellerini attı. Daha sonra Sebük Tegin Gazne'ye hâkim oldu ve Gazneliler Devleti'ni kurdu (963-1186). Oğlu Mahmud

Hindistan'a on yedi sefer düzenledi ve İslâmiyet'in bölgede yayılması için çalıştı. Afganistan dışında Horasan ve Kuzey Hindistan'da da hâkimiyet tesis eden Gazneliler, özellikle Hindistan'da İslâm nüfuzunu bütün ağırlığıyla hissettiren ilk hânedan olarak tarihe geçti. Gazneliler 1040'ta vuku bulan Dandanakan Savaşı'nda Selçuklular'a yenilince bölge Selçuklular'la Gurlular arasında hâkimiyet mücadelelerine sahne oldu. Gurlular Büyük Selçuklular'ın 1157'de yıkılmasıyla Afganistan'ı kontrol altına aldılar ve 1186'da Gazneli Devleti'ne son verdiler. Adını Afganistan'daki Gur bölgesinden alan Gurlular 1000-1215 yılları arasında Afganistan, Horasan ve Kuzey Hindistan'da hüküm sürdüler. Gazneliler'i ortadan kaldırdıktan sonra onların bütün topraklarını ele geçirdikleri gibi Büyük Selçuklular'ın yıkılışlarını takiben hâkimiyet sahalarını genişleterek Hazar denizinden Hindistan'ın kuzeyine kadar çok geniş bir sahaya yayıldılar. Gıyâseddin ve Muizzüddin devirlerinde Hindistan'a başarılı akınlar düzenlediler. Muizzüddin'in ölümünden sonra hânedan mensupları arasında çıkan karışıklıklardan faydalanan Hârizmşahlar, Gurlular'ı ortadan kaldırarak topraklarını kendi ülkelerine kattılar (1215). Afganistan Hârizmşahlar'dan sonra Moğollar'ın istilâsına mâruz kaldı (1220). Daha sonra sırasıyla Timurlular (1370-1506), Bâbürlüler (1526-1858), Argunlar (1510-1591), Şeybânîler (1500-1598) ve nihayet Safevîler'in (1501-1732) hâkimiyeti altına girdi. Afganlar XVIII. yüzyılda Safevîler'in karışıklık içinde bulunmalarından faydalanarak İran'ı istilâ ettiler, fakat daha sonra Nâdir Şah Afgan tahakkümüne son verdi. Ancak onun ölümünden sonra Afgan asıllı kumandanı Ahmed Şah, Dürrânîler adıyla yeni bir hânedan kurdu (1747-1819); Dürrânîler hâkimiyet sahalarını Keşmir'e kadar genişlettiler. Daha sonra bir diğer Afgan kabilesi Barakzaylar Kâbil'i ele geçirdiler ve 1973'te Afganistan Cumhuriyeti kuruluncaya kadar Afganistan'da hüküm sürdüler.

Hz. Ömer devrinde gerçekleştirilen fetihler sırasında Horasan ve Tohâristan'ın bir bölümü ele geçirilmişti. Ancak bölgede İslâm hâkimiyeti kesin olarak Emevîler zamanında sağlanabildi. Horasan Valisi Kuteybe b. Müslim burayı bir üs olarak kullanarak Mâverâünnehir'e akınlar düzenledi. İslâm orduları 705-715 yılları arasında Buhara, Semerkant, Hokand ve Fergana'nın bir bölümünü fethetti. Kuteybe aynı tarihlerde Doğu Türkistan'daki Kâşgar şehrini de alarak Çin sınırlarına dayandı. Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik tarafından Mâverâünnehir valiliğine tayin

edilen Nasr b. Seyyâr, bir ara İslâm hâkimiyetinden çıkmış olan şehirleri tekrar ele geçirdi. Abbâsîler döneminde İslâm orduları Taşkent'i de (Şâş) fethedince (751) bu bölgelerde İslâm hâkimiyeti kesin olarak sağlandı. Abbâsîler zamanında Mâverâünnehir'de kurulan Sâmânîler (874-999) bölgede siyasî bütünlüğü ve emniyeti sağlamışlardır. II. Nasr b. Ahmed (913-943) zamanında Sicistan, Kirman, Cürcân, Rey ve Taberistan da onların hâkimiyeti altına girdi ve devletin sınırları Hârizm'den Hindistan'a kadar uzandı. Sâmânî başşehri Buhara ile Semerkant o devirde Bağdat'ı gölgede bırakacak ölçüde önemli birer ilim ve kültür merkezi haline geldiler. X. yüzyılın sonlarında meydana gelen karışıklıklar sırasında Karahanlılar ve Gazneliler Sâmânî ülkesini istilâ ederek bu hânedana son verdiler.

840'ta Kâşgar başşehir olmak üzere kurulan Karahanlılar zamanında İslâmiyet Türkler arasında, özellikle Satuk Buğra Han'ın müslüman olmasından sonra süratle yayıldı. 999'da Sâmânîler'e son vererek Mâverâünnehir'i de ele geçiren Karahanlılar, Ceyhun'dan Orta Tarım'a kadar uzanan sahaya hâkim oldular. Hânedan 1042'den sonra Batı ve Doğu Karahanlılar olarak ikiye ayrıldı. Buhara başşehir olmak üzere Hokand'a kadar Batı Fergana ve Mâverâünnehir Batı Karahanlılar'a aitti. Başşehir Balasagun, Kâşgar, Talas, İspîcâb (İsfîcâb), Şâş, Doğu Fergana ve Yedisu ise Doğu Karahanlılar'ın hâkimiyetindeydi. Doğu Karahanlılar 1211'de, Batı Karahanlılar ise 1212'de yıkıldı.

Selçuklu Sultanı Melikşah'ın taştdâr*ı Anuş Tegin tarafından 1077'de Hârizm'de kurulan Hârizmşahlar zamanla hâkimiyet sahalarını İran, Anadolu ve Hindistan'a kadar genişletmişlerdir. Hârizmşah Alâeddin Muhammed (1200-1220) Gurlu hâkimiyetine son vermiş, Karahıtaylar'ı mağlûp ederek Buhara'yı zaptetmiş ve Batı Karahanlılar'ı ortadan kaldırmıştır. Son Hârizmşah Celâleddin birkaç cephede savaşmak zorunda kaldığından Moğollar karşısında tutunamadı ve 1231'de ölümüyle Hârizmşahlar da tarih sahnesinden silindi.

Moğol İmparatorluğu'nun kurucusu Cengiz Han 1206'dan itibaren düzenlediği seferlerle Çin'i istilâya başladı ve Çin İmparatorluğu'nu zayıflattı. 1218'de Türkistan'daki Yedisu'nun işgalinden sonra Hârizmli valinin Cengiz Han'ın elçilerini Otrar'da öldürtmesiyle Moğollar İslâm

dünyasını süratle istilâya başladılar. Hârizmşahlar'ın ülkeleri ve Mâverâünnehir işgal edildi. Cengiz Han ölümünden önce ülkesini oğulları arasında paylaştırmıştı. Buna göre Batı Sibirya'dan Kuzey Karadeniz'e kadar uzanan saha, büyük oğlu Çuçi öldüğü için torunu Batu'ya, Mâverâünnehir'den Doğu Türkistan'a kadar uzanan topraklar ikinci oğlu Çağatay'a, Pamirler ile Tanrı dağları arasındaki saha ile imparatorluğun merkezi (Moğolistan) ise en küçük oğlu Toluy'a verildi.

Ögedey ve Toluy'un soyundan gelenler 1206-1234 yılları arasında Moğolistan ve Çin'de hüküm sürdüler. Çin'deki Moğol hanlarının yerini 1368'de Ming sülâlesi alırken Toluy sülâlesi Moğolistan'da XVII. yüzyıla kadar varlığını korudu. Cengiz Han'ın oğlu Çağatay'ın kurduğu Çağatay Hanlığı 1227'den 1370'e kadar Mâverâünnehir, Yedisu ve Doğu Türkistan'da varlığını sürdürdü. Daha sonra bölge Şeybânîler'in (Özbekler) eline geçti. Yalnız Çağataylılar'ın Yedisu ve Tarım havzasına hâkim olan kolu XVII. yüzyılın sonlarına kadar varlığını devam ettirdi. 1241'de Deşt-i Kıpçak'ta kurulan Altın Orda Hanlığı 1440'ta çözülmeye başlayınca Hacı Giray Kırım'da Kırım Hanlığı'nı (1441-1783), Uluğ Muhammed Han Kazan yöresinde Kazan Hanlığı'nı (1437-1552) kurmuş, Altın Orda hanları da Saray şehrinde 1502'ye kadar varlıklarını korumuşlardır. Kırım hanları Altın Orda'nın vârisleri olduklarını söyleyerek XV. yüzyıldan itibaren zaman zaman Kazan'da hüküm sürdüler. Aynı yüzyılın sonlarından itibaren de başşehir Bahçesaray'dan Güney Ukrayna'yı ve Aşağı Don-Kuban bölgesini hâkimiyetleri altına aldılar. Müttefikleri Osmanlılar'ın zayıflaması, Ruslar'ın Karadeniz ve Akdeniz'e doğru yayılması Kırım Hanlığı'nın sonunu hazırladı. Büyük Katerina'nın orduları 1783'te Kırım'ı işgal ederek Rus topraklarına kattı. XV. yüzyılda kurulan Kasım Hanlığı (1445-1631) ve Astarhan Hanlığı da (1466-1556) aynı bölgede hüküm sürmüşlerdir.

1370'te Timur tarafından Mâverâünnehir'de kurulan Timurlular 1395'ten sonra İran, Irak ve Deşt-i Kıpçak'ı da hâkimiyet sahalarına katarak büyük bir imparatorluk haline gelmişlerdir. Timur 1399'da çıktığı sefer sonunda Suriye'ye girerek Memlükler'e, Ankara Savaşı'yla da (1402) Osmanlılar'a ağır bir darbe indirdi. Onun Çin seferi sırasında ölümü üzerine (1405) ülkesi oğulları ve torunları arasında paylaşıldı. XV. yüzyılda Şeybânîler önce Mâverâünnehir'i, Sultan Baykara'nın ölümünden sonra da Horasan'ı

işgal ederek 1506'da Timurlular'ın hâkimiyetlerine son verdiler. Timurlular'dan sonra Mâverâünnehir'de Şeybânîler hüküm sürdüler (1500-1598). Hânedanın kurucusu Muhammed Şeybânî Han Hârizm, Belh, Herat ve Horasan'ı ülkesine katarak Orta Asya'nın en güçlü devleti haline geldi.

İslâm ordularının Hindistan'a doğru ilk akınları Emevîler devrinde gerçekleşmiştir. Bu dönemde İslâm orduları Güney İran üzerinden Aşağı İndüs vadisine girmiş ve Muhammed b. Kâsım 711'de Sind'i fethetmişti. Abbâsîler zamanında da bu bölgedeki İslâm hâkimiyeti sürdürüldü. Fakat Kuzey Hindistan'da İslâm nüfuz ve hâkimiyetini bütün ağırlığıyla hissettiren ilk hânedan hiç şüphesiz Gazneliler'dir (963-1186). Hindistan'da Alp Tegin ve Sebük Tegin tarafından sağlanan ilk Türk hâkimiyeti Gazneli Mahmud döneminde gerçekleştirilen on yedi seferle zirveye ulaştı. Bölge Gazneliler'den sonra Gurlular'ın (1000-1215) eline geçmiştir. 1223'ten 1305 yılına kadar Moğol istilâsına mâruz kalan Kuzey Hindistan, 1206-1555 yılları arasında Delhi sultanları adı verilen Muizzîler (1206-1290), Halaçlar (1290-1320), Tuğluklular (1320-1414), Seyyidler (1414-1451), Lûdîler (1451-1526) ve Sûrîler'in (1540-1555) hâkimiyetinde kaldı. Halaçlar Hindistan'ın Gurlular tarafından istilâsında ve Bengal ile Doğu Hindistan'da İslâmiyet'in yayılmasında önemli rol oynadılar. Şîr Şah'ın ölümünden sonra Sûrîler zayıfladılar ve nihayet Bâbürlü Hükümdarı Hümâyûn tarafından ortadan kaldırıldılar.

Bengal'de 1336-1576 yılları arasında hüküm süren Bengal sultanları zamanında Hindûlar arasında İslâmiyet hızla yayıldı ve bugünkü müslümanların yöreye hâkim olmalarına zemin hazırladı. Afgan asıllı Sûrîler'in reisi Şîr Şah Bengal'i ele geçirerek burayı Bâbürlüler'i Hindistan'dan uzaklaştırmak için bir üs olarak kullandı. Fakat Bâbürlüler 1576'da ülkeyi topraklarına katarak Bengal Sultanlığı'na son verdiler.

Dağlarla çevrili ulaşılması zor bir sahada yer alması sebebiyle Keşmir'in müslümanlar tarafından fethi oldukça geç tarihlerde gerçekleşti. 1346'da Şah Mirza Svati tarafından kurulan Keşmir Sultanlığı 1589'da Ekber'e itaat arzederek Bâbürlü hâkimiyetine girdi.

Hint Okyanusu sahilinde bulunan Gucerât ancak XIII. yüzyıl sonlarında Halaç hânedanı tarafından fethedilebilmiştir. 1391'de Gucerât valisi tayin

edilen Zafer Han 1407'de Muzaffer Şah unvanıyla bağımsızlığını ilân etti. Gucerât sultanları 1583'te Bâbürlüler tarafından ortadan kaldırıldı.

Geumti nehri kıyısındaki Kanpûr şehrinde Melikü'ş-Şark Server tarafından kurulan Şarkī Sultanlığı bölgede İslâmiyet'in yayılması konusunda önemli rol oynadı ve 1479'da Delhi Sultanlığı tarafından yıkıldı.

1347-1527 tarihleri arasında Kuzey Dekken'de hüküm süren Behmenîler'in zayıflaması üzerine aynı bölgede Berîdşâhîler (1487-1619), İmâdşâhîler (1485-1572), Âdilşâhîler (1490-1686), Nizamşâhîler (1491-1633) ve Kutbşâhîler (1512-1687) olmak üzere beş mahallî hânedan kuruldu ve nihayet Bâbürlüler tarafından ortadan kaldırıldılar.

Merkezî Hindistan'da yer alan Malva'da İslâm hâkimiyeti ancak XIV. yüzyılın başlarında sağlandı. Delhi Sultanlığı adına şehri idare eden Dilâver Han 1401'de bağımsızlığını ilân etti. 1436'da Vezir Mahmud Han tahtı ele geçirdi ve Malva Sultanlığı 1531'de Gucerât sultanları tarafından istilâ edildi. 1370'te Malva'nın güneyinde Handeş'te kurulan Fârûkī Sultanlığı 1601'de Bâbürlüler tarafından ortadan kaldırıldı.

Bâbürlüler (1526-1858) Hindistan'da kurulan müslüman devletlerin en güçlülerinden biridir. Hânedanın kurucusu olan Bâbür Çağatay Türkleri'ndendi. Şeybânîler'in Orta Asya'da giderek geniş bir sahayı hâkimiyetleri altına almaları üzerine Fergana'dan ayrılıp Afganistan ve Hindistan tarafına yöneldi ve 1504'te Kâbil'i ele geçirdi. Hindistan'a akınlar düzenleyerek kazandığı zaferler sonunda Bâbürlü hânedanının temellerini attı. Ekber Şah zamanında Kuzey ve Orta Hindistan'da Bâbürlü hâkimiyeti sağlamlaştırıldı. Ekber'den sonra tahta çıkan Cihangir ve Şah Cihan dönemlerinde Mevar Racputları, Dekken'deki Şiî Sultanlığı ve Bengal'deki Portekizliler itaat altına alındı. Evrengzîb'in elli yıl süren hükümdarlığı devrinde Bâbürlüler zirveye ulaştı ve onun 1707'de ölümüyle devletin çöküşü başladı. Nâdir Şah'ın 1739'da Hindistan'ı istilâsı ve Ahmed Şah Dürrânî'nin seferleri sonunda Bâbürlüler telâfisi mümkün olmayan kayıplar verirken İngilizler'in himayesindeki Hindûlar güçlendi. İngilizler Bengal'den Orta Hindistan ve Racputana'ya kadar yayıldılar. Son Bâbürlü Hükümdarı II. Bahadır Şah 1858'de tahtından indirilerek sürgüne gönderildi ve böylece hânedan yıkılmış oldu.

3. Güneydoğu Asya. Güneydoğu Asya'da Sumatra'da hüküm süren sekiz krallıktan sadece Perlak (Ferlek) XIII. yüzyıl sonlarına doğru İslâmiyet'i kabul etmişti. Açe bölgesinde kurulan ilk devlet müslüman Samudra-Pase Krallığı olup 1282'den 1521'e kadar varlığını korumuş ve ülkeyi istilâ eden Portekizliler tarafından ortadan kaldırılmıştır. Ancak aynı yıl Ali Mugāyet Şah'ın üstün gayretleri sonunda bölgede Açe İslâm Sultanlığı adıyla yeni bir devlet kuruldu ve XVII. yüzyılda Sultan İskender Muda zamanında (1607-1636) çok güçlü bir İslâm devleti haline geldi. Osmanlı halifelerine bağlılık arzeden Açe sultanları sömürgeci Avrupa ülkeleriyle uzun yıllar mücadele etmişler ve nihayet 1903'te Hollandalılar'a boyun eğmek zorunda kalmışlardır. XVI. yüzyılda Cava'nın kuzey kıyılarında hüküm süren mahallî hânedanların en önemlisi Demak Sultanlığı olup 1568'de yıkılmıştır. Demak sultanının kız kardeşiyle evli olan Şeyh İbn Mevlânâ 1546'da Cava'nın batısında Bentem'de bağımsız bir İslâm devletinin temellerini attı. Yerine geçen oğlu Hasaneddin tarafından 1550'de kurulan bu devlet 1843'e kadar hâkimiyetini sürdürdü. XVI. yüzyılda kurulan Mataram Devleti Sultan Agung zamanında (1613-1646) gücünün doruk noktasına ulaşmış ve Batavya dışında bütün Cava'ya hâkim olmuştur. Fakat Agung'un halefleri zamanında devlet giderek zayıflamış ve nihayet XVIII. yüzyılda parçalanarak Avrupalılar'ın kurduğu şirketlerin nüfuzu altına girmiştir. Bunların dışında Güneydoğu Asya'da kurulan İslâm devletleri arasında Filipinler'deki Sulu Devleti (1450-1936), Tayland'da hüküm süren Patani İslâm Devleti (1457-1909), Borneo'daki Bancermasin Devleti (XVII-XIX. yüzyıl) ve Sumatra'nın güneydoğusuna hâkim olan Palembang Devleti (1648-1825) sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I-XII; Ebü'l-Ferec, Târîhu muhtasari'd-düvel, Beyrut 1890; a.mlf., Târih, I-II; Zehebî, Düvelü'l-İslâm, Beyrut 1405/1985; İbn Kesîr, el-Bidâye, I-VII; Ali b. Hasan el-Hazrecî, el-ʿUkūdü'l-lüʾlüʾiyye

(nşr. M. Besyûnî Asel), Kahire 1329/1911, I-II; Abdu-l-qādir al-Badāonī, Muntakhabu't-Tawārīkh (trc. G. Ranking v.dğr.), Delhi 1986, I-III; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, İstanbul 1285, I-III; Mir'âtü'l-Haremeyn, I-III; Ahmed Cevdet Paşa, Kısas-ı Enbiyâ, İstanbul 1331, I-II; Âtıf Paşa, Yemen Tarihi, İstanbul 1326; Düvel-i İslâmiyye; Yusuf Akçura, Osmanlı Devleti'nin Dağılma Devri, Ankara 1940; Bayur, Hindistan Tarihi, I-III; Zeki Velidî Togan, Umumî Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1946; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri; a.mlf., Osmanlı Tarihi, I-IV; Danişmend, Kronoloji, I-IV; G. B. Cressey, Asia's Lands and Peoples, New York 1951; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti, İstanbul 1956; a.mlf., Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971; a.mlf., Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1973; Ahmed Mahmûd es-Sâdâtî, Târîhu'l-müslimîn fî şibhi'l-kārreti'l-Hindiyye ve hadâretühüm, Kahire 1957, I-II; a.mlf., Târîhu'd-düveli'l-İslâmiyye bi-Âsyâ ve hadârâtühâ, Kahire 1979; B. Spuler, İran Moğolları (trc. Cemal Köprülü), Ankara 1957; a.mlf., The Muslim World: A Historical Survey (trc. F. R. C. Bagley), Leiden 1960, I-II; a.mlf., Târîh-i Îrân der Kurûn-i Nuhustîn-i İslâmî (trc. Cevâd Felâtûrî), Tahran 1349 hş.; a.mlf., el-Âlemü'l-İslâmî fi'l-asri'l-Mogulî (trc. Hâlid Esad Îsâ), Dımaşk 1402/1982; P. K. Hitti, Târîhu Sûriye ve Lübnân ve Filistîn (trc. Corc Haddâd # Abdülkerîm Râfik), Beyrut 1958-59, I-II; M. Fuad Köprülü, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu, Ankara 1959; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri, 1578-1590, İstanbul 1962; Mafizullah Kabir, The Buwayhid Dynasty of Baghdad, Calcutta 1964; Ahmed İbrâhim eş-Şerîf, ed-Devletü'l-İslâmiyyetü'l-ûlâ, Kahire 1965; a.mlf. # Hasan Ahmed Mahmûd, el-ʿÂlemü'l-İslâmî fi'l-ʿasri'l-ʿAbbâsî, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî); S. Lane Pool, The Mohammadan Dynasties, Beyrut 1966; R. Grousset, Histoire de l'Asie, Paris 1966; Faruk Sümer, Karakoyunlular, Ankara 1967, I; a.mlf., Oğuzlar: Türkmenler, İstanbul 1980; S. Runciman, History of the Crusades (nşr. Setton), London 1969, I-III; a.mlf., Haçlı Seferleri Tarihi, I-III; G. E. von Grunebaum, Classical Islam a History 600-1258 (trc. Katherine Watson), London 1970; B. Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu (trc. Metin Kıratlı), Ankara 1970; a.mlf., Islam, New York 1974, III; Suhayl Zakkar, The Emirate of Aleppo (1004-1094), Beyrut 1391/1971; Hasan Ahmed Mahmûd, el-İslâm fî Âsya'l-vüstâ, Kahire 1972; Halil İnalcık, The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600 (trc. Calin Imber), London 1973; Mustafa Kafalı, Altın Orda Hanlığının Kuruluş ve Yükseliş Devri, İstanbul 1976; D. M.

Wilber, Iran: Past and Present, New Jersey 1976; S. J. Shaw, Between Old and New: The Ottoman Empire under Sultan Selim III: 1789-1807, Cambridge 1977; a.mlf. # E. K. Shaw, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye (trc. Mehmet Harmancı), İstanbul 1982-83, I-II; C. E. Bosworth, The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia, London 1977; The History of South-East and East Asia (ed. Khoo Kay Kim), Kuala Lumpur 1977; Kamal S. Salibi, Syria Under Islam, New York 1977; Ghulam Rabbani Aziz, A Short History of the Khwarazmshahs, Karachi 1978; Cl. Cahen, Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979; Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1980; Yüsrâ el-Cevherî, Âsya'l-İslâmiyye, Kahire 1980; İmâdüddin Halîl, el-ʿİmârâtü'l-Artukiyye fi'l-Cezîre ve'ş-Şâm, Beyrut 1980; Fehmi Hüveydî, İslâm fi's-Sîn, Küveyt 1981; R. Mantran, İslâm'ın Yayılış Tarihi (trc. İsmet Kayaoğlu), Ankara 1981; Mehmet Saray, Dünden Bugüne Afganistan, İstanbul 1981; Abdülmün'im Mâcid, et-Târîhu's-siyâsî li'd-devleti'l-ʿArabiyye: ʿasrü'l-hulefâʾi'l-Emeviyyîn, Kahire 1982; Ömer Ferrûh, Târîhu sadri'l-İslâm ve'd-devletü'l-Emeviyye, Beyrut 1983; İbrahim Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, İstanbul 1983; a.mlf., Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1984; Reşîd Abdullah el-Cümeylî, Târîhu'd-devleti'l-ʿArabiyyeti'l-İslâmiyye, Rabat 1983; a.mlf., Dirâsat fî târîhi'l-hilâfeti'l-ʿAbbâsiyye, Rabat 1984; M. B. Hooker, Islam in South-East Asia, Leiden 1983; Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, Ankara 1983; a.mlf. # Yaşar Yücel, Türkiye Tarihi: Fetih, Selçuklu ve Beylikler Dönemi, Ankara 1989; Kehhâle, el-ʿÂlemü'l-İslâmî, Dımaşk 1984; M. G. Morony, Iraq After the Muslim Conquest, Princeton 1984; Abdülkādir Muhammed Ahmed, el-Müslimûn fî Afgānistân, Peşâver 1404/1984; M. Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1984, III; a.mlf., Selçuklu Devri Türk Tarihi, Ankara 1989; Faruk Ömer, Târîhu'l-halîci'l-ʿArabî fi'l-ʿusûri'l-İslâmiyyeti'l-vüstâ, Bağdad 1985; Erdoğan Merçil, Müslüman-Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1985; B. W. Andaya # L. Y. Andaya, A History of Malaysia, London 1986; Abbas İkbâl, Târîh-i Mogūl, Tahran 1986; Majid Ali Khan, The Truthful Caliphs al-Khulafa al-Rashidin, Delhi 1986; W. Eberhard, Uzak Doğu Tarihi, Ankara 1986; E. Corci, Târîhu'l-ʿArab, Beyrut 1986; Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1986-89, I-XIV; Islam in Asia (nşr. John L. Esposito), New York 1987; G. R. Hawting, The First Dynasty of Islam, Carbondale 1987; İsâm Abdurraûf el-Fakkı, ed-Düvelü'l-İslâmiyyetü'l-müstakille fi'ş-şark, Kahire 1987;

Abdürreşid İbrahim, İslâm Dünyası, İstanbul 1987, I-II; Qamar Hasan, Muslims in India, New Delhi 1987; Iqtidar Husain Siddiqui, Islam and Muslims in South Asia, Delhi 1987; The Middle East and North Africa 1988, London 1987; Muhammed el-Hudarî Bey, Muhâdarâtü târîhi’l-ümemi’l-İslâmiyye: ed-Devletü’l-Emeviyye ve’d-Devletü’l-ʿAbbâsiyye, Kahire, ts. → Beyrut, ts. (Dârü’l-Fikr), I-II; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Târîhü’d-devleti’l-ʿArabiyye, İskenderiye, ts. (Müessesetü Şebâbi’l-câmia), I-II.

Abdülkerim Özaydın

4. Sömürgecilik Dönemi ve Bağımsızlık.

Avrupalılar’ın ticarî, iktisadî, dinî, siyasî ve diğer sebeplerle Asya kıtası ile ilgilenmeleri eski tarihlere gider. XV. yüzyılın sonlarına kadar Asya ile Avrupa arasındaki ilişkiler karadan sağlanırken bu tarihlerde, Asya’yı Avrupa’ya bağlayan kara ticaret yollarının geçtiği bölgelerde müslümanların hâkimiyet kurmaları Avrupalılar’ı Asya’nın güney kıyılarına ulaştıracak başka bir yol aramak mecburiyetinde bıraktı. Portekizliler’in Batı Afrika kıyılarını takip ederek XV. yüzyılın sonlarında Hindistan’a ve Seylan’a ulaşmaları Asya’nın tarihinde yeni bir dönemin başlangıcı oldu.

Portekizli Vasco de Gama’nın Güney Afrika’yı dolaşarak Arabistan’ın güney sahillerinden Hindistan’a ulaşması (1498) ile Avrupalılar’ın özellikle kıyı bölgelerde başlayan faaliyetleri kısa zamanda büyük genişleme gösterdi. Yayılmacı bir politika güden Avrupalılar uzun zaman iç bölgelere nüfuz edemeden kıyılarda kurdukları ticaret kolonilerinde yaşadılar. Portekizliler’in kıtada karaya ayak bastıkları ve yerleştikleri ilk yer Kalikut oldu. Amiral Alfonso de Albuquerque Portekiz gücünü bölgede yaydı ve yeni yerler işgal etti. Avrupa baharat pazarını ele geçirmek amacıyla Portekizliler’in Hindistan’da ve Malakka takımadalarında bazan zorla, bazan da yerlilerle anlaşarak kurdukları koloni ve ticaret merkezlerinin en önemlileri Güneybatı Asya’da Hürmüz (1515), Güney Asya’da Goa (1510),

Güneydoğu Asya'da da Malaka (1511) idi. Daha sonra bu merkezlere Diu (1535), Hugly (1537), Kolombo (1517) ve Makao da (1557) katıldı. Asya'daki zenginlikleri Batı'ya taşımak amacında olan Portekizliler Hürmüz'den Japonya'ya kadar etkili oldular ve bu bölgedeki sömürgelerini Goa'da oturan Portekiz doğu valisi ile yönettiler.

Portekizliler'den sonra XVII. yüzyılın başlarında Asya'nın güney ve güneydoğu bölgelerinde görülen Hollandalılar kısa zaman içerisinde bölgedeki Portekiz egemenliğini sarsarak güçlü bir sömürge devleti haline geldiler. Hollandalılar Güneydoğu Asya'daki Cava ve Sumatra'ya yerleşerek bölgedeki egemenliklerini giderek güçlendirdiler. Bölgede ticaret tekelinin yanı sıra savaş ve barış yapmak, ülkeler ele geçirmek ve kaleler inşa etmek gibi haklar elde eden Birleşik Doğu Hindistan Şirketi (United East India Company: Vereenigde Oostindische Compagnie: VOC) 1602'de kurulduktan sonra Cava adasında Batavia şehrini kurdu (1619) ve burasını sömürge faaliyetleri için bir üs olarak kullandı. Buradan hareketle şimdiki Endonezya ve Filipinler'de pek çok adayı ele geçirdi. Portekizliler'le çatışan Hollandalılar Malaka (1641), Seylan (1683) ve Bengal kıyılarındaki bazı limanları ele geçirdilerse de asıl sömürgeleri Cava ve Sumatra idi.

Hollanda ve Portekizliler'in sömürge politikaları birbirinden farklı idi. Uzakdoğu'da toprak elde etmeye önem vermeyip denizlere egemen olmaya, kıyılardaki limanları ve ticaret merkezlerini ele geçirmeye yönelen Portekizliler'e karşılık Hollandalılar üretim bölgelerini ele geçirme amacı güttüler. Hint yarımadasında güçlü devletler bulunduğundan bu politikayı uygulamak zordu; bu sebeple güçlü devletlerin bulunmadığı Cava ve Sumatra'yı bütünüyle işgale yöneldiler. Bazan buradaki yerlilerle anlaşarak, bazan da zorla bu bölgeyi kısa zamanda sömürgeleştirdiler. Yönetim olarak yerli halkla hiç ilgilenmemiş olan Hollanda şirketi Çin, Japonya ve Hindistan arasında bir ticaret ağı kurdu ve bu ticaretten büyük paralar kazandı.

Portekizliler'den bir asır sonra Asya'ya gelen İngilizler kısa zamanda kıtanın güneyinde güçlü sömürgeler edindiler ve burada en uzun süreli kalan Avrupalılar oldular. XVII. yüzyılın başlarında Güney Asya'daki Sûrat'a (Gucerât) yerleşen İngilizler ticaret için önemli bir yer elde edip kısa zamanda sivrildiler. Gurkanlı yönetiminden kapitülasyonlar alarak iç

kısımlardaki şehirlerde de ticaret yapma hakkını elde ettiler ve egemenliklerini giderek genişlettiler. Güneybatı Asya'da önemli bir ticaret üssü olan Hürmüz, XVII. yüzyıl başında İngilizler'in eline geçti (1622). Bölgede Madras (1640), Bombay (1661) ve Kalküta'ya (1690) sahip olan İngilizler XVIII. yüzyılın ortalarında içerilere yöneldiler ve Bengal (1757) ile Cakarta'ya da (1761) hâkim oldular.

İngiltere hükümetinin kıtanın güneyinde ticaret yapma, sömürge elde etme, egemenlik altındaki yerleri yönetme hakkını ve tekelini, 1600 yılında kurulan İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'ne (East India Company) vermesi ile Hint ve Çin denizlerinde ticaret yapma imtiyazını ele geçiren şirket önce Cava, Sumatra ve Moluk adalarına yerleşmek istediyse de daha sonra faaliyet alanını Hindistan yarımadasına kaydırdı ve Hindistan'ın doğu ve batı kıyılarındaki ticarete hâkim oldu; burada pamuk, baharat ve çay ticaretini ele geçirdi. Önce Dekken'in doğu kıyılarında, ardından Bengal, Bihâr, Hariharpur, Balusor, Hugly ve Patna'da ticaret üsleri kuran İngilizler'in XVIII. yüzyılın başlarında Delhi'de ve diğer yerlerde elçilik açma ve gümrüksüz ticaret yapma imtiyazları koparmaları kıtanın güneyinde giderek güçlenmelerini sağladı. İngilizler'in bölgedeki ilk yönetim merkezi Sûrat idi; bu merkez daha sonra Kalküta, Bombay ve Madras'a taşındı. Asya'daki İngiliz sömürgeleri İngiltere'nin buraya tayin ettiği bir vali tarafından yönetiliyordu.

Avrupa'nın güçlü devletlerinden Fransa ise Asya kıtasına ulaşmakta geç kaldı ve Doğu'da sömürgeler kurma ve ticaret yapma amacıyla Doğu Hindistan Şirketi'ni (Campagne des Indes Orientales) ancak 1664'te kurdu. Şirket önce Sûrat ve Dekken'in doğu kıyılarına yerleşmeye çalıştıysa da bölgedeki ilk sömürgeleri Pondişeri (Pondichery) (1674) ve Chandernagar (1686) oldu. Güneydoğu Asya'ya yerleşmeye ve burada sömürgeler elde etmeye çalışan Fransa, bölgeye daha önce gelen İngiltere ile çatışmak zorunda kaldı; İngiltere'nin Hindistan yarımadasına, Fransa'nın da Çinhindi'ne hâkim olması çatışmayı önledi. XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Çinhindi ile ilgilenmeye başlayan Fransa burada bulunan Annam, Tonkin ve Kamboçya'da yerli hükümdarların iç karışıklıklar ve mahallî çatışmalar sebebiyle Fransız himayesine sığınmalarıyla bazı imtiyazlar kazandı ve XIX. yüzyılda bölgeye tamamen hâkim oldu.

XVI. yüzyılın ikinci yarısından sonra Güneydoğu Asya'da Filipinler'i işgal eden İspanyollar'ın Asya'daki güçleri çok sınırlı kaldı. Avrupa'daki düşmanlıkların Asya sularına kayması üzerine burada bulunan İngiliz, Fransız, Portekiz, İspanyol ve Hollandalılar arasında şiddetli çatışmalar oldu. Hollandalılar Güneydoğu Asya'da Portekiz ve İspanyollar'ın egemenliğine son verirken İngilizler de Fransa'yı Çinhindi'yle yetinmek zorunda bıraktılar ve Asya'nın güney ve güneybatı bölgelerine tamamen hâkim oldular.

Batı Avrupa devletlerinin Asya kıtasına nüfuzu denizden olurken Rusya'nın Asya'daki ilerlemesi karadan oldu. XVI. yüzyıldan itibaren Asya'ya yönelen Rusya Kazan Hanlığı'nı ele geçirdikten sonra (1552) Sibirya'ya rahatlıkla yayıldı; ardından Tobolsk (1587), Tomsk (1604), Irkutsk (1652) ve Nertchinsk'e (1656) yerleşti. 1556'da Astarhan Hanlığı zaptedilince Rus gücü Hazar denizine kadar uzandı ve XVII. yüzyıl ortalarında Asya'nın kuzeyi tamamen Rusya'nın egemenliğine girdi. Güneye inme politikasını sürdüren Rusya XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Kırım Hanlığı, Azak denizi ve Karadeniz'in kuzey kıyılarına sahip oldu. Rus yayılması XIX. yüzyıl başlarında doğuda Japon denizine ulaşırken güneyde de Afganistan sınırlarına kadar dayandı ve bu yüzyılın başlarında Kafkasya'da Azerbaycan ile Gürcistan'a boyun eğdirdi.

XIX. Yüzyılda Asya'da Sömürge Hareketleri. XIX. yüzyıla gelindiğinde Rusya, İngiltere, Fransa ve Hollanda'nın Asya kıtasına iyice yerleşmiş ve bazı bölgeleri sömürge haline getirmiş oldukları görülür. Kıtanın kuzey ve kuzeybatısında ilerlemesini sürdüren Rusya bu yüzyılın başlarında Kafkasya'yı ele geçirdi ve Türkmençay Antlaşması (1818) ile İran'daki siyasî nüfuzunu arttırdı. İran bağımsızlığını korumakla beraber Rusya ile İngiltere arasında nüfuz bölgelerine ayrıldı; ülkenin kuzeyi Rusya'nın, güneyi ise İngiltere'nin nüfuz alanına girdi. Kafkasya'da güçlenen Rusya 1815 Viyana Kongresi ile kurulan sistemde dünyanın en büyük devletlerinden biri olarak Orta ve Doğu Asya'daki gelişmesine önem verdi. Kırım Harbi'nden başarı ile çıktıktan sonra Sibirya'ya yönelen bu ülke, Çin ile imzaladığı Aigun Antlaşması (1858) ile Mançurya'da bazı bölgelere sahip oldu ve Uzakdoğu'da önemli bir üs olarak kullanacağı Vladivostok şehrini kurdu (1858). Orta Asya'da Türk hanlıklarından

Buhara ve Semerkant’ın 1868’de, Hîve ve Fergana’nın da 1875’te eline geçmesiyle bölgenin tek hâkim gücü haline geldi.

Rusya’nın sömürge faaliyetleri Güney Asya kıyılarına kadar inmeyip Orta Asya ve Sibirya ile sınırlı kalmakla birlikte XIX. yüzyılda ülkenin siyasî sınırları en geniş noktasına vardı. Bu yüzyılın ikinci yarısında Asya’nın orta, batı ve doğu bölgelerinde nüfuzunu arttıran Rusya ile kıtanın güneyini sömürgeleştiren İngiltere egemenlik yarışına girdiler. İngiltere en büyük sömürgesi Hindistan’ın emniyeti için kuzeyde bir güvenlik çemberi oluşturmak istiyordu. Bu sebeple Rusya ve İngiltere Afganistan üzerinde egemenlik kurmak hususunda çatışma noktasına geldiler. Afganistan’ın kuzey ve kuzeybatı bölgelerine hâkim olan Rusya’nın Herat’ı ele geçirmesine engel olmak ve Afganistan üzerinde egemenlik kurmak gayesiyle İngiltere bu ülkedeki nüfuzunu arttırmaya çalıştı. Rusya ile İngiltere’nin nüfuz bölgeleri arasında bir tampon bölge oluşturmak hususundaki görüşmeler olumlu sonuç vermedi. Fakat İngiliz isteklerinin Rusya tarafından kabul edilmesiyle Rusya ile İngiltere arasındaki gerginlik sona erdi (1873) ve böylece İngiltere Afganistan üzerinde nüfuz kurarak Hindistan sömürgesinin kuzeyini güven altına almış oldu. Orta Asya Rusya’ya terkedildi ve Rusya ile Afganistan arasındaki sınır 22 Temmuz 1887 tarihli Rus-İngiliz antlaşması ile belirlendi.

Asya kıtasında büyük bir sömürge imparatorluğu kuran İngiltere, XVII. yüzyılda yerleştiği Hint yarımadasında hâkimiyeti altında tuttuğu yerleri hızla arttırarak XIX. yüzyılın ortalarında Güneydoğu Asya’dan Güneybatı Asya’ya kadar uzanan bölgede en büyük güç oldu. Daha önce İran’la birlikte Portekizliler’i yenerek yerleştiği Hürmüz’de 1622 tarihli İran-İngiliz antlaşması ile elde ettiği imtiyazlarla bölgede gücünü arttırdı. 1820’de Basra körfezinde bulunan ve bugün Birleşik Arap Emirlikleri’ni oluşturan Arap kabileleriyle imzaladığı genel antlaşma ile körfez bölgesinde nüfuzunu arttırdı. Güney Asya-Avrupa ticaret yolunun üzerinde bulunan ve bir ikmal üssü olarak hizmet gören Kızıldeniz’in girişindeki Aden’e 1839’da yerleşen İngiltere, Süveyş Kanalı’nın açılması (1869) üzerine önemi daha da artan Mısır’ı 1882’de işgal ederek hem Afrika’da hem de Asya’daki durumunu güçlendirdi. Batılılar bir yandan bazı yerleri fiilen işgale ve sömürgeleştirmeye çalışırken diğer yandan işgal edemedikleri yerlerde misyoner faaliyetlerini organize ediyor, ayrılıkçı

düşünceleri yaymaya önem veriyorlardı. XIX. yüzyılda Lübnan ve Suriye bölgesinde gözlenen gelişmeler bu uygulamaya tipik bir örnek teşkil eder. Burada Protestan ve Katolik misyonerlerin faaliyetleri İngiliz ve Fransız etkisini giderek arttırmış ve XX. yüzyılın başlarında buraların sömürge haline düşmeleriyle sonuçlanmıştır.

XVII. yüzyılda İngiltere'nin uygulamaya koyduğu kıtanın güneyini tamamen ele geçirme politikası XIX. yüzyılın ikinci yarısında tamamlandı. Hindistan'ın kuzeyindeki Nepal'in (1816), Sind'in (1843) ve Sih Krallığı'nın (1849) zaptedilip sömürge haline getirilmesiyle İngiliz Hindistanı'nın kuzey ve kuzeybatıdaki genişlemesi tabii sınırlara vardı. Kuzey sınırların güven altına alınmasından sonra doğuya yönelen İngiltere Birmanya kıyılarını ele geçirdi (1852). İngiltere'nin Hint yarımadasına bütünüyle hâkim olması, 1857'de II. Bahadır Han zamanında patlak veren Sipahi İsyanı sonundadır. Bu yıllarda Hindistan'da misyoner faaliyetlerinin artması ve buna karşı yerli müslüman ve Hindûlar'ın kendi dinlerini muhafaza etmek istemeleri, ekonomik durumun kötüye gitmesi, Gurkanlı yöneticilerin İngilizler'in birer kuklası olmaları ve bu durumun halkı rencide etmesi gibi temel sebeplerle önce ordu içerisinde İngilizler aleyhinde patlak veren isyan, kısa zamanda bütün Hindistan'a yayılarak ciddi bir durum aldıysa da İngilizler kanla ve şiddetle isyanı bastırarak yarımadaya tamamen hâkim oldular. Son Gurkanlı Padişahı II. Bahadır Han'ın İngilizler'e teslim olmasıyla Gurkanlı yönetimi son buldu ve İngiltere Kraliçesi Victoria aynı zamanda Hindistan'ın kraliçesi oldu. İsyandan sonra İngiltere, Hindistan'ın yönetimini İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nden alarak İngiliz hükümetine bağladı (1858).

Güney Asya'da olduğu gibi Güneydoğu Asya'da da dönemin en güçlü sömürge devleti haline gelen İngiltere sırasıyla Singapur (1819), Malaka (1824), Bruney (1841), Hong Kong (1842), Natal (1843), Labuan (1846), Aşağı Burma (1852), Lagos (1861) ve Saravak'ı (1888) sömürge imparatorluğuna kattı. Pasifik'teki Borneo'nun bir kısmını ve Yeni Gine'yi de ele geçirdi. Ayrıca bölgedeki pek çok ada İngiliz hâkimiyetine girdi.

Asya kıtasının en eski, büyük ve güçlü ülkesi olan Çin'in Avrupa devletleri tarafından bir sömürge haline getirilmek istenmesiyle ilgili faaliyetleri XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde İngiltere başlattı. 1820'lere kadar dışarıya iyice

kapalı olan Çin'in Kanton ve Makao limanlarında ancak küçük bir sahada ticaret yapabilen İngiliz tüccarları ülkenin iç bölgelerine giremiyorlardı. İngilizler'in Hindistan afyonunu Çin'e sokarak büyük paralar kazanmaya başlamaları üzerine Çin yönetiminin afyonun ülkeye girişini yasaklaması İngiltere'nin Çin'e savaş açmasına sebep oldu (1840-1842). Savaş sonunda imzalanan Nankin Antlaşması (22 Ağustos 1842) ile Çin Kanton dışında bazı limanlarını daha (Amoy, Ning-po, Foucheon, Chang-hai) İngiliz ticaretine açmayı kabul ettiği gibi Hong Kong adasını da İngiltere'ye bıraktı. İngiltere'den sonra Fransa ve Amerika Birleşik Devletleri de aynı hakları elde ettiler. Bu antlaşma ile Çin'de kapitülasyonlar devri başlamış oldu. "En fazla müsaadeye mazhar ülke" statüsü ile Avrupa ülkelerinin Çin'den çeşitli ekonomik, ticarî ve dinî imtiyazlar koparmaları ve bu ülkeye yerleşerek koloniler kurmaları Çin'in sosyal ve ekonomik yapısının hızla bozulmasına, değerli madenlerin ve özellikle gümüşün dışarıya çıkarılmasına ve sonunda da enflasyona, malî krizlere ve bunalımlara sebep oldu. 1860'ta patlak veren Taypingler ayaklanması, İngiltere ile Fransa'nın, çıkarlarına zarar vereceği gerekçesiyle müdahale etmelerine imkân verdi ve imzalanan Tientsin Antlaşması ile Avrupalılar konsolosluk açma, toprak alabilme, serbest misyonerlik yapabilme, özel mahkemeler kurma gibi yeni haklar elde ettiler. Ayrıca bu antlaşma ile Çin'in bütün limanlarını yabancılara açmayı kabul etmesi ülkenin dış ticaretine büyük bir darbe indirdi.

Avrupa ülkelerince sömürge veya yarı sömürge haline getirilmeye çalışılan Çin zaman zaman yayılmacı bir politika takip etmiş ve özellikle Doğu Türkistan'ı sınırlarına dahil etmiştir. 1758 yılına kadar Çin'e sözde bağlı kalan Doğu Türkistan bu tarihte işgal edilerek Çin'e katıldıysa da XIX. yüzyıldaki karışıklıklardan istifade edip 1865'te bağımsızlığını elde etti. Fakat kısa bir zaman sonra yine Çin tarafından ilhak edildi (1877). Çin sadece Avrupa ülkelerinin emperyalist politikaları ile değil XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kapılarını dışarıya açan ve hızlı bir modernleşme sürecine giren Uzakdoğu'daki Japonya'nın yayılmacı politikasıyla da mücadele etmek zorunda kaldı. Japonya önce Amerika Birleşik Devletleri ile ticarî ilişkileri başlattı (1853) ve iki limanını (Shimodate ve Hokadate) milletlerarası ticarete açtı. Kısa bir zaman sonra diğer limanlarını da milletlerarası ticarete açmayı ve Amerika Birleşik Devletleri'nin diplomatik temsilcilik kurmasını kabul etti. Bu devleti takiben İngiltere, Fransa ve

Rusya da benzer imtiyazlar elde ettiler, böylece bu tarihlerde Asya'nın bütün limanları sömürgeci güçlerin nüfuzuna girmiş oldu.

Kapılarını dışarıya açan Japonya gerçekleştirdiği sosyal, siyasî ve ekonomik yeniliklerle kısa zamanda bölgenin en güçlü ülkesi haline geldi ve yüzyılın sonlarına doğru sömürge edinme ve yayılma politikası takip etmeye başladı. Her türlü ham maddeyi dışarıdan satın alan Japon endüstrisinin dışarıya bağımlı olması, nüfusun hızla artması, ordu çevrelerinin emperyalist arzuları ve tröstlerin kazanç hırsları, ülkenin yayılmacı bir politika takip etmesini mecburi hale getirmiştir. Çin'in elinde bulunan Kore coğrafî mevkii ve ekonomik imkânları açısından Japonya'nın yakın ilgisini çekiyordu. Japonya 1894'te birliklerini Kore'ye çıkardığında Çin bu ülkeye savaş açmak zorunda kaldı. Modern silâhlarla donatılmış Japon ordusu karşısında bir varlık gösteremeyen Çin, Shimonoseki Antlaşması'nı imzalamaya (1895) ve ağır hükümleri kabul etmeye mecbur oldu. Bu antlaşma ile Japonya Doğu Asya'daki Formoza, Pescadores ve Kore adasına yerleşti ve Leaotong adası ile Port Arthur'u da ele geçirerek Mançurya'nın güneyine iyice nüfuz etti. Japonya'nın Mançurya'nın güneyine yerleşmesinden tedirgin olan ve burasını kendi yayılma alanı olarak gören Rusya, Fransa ve Almanya'nın desteğiyle Japonya'yı Leaotong adasından çıkardı.

Çin'in Japonya ile yaptığı savaşta yenilmesi Rusya'nın genişleme politikasını hızlandırdı. Rusya Sibirya'dan Port Arthur'a kadar demiryolu inşa etme yetkisini aldı ve Vladivostok şehrini, Uzakdoğu'da en kuvvetli limanlardan biri haline getirdi; bu suretle de Mançurya üzerindeki nüfuzunu giderek arttırdı. Rusya'nın Doğu Asya'daki genişlemesi ve güçlenmesine karşı çıkan Japonya, XX. yüzyılın başlarında bu ülkeye karşı açtığı savaşta (1904-1905) büyük bir başarı kazandı ve Rusya'nın bölgedeki genişlemesinin önüne geçti.

Hindistan'ın doğu bölgesine hâkim olmak için İngiltere ve Fransa arasında XVIII. yüzyılda başlayan mücadele ve çatışmaları kaybeden Fransa Çinhindi'nde yayılmaya ve burasını sömürgeleştirmeye yöneldi. Burada bulunan devletler arasındaki iktidar mücadeleleri ve iç karışıklıkların yanı sıra Güneydoğu Asya'da güçlü bir sömürge imparatorluğu kuran Hollandalılar'ın bölgeye yönelik tehditleri karşısında yerli yönetimlerin

Fransa'dan yardım istemeleri bu ülkenin Çinhindi'ne yerleşmesini kolaylaştırmıştır. XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Fransa Çinhindi bölgesine hâkim olduysa da bu bölgenin tamamen Fransa'nın eline geçmesi ancak 1884-1885 savaşı sonunda tamamlandı. Fransa Annam'daki iktidar çatışmasından faydalanarak XIX. yüzyılın başında 1801'de bölgeye yerleşti. 1802'de Tonkin'i işgal etmekle birlikte ancak 1882'de burayı tamamen ele geçirebildi ve himayesine aldı. Ardından Kimer Devleti ile Kamboçya Fransa'nın himayesini kabul etmek zorunda kaldılar. Yüzyılın sonlarına doğru Laos da Fransa'nın eline geçti. Böylece XX. yüzyılın başlarında bütün Çinhindi devletleri Fransız himayesine girmiş ve birer sömürge haline gelmiş bulunuyorlardı.

Güneydoğu Asya'da sömürgelere sahip olan Hollanda'nın Fransız İhtilâli'nden sonra bu ülkenin eline geçmesi üzerine sömürgelerinin bir kısmı İngiltere tarafından işgal edildi. Bölgenin sömürge merkezi Batavia İngiltere'nin eline geçti (1811). Hollanda'nın Birleşik Doğu Hindistan Şirketi dağıtıldı. Açe ve Sumatra'daki İslâm sultanlıklarına uzun zaman hâkim olamayan Hollanda, misyoner bir şarkiyatçı olan C. Snouck Hurgonje'un tavsiyelerine uyarak buraya ancak XX. yüzyılın başında hâkim olabildi.

Amerika Birleşik Devletleri'nin Asya kıtasına ve özellikle de müslüman ülkelere nüfuzu XIX. yüzyılın başlarında görülür. Amerika Birleşik Devletleri Kuzey Afrika'daki İslâm ülkeleriyle çeşitli ticaret anlaşmaları yaptıktan sonra Arap yarımadasının güneyindeki Maskat Sultanlığı ile 1833'te bir anlaşma imzaladı ve bu anlaşma ile burada konsolosluk açmanın yanı sıra bazı haklar kazandı. Aynı yıl Amerika Birleşik Devletleri Siyam (Tayland) ile de benzer bir anlaşma yaparak Hint Okyanusu'na açıldı. XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Güneydoğu Asya'ya yerleşmek ve buradaki ticareti ele geçirmek isteyen Amerika Birleşik Devletleri buradaki İngiliz ve Hollanda çıkarlarıyla çatıştı. Bölgedeki bazı sultanlıklarla imzaladığı anlaşmalarla çeşitli haklar elde etti ve buralarda konsolosluklar açtı. XVI. yüzyılda İspanya adına Miguel Lopez de Legaspi tarafından işgal edilerek (1571) Kral II. Felipe'ye sunulan Filipinler'de İspanya'nın takip ettiği ekonomik ve dinî politika çeşitli ayaklanmalara ve çatışmalara sebep olmuştu. 1888'de Filipin Birliği kurulduysa da Amerika Birleşik Devletleri'nin müdahalesiyle bu cumhuriyet çöktü ve burası Amerika

Birleşik Devletleri ile İspanya arasında çatışma konusu oldu. Paris Antlaşması'yla (1898) Amerika Birleşik Devletleri'ne bırakılmasından sonra Filipinler bir Amerikan sömürgesi haline getirildi. Amerika Birleşik Devletleri XIX. yüzyılda Asya'daki bazı ülkelerle çeşitli anlaşmalar imzalayarak kıtaya nüfuz etmeye çalıştıysa da kıtada hâkim olan İngiliz, Fransız, Hollanda ve Rus sömürgeciliği karşısında ciddi bir varlık gösteremedi.

XX. Yüzyılda Sömürgecilik ve Bağımsızlık. XX. yüzyıl Asya için hem sömürgeciliğin zirveye ulaştığı hem de sömürgecilere karşı bağımsızlık hareketlerinin geliştiği ve sömürgeciliğin tasfiye edilerek bağımsız devletlerin kurulduğu bir çağ olmuştur.

I. Dünya Savaşı'na kadar Osmanlı yönetimi altında kalan Ortadoğu, savaşta Osmanlılar'ın yenilmeleri üzerine İngiltere ile Fransa arasında paylaşıldı. İngiltere Ortadoğu'yu Türk yönetiminden koparmak için savaş yıllarında büyük gayretler gösterdi. Hicaz Emîri Şerif Hüseyin ile Kahire'deki İngiliz yüksek komiseri Henry McMohan arasında 1915 ve 1916 yıllarında yapılan mektuplaşmalar, Ortadoğu'da bağımsız bir Arap İmparatorluğu'nun kurulmasıyla ilgili prensipleri ve İngiltere'nin bu konudaki vaadlerini ortaya koyuyordu. Fakat savaş yıllarında İngiltere, Fransa ve Rusya arasında imzalanan gizli Sykes-Picot Antlaşması (1916) ile Osmanlı ülkesinin doğusu ve Ortadoğu paylaşılıyordu. 1917 Ekim İhtilâli sonrasında Rusya savaştan çekilince Ortadoğu İngiltere ile Fransa'ya kaldı. I. Dünya Savaşı sonunda Irak, Ürdün ve Filistin'de İngiliz, Suriye ve Lübnan'da ise Fransız manda yönetimleri kuruldu (1922). Hicaz bölgesinde Suudi Arabistan bağımsız olmakla birlikte burası da İngiliz etkisi altındaydı. Arap yarımadasının güneyi İngiltere'nin Aden sömürgesi şeklinde teşkilâtlandırılmış iken yarımadanın güneyi doğu ve batı olmak üzere iki ayrı İngiliz himayesi (protectorate) şeklinde örgütlendirildi. Küveyt, Uman, Bahreyn, Katar, bugünkü Birleşik Arap Emirlikleri'ni oluşturan yedi emirlik ve Yemen İngiltere'nin denetimine girdi. Böylece dünyanın pek çok yerinde olduğu gibi Ortadoğu'da da İngiltere en büyük güç oldu.

Ortadoğu'da Batılı emperyalist güçlere ve sömürge yönetimlerine karşı ciddi hareketler görüldü. Osmanlı Devleti'nin çöküşünden sonra Anadolu'yu işgale yönelen devletlere karşı Mustafa Kemal liderliğinde

başlatılan Millî Kurtuluş Savaşı, Anadolu'dan emperyalist güçlerin çıkarılması ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması ile sonuçlandı (1923). 1902-1926 yılları arasında Arap yarımadasında teşekkül eden Suudi Arabistan 1932'de krallık olurken Fransız mandası altındaki Suriye 1930'da, Lübnan ise 1941'de şeklen de olsa bağımsızlıklarını kazandılar. Fransız güçlerinin Suriye ve Lübnan'dan ayrılmaları savaştan sonra mümkün oldu. İngiltere mandası altında bulunan Irak 1932'de bağımsızlığını aldıysa da İngiliz etkisi devam etti. Ürdün Hâşimî Krallığı 1946'da kuruldu. Filistin'de ise yahudi göçü sebebiyle ciddi ayaklanmalar ve krizler yaşandı. Dünyanın çeşitli yerlerinden göç eden yahudilerin buraya gelip yerleşmeleri ve koloniler kurmaları bir Filistin meselesini ortaya çıkardı. Filistin'in geleceği Birleşmiş Milletler Teşkilâtı'nın 1947 Kasımında aldığı "taksim" kararı ile belirlendi ve buranın yahudi ve Araplar arasında paylaşılması kabul edildi. Yahudiler derhal bağımsız İsrail Devleti'ni kurarken (15 Mayıs 1948) Araplar buna şiddetle karşı çıkarak mücadeleyi başlattılar. Fakat Arap-İsrail mücadelesi devamlı surette İsrail'in genişlemesine, Filistin meselesinin daha da çözülemez hale gelmesine sebep oldu. Arap yarımadasının güneyinde ve Basra körfezinde bulunan ülkelerin bağımsızlıklarını kazanmaları ise daha geç oldu. Zeydî imamlar tarafından yönetilen ve Kızıldeniz'e girişi kontrol eden Yemen 1958'de Suriye ve Mısır tarafından kurulan Birleşik Arap Cumhuriyeti'ne katıldı. 1961'de bu birliğin dağılmasından sonra İngiltere ve himayesi altındaki Aden'le çatışmaya girdi. 1962'de başlayan iç savaş 1967'de Kuzey Yemen (Yemen Arap Cumhuriyeti) ile Güney Yemen'in (Yemen Demokratik Halk Cumhuriyeti) kurulmasına yol açtı. Yemen Arap Cumhuriyeti ile Yemen Demokratik Halk Cumhuriyeti, 22 Mayıs 1990 tarihinde birleşerek Yemen Cumhuriyeti'ni kurdular. Küveyt (1961), Birleşik Arap Emirlikleri (1971), Uman (1972), Bahreyn (1972) ve Katar'ın (1972) İngiltere'den bağımsızlıklarını almaları ile bölgede sömürge idaresi altında bulunan ülke kalmamış oldu.

Rusya ile İngiltere'nin nüfuz mücadelesine konu olan Güneybatı Asya'daki İran, XX. yüzyıl başlarında bu iki devlet arasında nüfuz bölgelerine ayrılmakla birlikte Çarlık Rusyası'nın yıkılmasından sonra İngiltere'nin nüfuzuna girdi. 9 Ağustos 1919'da İngiltere ile İran arasında imzalanan bir anlaşma ile İngiltere İran'ın yönetim ve askerî teşkilâtını düzenleme görevini üstüne aldı ve teknik ve malî yardım yapmaya başlamasıyla

İran'da İngiliz nüfuzu giderek arttı. 1932'de Abadan petrolleri konusunda ciddi bir kriz yaşandı ve İran 1933'ten itibaren Almanya ile ilişkilerini geliştirdi. II. Dünya Savaşı yıllarında müttefiklerin Sovyetler Birliği'ne yardım ulaştırabilmeleri için İngiltere ve Sovyetler Birliği'nin ortak işgaline (1941) uğrayan İran'dan savaştan sonra işgal kuvvetlerinin çekilmesi önemli bir problem oldu. Savaşın bitiminde İngiliz birlikleri çekilirken Sovyet birlikleri bu ülkede bazı tertiplere girişti. Sovyet birliklerinin İran'dan çekilmeleri birtakım ekonomik tâvizler sonucu mümkün oldu. Savaştan sonra İngiltere'nin bölgede azalan nüfuzunu Amerika Birleşik Devletleri doldurmaya çalıştı. İran petrollerinin millîleştirilmesi Batı ülkelerinin çıkarlarını zedeleyince Amerika Birleşik Devletleri'nin tertipleri sonucu gerçekleştirilen bir darbe ile Musaddık yönetimine son verildi (1953). Şah Rızâ Pehlevî'nin Batı ve Amerika Birleşik Devletleri yanlısı politikası ülkede ekonomik ve sosyal dengesizliklere yol açtı ve yönetime karşı gelişen İslâmî muhalefet, 1979'da Âyetullah Humeynî liderliğinde bir İslâm devrimini gerçekleştirerek şah yönetimine son verdi. Yeni yönetim Amerika Birleşik Devletleri ve Batı nüfuzuna karşı bir politika takip etmeye başladı.

İngiltere ile Rusya arasında nüfuz mücadelesine konu olan ülkelerden biri de Afganistan'dır. XIX. yüzyılın başlarında ortaya çıkan İngiliz-Rus mücadelesi İngiltere'nin lehine gelişti; Rusya Orta Asya'ya yerleşirken İngiltere de bu ülke ile imzaladığı anlaşmalarla Afganistan üzerinde egemenlik kurmaya çalıştı. 20 Mayıs 1879 tarihinde imzalanan antlaşma ile Afganistan'ın dış ilişkilerini düzenleme imtiyazını elde eden İngiltere'nin I. Dünya Savaşı'nda tarafsız kalarak bu ülkeye büyük yardımda bulunan Afganistan'a bu alanda bağımsızlık vermek istememesi üzerine patlak veren üçüncü Afgan-İngiliz savaşı, 8 Ağustos 1919'da imzalanan antlaşma ile sona erdi. Bu antlaşma ile Afganistan'ın dış işlerinde de tam bağımsız bir ülke olduğu kabul edildi. Böylece İngiltere'nin bir asra yakın devam eden Afganistan üzerindeki nüfuzu son bulmuş oldu.

Afganistan İngiltere'den sonra Sovyetler Birliği'ne yanaşmak istediyse de Sovyetler'in Orta Asya'yı bolşevikleştirmesi ve iki ülke arasında zaman zaman görülen sınır çatışmaları sebebiyle ilişkiler iyi gitmedi. Bunun üzerine Afganistan Almanya ile ilişkileri geliştirdi. II. Dünya Savaşı'ndan sonra yeniden Sovyetler'e yanaşan Afganistan 1979'da Sovyet işgaline

uğradı. On yıl devam eden işgal 1989'da son buldu ve Sovyet birlikleri bu ülkeden çekildi.

XIX. yüzyılda Çarlık Rusyası tarafından Orta Asya'da başlatılan genişleme ve sömürgeler edinme politikası sürerken XX. yüzyılın başlarında kıtanın doğusunda da genişlemek isteyen Rusya 1904'te Japonya ile çatıştı ve savaşta yenilince bir kısım yerleri Japonya'ya bırakmak zorunda kaldı. Rusya bu savaşın Uzakdoğu'daki hayallerine son vermesi üzerine politikasını batıya kaydırarak Boğazlar üzerinde yoğunlaştırmaya çalıştı. Çarlık Rusyası'nın yıkılması ve Sovyetler Birliği'nin kurulması (1917) mevcut durumunu pek değiştirmedi. Sovyet yönetimi, Orta Asya ve Sibirya'da egemenliği altında bulunan ülkeleri bolşevikleştirerek Sovyet federasyonu içerisinde yer almalarını sağladı. Hem Çarlık Rusyası'nda hem de Sovyetler Birliği'nde özellikle Türk cumhuriyetlerinde Rus hegemonyasına karşı zaman zaman ortaya çıkan ayaklanma ve devrim karşıtı hareketler yönetim tarafından şiddetle bastırılarak susturuldu. Stalin dönemindeki devlet teröründen en çok etkilenenler müslümanlar oldu.

Hürmüz Boğazı'ndan Siyam'a (Tayland) kadar bütün Güney Asya'yı sömürgeleştirmiş olan İngiltere bölgede İngiliz menfaatlerini koruyan, Hindistan köylüsünü dünyanın en fakir kitlesi haline getiren, geleneksel ekonomik yapıyı çökerten, İngiliz sanayi ve ticaretinin gelişmesine yönelik, Hintliler'in idarede yüksek mevkilere gelebilmelerine engel olan bir politika takip ediyordu. İşte bu politika sömürge altındaki yerlerde yer yer ayaklanmalara ve aydınlar arasında milliyetçi eğilimlerin su yüzüne çıkmasına sebep oldu. I. Dünya Savaşı İngiltere ile sömürgeler arasındaki ilişkilerde bir dönüm noktası teşkil etti. Savaştan sonra hürriyetçi ve milliyetçi düşünceler gelişti. İngiltere ve Fransa'nın savaştaki tükenmişliği, Amerika Birleşik Devletleri ile Sovyetler Birliği'nin bu konudaki sert eleştirileri ve kıtadaki ülkelerin büyük medeniyet mirasına sahip bulunmaları, sömürge yönetimlerine karşı milliyetçi hareketlerin gelişmesinde önemli rol oynadı. XIX. yüzyılın sonlarına doğru Hintli aydınlar arasında gelişen bağımsızlık düşüncesi, ilk defa 27 Aralık 1885'te Bombay'da toplanan Hint Millî Konseyi'nde, ülkenin yönetiminde etkili olma ve yönetimi denetleme hakkını elde etme şeklinde dile getirildiyse de sömürge yönetimi kongrenin isteklerine olumlu bakmadı ve ona karşı çıktı. Hindûlar'ın bağımsızlık mücadelesinde en önemli siyasî teşkilât olarak

gelişen Hint Millî Kongresi'ne bu ülkedeki müslümanlar sempatiyle bakmadılar ve 1906'da Müslüman Birliği'ni (Muslim League) kurdular. 1910'dan itibaren müslüman birlik ile kongre bağımsızlık için ortak hareket ettiler. Savaştan sonra İngiltere Hintliler'e yönetimde bazı haklar tanımakla birlikte Mahatma Gandi'nin liderliğindeki kongrenin geniş halk yığınlarının harekete geçirilerek İngiliz sömürge yönetimine karşı başlattığı sivil itaatsizlik (pasif direniş) hareketi (1920), her türlü engellere ve yönetimin şiddetle bastırma politikasına rağmen giderek ülke düzeyine yayıldı. Gelişmeler karşısında İngiliz yönetimi 1937'de yeni bir anayasayı yürürlüğe koymakla birlikte bağımsızlık isteklerinin önüne geçemedi. II. Dünya Savaşı yıllarında müslümanlar arasında ayrı bir devlet kurma fikri gelişti ve Muhammed Ali Cinnah lider olarak sivrildi. Kongrenin 1942'de İngilizler'in Hindistan'ı terketmelerini istemesi sömürge yönetimini sertleştirdi ve kongre ileri gelenleri tutuklandı. Savaşın bitmesinden sonra yapılan seçimler de kongre partisine mensup olanların illerdeki yönetimleri ele geçirmeleri, bağımsızlığa giden yolda hızla ilerlemelerini sağladı. Bu arada müslümanlarla Hindûlar'ın aynı çatı altında teşkilâtlandırılması çabaları olumlu sonuç vermeyince İngiltere'nin Hindistan sömürgesinde 18 Temmuz 1947'de iki bağımsız devlet doğdu. Hindistan'ın batısında müslümanların Pakistan Devleti kurulurken doğudaki Bengal de (Doğu Pakistan) bu ülkeye bağlandı.

Güney Asya'da bağımsızlığını kazanan Hindistan ve Pakistan arasında sınır konusunda ciddi problemler ortaya çıktı. Sömürge devletlerinin bağımsızlıklarını verdikleri toplumların sosyal, etnik ve ülkenin coğrafî durumunu dikkate almadan tayin ettikleri yapay sınırlar dünyanın her yerinde büyük problemlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Belki de bu, yeni devletleri devamlı problem içinde bırakmak ve eski sömürgeci güce karşı ihtiyaç halinin devamlılığını temin etmek için yapılmış bilinçli bir hareketti. Pencap ve Bengal eyaletleri (Batı Pakistan ve Doğu Pakistan), nüfus yapılarının karışıklığı sebebiyle bölünmek zorunda kaldı. Karşılıklı göçler ve çatışmalar binlerce insanın hayatına mal oldu. Keşmir meselesi Hindistan ile Pakistan'ın çatışmasına sebep olurken Pakistan'dan ayrılmak isteyen Bengalliler'i Hindistan'ın desteklemesi kıtanın güneyinde ciddi istikrarsızlıklara yol açtı ve kanlı bir iç savaştan sonra Bengladeş kuruldu (26 Mart 1971).

II. Dünya Savaşı'ndan sonra başlayan sömürgelerin bağımsızlığa kavuşmaları hareketi Hindistan'dan sonra kıtanın diğer ülkelerine de yayıldı. İngiltere'nin sömürgeleri olan Burma ve Seylan 1948'de bağımsızlıklarına kavuştular. Bağımsızlıkla birlikte iç karışıklıkların ve askerî darbelerin yaşandığı Burma'da 1974'te sosyalist halk cumhuriyeti kuruldu ve ülkenin adı Birmanya olarak değiştirildi. Seylan ise 1972'de Sri Lanka adını aldı. Eski İngiliz sömürgelerinde kurulmaya çalışılan Batı tipinde parlamenter demokrasiler yürümedi; Bengladeş, Pakistan ve Burma'da kısa zaman sonra askerî yönetimler kuruldu. Hindistan'da ise Kongre Partisi yönetimde bir tekel oluşturdu. Ekonomik bakımdan dünyanın en fakir bölgesi olan Güney Asya'da tabii âfetler ve onların sebep olduğu iktisadî çöküntüler de yönetimleri olumsuz yönde etkileyen başlıca faktörlerdir.

Asya'nın en karışık bölgelerinden olan Çinhindi ile Güneydoğu Asya'da sömürgelerin bağımsızlıklarını almaları daha geç oldu. Çinhindi'ne hâkim olan Fransa, yerlilere hiçbir hak tanımayan yönetimiyle uzun yıllar buradaki toplumları çok sıkı denetim altında tuttu. 1930'larda başlayan yerli halkın isyanları çok sert tedbirlerle bastırılırken 1939'da Ho Şi Minh'in Viet Minh'i oluşturmasına engel olunamadı ve çatışmalar giderek bölgeye yayıldı. II. Dünya Savaşı'nda Japonya tarafından işgal edilen bölge 1945'e kadar bu ülkenin işgalinde kaldı. Japonya çekilmeden önce Laos, Vietnam ve Kamboçya'ya bağımsızlık tanıdı. Savaştan sonra Fransız birlikleri Çinhindi'ne geri döndü ve bölge yeniden Fransa'nın eline geçti (1946). Laos ve Kamboçya Fransa'ya boyun eğerken Vietnam şiddetle karşı koydu. 1954'e kadar kanlı çatışmalar sürdü. Fransa'nın Milletlerarası Cenevre Konferansı'nda (1954) alınan karar gereğince bölgeden çekilmesi üzerine burada dört devlet kuruldu: Vietnam Demokratik Cumhuriyeti (1954), Güney Vietnam (1954), Laos (1954) ve Kamboçya (1955). Kuzey Vietnam'da komünist yönetim benimsenirken Güney Vietnam'da Amerika Birleşik Devletleri etkisi giderek arttı ve bir süre sonra iki Vietnam arasındaki ilişkiler savaşa dönüştü. Uzun yıllar süren savaş Amerika Birleşik Devletleri'nin desteğindeki Güney Vietnam'ın yenilmesi ile 29 Nisan 1975'te son buldu ve iki Vietnam birleşti.

XX. yüzyılın başlarında Asya'da en güçlü devlet haline gelen Japonya'nın kıtada uygulamaya başladığı genişleme politikası bu çağda, bir bakıma

Uzakdoğu ve Güneydoğu Asya'ya damgasını vurmuştur. 1904 savaşında Rusya'yı yenilgiye uğratan Japonya Porthmouth Barış Antlaşması (1905) ile Kore üzerinde bazı haklar kazandı ve kısa bir süre sonra burasını ilhak ederek Japonya'nın bir eyaleti haline getirdi (1910). Öteden beri Mançurya üzerinde emelleri olan Japonya, Amerika Birleşik Devletleri'nin ekonomik kriz içinde bulunmasını fırsat bilerek 1931'de işgale yöneldi ve bir yıl içerisinde bölgeyi tamamen egemenliği altına aldı. Burada kukla bir Mançuko Devleti kuruldu (1933). Barışı korumakla görevli Milletler Cemiyeti Japonya'nın bu davranışı karşısında bir şey yapamadı. Mançurya'yı işgal ve ilhak ile yetinmeyen Japonya 1937'de iç karışıklıklardan faydalanarak Çin'i de işgale yöneldi ve sömürgelerini genişletmeye çalıştı. 1938'de Kuzey ve Orta Çin'in büyük bölümü, önemli liman şehirleriyle sanayi merkezleri Japonya'nın denetimine geçti. II. Dünya Savaşı'nda Uzakdoğu ve Güneydoğu Asya'yı hızla işgale başlayan Japonya 1942'ye kadar Burma, Filipinler, Malaya, Hollanda, Doğu Hint adaları ve Singapur'u ele geçirdiyse de müttefiklerin karşı koymaları üzerine savaş müttefiklerin lehine gelişti ve Japonya, Hiroşima ve Nagazaki'ye atom bombaları atılması üzerine teslim olmak zorunda kaldı (1945). Japonya'nın yayılma macerası böylece kayıtsız şartsız teslimle sonuçlandı. 1941-1945 yılları arasında Japonya'nın işgali altında kalan Hollanda Doğu Hint adaları Endonezya adıyla 1949'da bağımsız bir devlet olurken Malay adaları ancak 1963 yılında bağımsızlığı elde ettiler. 1898 Paris Antlaşması ile Amerika Birleşik Devletleri'ne bırakılan Güneydoğu Asya'daki Filipinler, 1941-1944 yılları arasında Japon işgalinde kaldıktan sonra 1946'da bağımsızlığına kavuştu, fakat burada Amerika Birleşik Devletleri'nin etkisi sürdü. Bir İngiliz sömürgesi olan Singapur 1965'te, Bruney de 1984'te bağımsız oldular. Çinhindi'nde bulunan Siyam (Tayland) İngiliz-Fransız rekabetinden faydalanarak sömürge haline gelmedi ve tampon bir devlet olarak kaldı. I. Dünya Savaşı'ndan sonra burası da Japonya'nın etkisi altında kalmakla birlikte bağımsızlığını korudu. II. Dünya Savaşı'ndan sonra ise Amerika Birleşik Devletleri nüfuzuna girdi ve bu durum devletin bölgeden ayrılmasına kadar devam etti (1975). 20 Temmuz 1948'de devletin adı Tayland olarak değiştirildi.

Avrupalılar tarafından sömürge haline getirilemeyen Çin'de XX. yüzyılın başlarında Mançu hânedanı yönetimi son buldu ve cumhuriyet kuruldu (1911). Bu ülkeye bağlı olan Tibet Avrupalılar'ın yardımı ile Çin'den

ayrılmak istediyse de (1918) başarılı olamadı ve burada Çin'in baskısı iyice arttı. I. Dünya Savaşı yıllarında Avrupalılar'ın nüfuzu artmışken iki savaş arasında Japonya'nın nüfuzu ön plana geçti. II. Dünya Savaşı'nda Japonya'nın yenilmesi üzerine Çin işgalden kurtarıldı ve Mançurya da Çin'in eline geçti. Dış Moğolistan'ı da ele geçirmek arzusunu besleyen Çin buna muvaffak olamadı ve burada Sovyetler Birliği etkisinde bir yönetim kuruldu. Savaştan sonra kıtanın pek çok yerinde olduğu gibi Çin'de de başlayan iç karışıklıklar komünistlerin duruma hâkim olmaları ve Çin Halk Cumhuriyeti'ni kurmalarıyla (1949) sonuçlandı. İlk yıllarda Sovyetler Birliği ile iş birliğine giden Çin Halk Cumhuriyeti, kıtanın güney ve güneydoğusunda komünist hareketlerin ve halk ayaklanmalarının gelişmesinde etkili oldu. Çin Komünist Partisi başkanı Mao'nun fikirleri ve Çin'de gerçekleştirdiği kültür devrimi, Üçüncü Dünya ülkelerinin bazılarında taraftar bulmakla birlikte ölümünden sonra Çin'de bile tamamen unutuldu.

Bağımsızlıktan sonra genç ülkelerde istikrarlı yönetimler kurulamadı. Sömürge döneminden kalan dinî, ırkî, mahallî ve etnik problemlerin yanı sıra sınır ve toprak meseleleri yüzünden sık sık devletler arasında çatışmalar ortaya çıktı. Filipinler'de hıristiyanlarla müslümanlar, Tayland'da Taylar'la müslümanlar, Hindistan'da Hindûlar'la müslümanlar arasındaki mücadeleler zaman zaman kanlı hale dönüşmektedir. Ülkelerde sosyal şartlara uygun siyasî rejimlerin kurulamaması ile milletlerarası çekişmeler, istikrarsızlığın temel sebepleri olarak dikkat çekmektedir.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra teşekkül eden iki kutuplu milletlerarası sistemin belli başlı çatışma alanları, Doğu Avrupa'nın yanında Asya'da Ortadoğu ve Güneydoğu Asya bölgeleri oldu. Sovyetler Birliği Doğu Avrupa'da oldu bittilerle güçlenip yayılırken Ortadoğu ve Güney Asya'ya yayılmasını önlemek için Amerika Birleşik Devletleri ellili yılların başında "çevreleme" politikasını yürürlüğe koydu. Uzakdoğu'da Japon yayılmasının yeniden ortaya çıkmaması için 1951'de Avustralya, Yeni Zelanda ve Amerika Birleşik Devletleri arasında ANZUS paktı kurulurken Güney Asya'da komünist yayılmanın önüne geçmek için de Güneydoğu Asya Antlaşma Teşkilâtı (South East Asia Treaty Organisation, SEATO) kuruldu (8 Eylül 1954). Bu pakta Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere, Fransa, Yeni Zelanda, Filipinler, Tayland ve Pakistan katıldılar. Ancak teşkilât uzun

ömürlü olmadı ve 24 Eylül 1975'te dağıtıldı. 1967 yılında ise Malezya, Tayland ve Filipinler'in katılmasıyla Güneydoğu Asya Milletleri Birliği (Associations South-East Asia Nations, ASEAN) kuruldu. Diğer taraftan Ortadoğu'da Türkiye, Pakistan, İran, Irak ve İngiltere'nin iştirakiyle Bağdat Paktı (1955) doğdu, fakat bu teşkilât Irak'ın kanlı bir darbeden sonra ayrılması (1958) üzerine Merkezî Antlaşma Teşkilâtı (CENTO) adını aldı ve merkezini Ankara'ya taşıdı. Bu milletlerarası teşkilâtlanmalar soğuk savaş döneminin ortaya koyduğu bir durumdu ve kıtayı doğu-batı çatışmasının meydanı haline getiriyordu.

BİBLİYOGRAFYA

N. B. Allen, Asia, Boston 1916; R. Furon, La Perse, Paris 1938, s. 146-173; L. Ligeti, Bilinmeyen İç Asya (trc. Sadrettin Karatay), Ankara 1946, s. 143-194; Bayur, Hindistan Tarihi, II, 180-187; III, 73-93, 303-357, 399-404; World Muslim Gazetteer, Karachi 1964, s. 9-23, 37-42, 123-130, 146-152, 169-171, 190-192, 200-202, 214-215, 239-249, 323-329, 346-349, 412-413, 513-514, 521-527, 537-553; R. Grousset, Histoire de l'Asie, Paris 1966, s. 115-124; The History of South-East, South And East Asia (ed. Khoo Kay Kim), Kuala Lumpur 1977, s. 3-21, 128-135, 186-204, 222-259, 263-302, 330-384; Area Handbook for the Persian Gulf States, Washington 1977, s. 21-40; G. Barraclough, Times Dünya Tarihi Atlası (trc. Zeki Okar), İstanbul 1980, s. 146-147, 154-155, 158-159, 176-177, 245-248, 260-263; L. Dupree, Afghanistan, New Jersey 1980, s. 343-659; Mehmet Saray, Dünden Bugüne Afganistan, İstanbul 1981, s. 43-136; a.mlf., "Rusya'nın Asya'da Yayılması", TED, sy. 10-11 (1979-80), s. 278-302; G. Morgan, Anglo-Russian Rivalry in Central Asia 1810-1895, London 1981; M. C. Ricklefs, A History of Modern Indonesia, London 1981, s. 20-28, 105-154, 187-221; D. G. E. Hall, A History of South-East Asia, Hong Kong 1981, s. 263 vd.; S. Wolpert, A New History of India, New York 1982, s. 135-350; B. W. Andaya # L. Y. Andaya, A History of Malaysia, Hong Kong 1982, s. 55-62, 99-102, 157-280; J. O. Voll, Islam Continuity and Change in the Modern World, Colorado 1982, s. 87-147; P. Bonnenfant, La Péninsule Arabique

d'Aujourd'hui, Paris 1982, II, 214-260, 275-281, 418-424, 565-566; Fahir Armaoğlu, 20. Yüzyıl Siyasi Tarihi: 1914-1980, Ankara 1983, s. 87-96, 125-126, 197-212, 231-236, 269-276, 453-462, 483-516, 657-692; J. G. Tewari, Muslims under The Czars and the Soviets, Lucknow 1984; T. Swietochowski, Russian Azerbaijan 1905-1920, Cambridge 1985, s. 1-36; Abida Samiuddin, Administrative Development in the Arab World, New Delhi 1985, s. 3-40; G. Bondarevsky, Muslim and the West, New Delhi 1985, s. 19-85; Fouad al-Farsy, Saudi Arabia, London 1986, s. 37-42; W. Eberhard, Uzak Doğu Tarihi, Ankara 1986, s. 192-342; a.mlf., Çin Tarihi, Ankara 1987, s. 315-361; Abdülemîr M. Emîn, Dirâsât fî'n-neşâti't-ticârî ve's-siyâsiyyi'l-Ûrubbî fî Asya: 1600-1800, Amman 1987; A. D. Spinirasamurthy, History of Indian's Freedom Movement (1857-1947), New Delhi 1987; Akdes Nimet Kurat, Rusya Tarihi: Başlangıçtan 1917'ye Kadar, Ankara 1987, s. 299-300, 323-332, 346-353, 369-371, 406-410; a.mlf., "Çarlık Rusyası ve Orta Asya Müslümanları" (trc. Kemal Kahraman), İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti, İstanbul 1989, II, 47-66; R. N. Mehra, Aden and Yemen, New Delhi 1988, s. 9-95; Aparna Mukherjee, British Colonial Policy in Burma, an Aspect of Colonialism in South-East Asia 1840-1885, New Delhi 1988; İbrahim Abu-Lughod, "The Great Powers and the Middle East", Handbook to the Modern World, Middle East (ed. Michael Adams), New York 1988, s. 625-639; A. Toynbee, "An Historical Outline to 1970", a.e., s. 111-230; Oral Sander, Siyasî Tarih: Birinci Dünya Savaşının Sonundan 1980'e Kadar, Ankara 1989, s. 15-16, 44-62, 178-180, 217-248; D. Rustow, "Batı'nın Siyasî Tarihi" (trc. Hürrem Yılmaz), İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti, İstanbul 1989, II, 211-233; Z. N. Zeine, "Arap Toprakları" (trc. Kemal Kahraman), a.e., II, 111-137; R. M. Savory, "Modern İran" (trc. Kemal Kahraman), a.e., II, 139-168; S. A. A. Rizvi, "Geleneksel Toplumunun Çözülüşü" (trc. Salih Şimşek), a.e., II, 335-386; G. R. Storry, "Some Reflections on Sapan's Critical Century: 1867-1967", As.Af., IV/11 (1968), s. 158-166; EAm., II, 500-510; Encyclopédia Générale Larousse, Paris 1967, I, 472-473; EBr., II, 602-603; EUn., IV, 707-711.

Davut Dursun

III. KITADA İSLÂMİYET

Asya İslâm dininin doğduğu ve en fazla müslümanın yaşadığı kıtadır. Hz. Muhammed'in Mekke'den Medine'ye hicret etmesi (622) İslâmiyet'in bu kıtada ilk yayılış hareketini oluşturmuş ve bu andan itibaren İslâm hızlı bir şekilde Arap yarımadası topraklarına hâkim olmaya başlamıştır. Hz. Muhammed Medine'de bütün kurumlarını İslâmiyet'e göre düzenlediği bir devlet kurdu ve hicretin 7. yılında bu dinin yayılması yönünde devrin büyük devletlerine elçiler göndererek onları İslâm'a davet etti. Asya'da İslâm'ın yayılışında ilk dönem, doğuşundan Emevî Devleti'nin çöküşüne kadar sürdü (610-750). İkinci dönem ise Abbâsî Devleti dönemidir (750-1258). Abbâsîler'in yıkılmasından sonra da yeni müslüman olan milletlerin kurdukları devletler, İslâm davetçileri ve tüccarlar İslâmiyet'i yaymaya devam ettiler.

1. Güneybatı Asya. Bugün daha çok Ortadoğu diye bilinen bu bölgenin İslâm'la ilk teması Hz. Muhammed'le başladı. Dört halife döneminde (632-661) gelişen fetihlerle bölge tamamen İslâm hâkimiyetine girdi. Bu hâkimiyet zamanla bölgede kurulan İslâm devletleriyle güçlenirken İslâmiyet bölge halkının hemen tamamının benimsediği tek din oldu.

a) Suriye ve Filistin. Hz. Peygamber'in Kuzey Hicaz ve Suriye sınırlarına doğru yolladığı seriyyelerle Bizans kuvvetleri arasında birkaç çatışma meydana geldi. Bunlardan 629'da Mûte'de vuku bulan ilk çatışma ile 630'daki Tebük Seferi daha çok bir keşif ve geçiş hareketi niteliği taşıyordu. Hz. Muhammed'in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti sırasında Suriye'nin fethedilmesi için seferlere başlandı. Bizans'ın hâkimiyetindeki bu ülkeye karşı gönderilen ordular Vâdilarabe, Desen, Ecnâdeyn'de (634) kazandıkları zaferlerle Bizanslılar'ın nüfuzunu kırdılar ve Filistin ile Suriye'nin birçok bölgesini ele geçirdiler. Bu fetihlerde, Bizans-Sâsânî çekişmesinde galip çıkan Bizans'ın mezhep ayrılıkları sebebiyle Suriye halkı üzerine uyguladığı zulüm ve baskı politikasının da büyük etkisi oldu. Ayrıca İslâm öncesinden beri Arap yarımadası ile devam

eden ticarî ilişkiler de İslâm'ın Suriye bölgesine girmesini oldukça kolaylaştırdı. İslâm'ın bölgede genişlemeye başlayan bu hâkimiyeti Fihl bölgesinde kazanılan savaşla güçlendi (635). Aynı yıl Hâlid b. Velîd kumandasındaki müslümanlar Dımaşk (Şam) şehrini kuşatıp teslim aldılar. Bu şehrin fethedilmesini sırasıyla Ba'lebek, Humus ve Hama gibi bölgenin önemli merkezlerinin fethi takip etti. Bu fetihler Bizanslılar'ı hicri 15. yılda Yermük'te müslümanlarla tekrar karşı karşıya getirdi ve büyük bir yenilgiye uğrayan Bizanslılar bundan böyle Suriye bölgesini müslümanlara bırakmak zorunda kaldılar. Toros dağlarının eteklerine kadar hiçbir engelle karşılaşmayan İslâm orduları Antakya ve Halep gibi şehirleri fethederek Bizans sınırına yerleştiler. Toros dağları bu sınırı aşmalarının önünde tabii bir engeldi. Böylece güneyde Kudüs (638) ve Kayseriye'nin de (640) fethedilmesiyle 633-640 yılları arasında kuzeyden güneye Suriye'nin tamamı İslâm hâkimiyetine girmiş oldu.

b) Anadolu. Suriye'nin fethinden sonra Anadolu'ya birçok sefer yapıldı; ancak bunların hiçbiri fetih harekâtına dönüşmedi. Toros dağları engeline rağmen müslümanlar her istediklerinde Anadolu'ya girmişlerse de Bizans'ın güçlü otoritesi buranın tamamen fethine engel olmuştur. Emevî Hânedanlığı sırasında müslümanlar Toroslar'dan Kilikya'ya ve Yukarı Fırat'tan Malatya'ya kadar olan sınır bölgelerinde birçok kale inşa etmelerine rağmen Anadolu'ya yerleşmediler. Sadece buraya sefer yapmakla yetindiler ve daha çok Bizans'ın başşehri olan İstanbul'a yöneldiler. Bu seferlerin ilkini 668-669'da, ikincisini 674-680'de, üçüncüsünü 716-717 yıllarında gerçekleştirdilerse de İstanbul'u fethedemediler. Abbâsîler döneminde ise İslâm orduları İstanbul'a girememişler, ancak Boğaziçi sahillerinde at oynatmışlardır. Bu dönemde Anadolu'nun sınır bölgelerinde Avâsım ve Sugur adıyla teşkil edilen iki müstakil idarî bölgedeki kaleler yarım asır daha sınırdan taarruz imkânı sağlamaya devam etti. 867-1081 yılları arasında Bizanslılar'ın sınırlarını doğuya doğru genişletme mücadelesinde Avâsım ve Sugur bölgelerindeki birçok yer tahrip edildi. Anadolu'nun gerçek İslâmlaşması, Selçuklular'ın 1071'de Bizans kuvvetlerine karşı kazandıkları Malazgirt zaferiyle başladı. Anadolu'ya hâkim olan Selçuklu sultanları buraya yoğun şekilde Türkmen grupları sevk ve iskân ederek İslâm'ın yerleşmesini sağladılar.

Müslümanların Suriye'nin fethinden sonra yöneldikleri bir bölge de

Akdeniz'di. Akdeniz'e deniz seferleri düzenleyerek burada bulunan adaları İslâm hâkimiyetine almaya çalıştılar. Bu yönde ilk hareket, Muâviye'nin 649'da Kıbrıs'a bir donanma gönderip ada halkını cizyeye bağlamasıyla başladı. Daha sonra ada halkının cizye anlaşmasını bozması, Muâviye'yi Kıbrıs'ı tekrar kontrol altına alıp birçok müslümanı adaya yerleştirmeye sevketti (654). Bunun yanında Bizans'la deniz savaşları devam etti ve Girit (674) ile Rodos (672-673) fethedilerek müslümanların Akdeniz'deki hâkimiyeti genişletildi; ancak bu adalar bir süre sonra elden çıktı.

c) İran ve Irak. İslâmiyet Suriye ve Filistin bölgelerinde yayılırken doğuya doğru da genişliyor ve Bizans gibi Sâsânî İmparatorluğu da İslâm'ın bu genişlemesi önünde bir set oluşturuyordu. Sâsânî kralları İslâm'ın yayılışına güçlü ordularıyla karşı çıktılar. Onlara karşı ilk fetih hareketleri, Bahreyn'deki Bekr kabilesinden Müsennâ b. Hârise eş-Şeybânî kumandasındaki müslümanlar tarafından başlatıldı. Ancak sınırlı kalan bu hareketlerin daha etkili olması için Müsennâ halifeden yardım istedi. Hz. Ebû Bekir'in Hâlid b. Velîd kumandasında bir orduyu yardıma göndermesinden sonra Hîre ve Hârizm zaferleri müslümanlara el-Cezîre (Mezopotamya) kapılarını açtı. Müslümanların 634'teki "Köprü Savaşı"nda Sâsânî ordusu karşısında yenilmeleri bu ilerlemeyi engelleyemedi; Fırat'ı geçtikten sonra Kādisiye'de bir kere daha Sâsânîler'i mağlûp ederek bölgeye tamamen yerleştiler. Burada biri Şattülarap üzerinde Basra, diğeri eski Babilonya'nın güneyinde Kûfe olmak üzere iki büyük üs kurdular ve bu üsler yoluyla buradan ötede bulunan Medâin (Ktesifon) şehrini aldılar (637). Ayrıca aynı yıl içinde Sâsânîler'i önce Celûlâ'da, ardından Nihâvend'de bozguna uğratarak bölgedeki nüfuzlarını tamamen kırdılar. Batı İran'a hâkim olan müslümanlar burayı Irak olarak adlandırdılar ve fetihlerini 641 yılında Musul'a kadar ilerlettiler. İran'a yapılan seferler Bahreyn'den deniz yoluyla da devam etti. Bu yolla İstahr'ın ardından bölgenin bütün şehirleri müslümanların hâkimiyetine geçti (649-650). Yine aynı yolla Belûcistan'ın sahil bölgesine ulaşıldı (643). İslâm orduları Abdullah b. Amr kumandasında Fars eyaleti ile Horasan'ı fethettiler (649-651). Kuzeyde ise İslâm hâkimiyeti Mugīre b. Şu'be tarafından Azerbaycan'a kadar götürüldü. 651 yılına gelindiğinde bütün İran İslâm hâkimiyetine girmişti.

2. Orta Asya. İslâm'ın Orta Asya'ya yayılması Emevî ve Abbâsî

devletleri döneminde meydana geldi. Bu sırada Türkler'in Müslümanlığı kabul etmesi İslâm'ın bölgedeki yayılışını hızlandırdı. Türkler'in ardından birçok Orta Asya kavmi müslüman oldu ve İslâm bölgede güçlendi; uzun süre İslâm'ın hâkimiyetinde kalan bölge bir ilim ve kültür merkezi oldu. Daha sonra Rusya ve Çin'in topraklarını genişletmeleri sırasında müslümanların hâkim olduğu bölgeler bu devletlerin idaresine geçince müslümanlar büyük azınlık durumuna düştüler.

a) Mâverâünnehir. Muâviye zamanında İslâmî fetihler Asya'da Horasan, Mâverâünnehir ve Sîstan'a doğru gerçekleşti (661). Kûfe Valisi Ubeydullah b. Ziyâd Ceyhun nehrine kadar olan yerleri ele geçirdi (675) ve bu dönemde Mâverâünnehir bölgesinin müslümanlaştırılması için Sîstan ve Horasan'a 50.000 müslüman yerleştirildi. Mühelleb b. Ebû Sufre, Kuteybe b. Müslim ve Muhammed b. Kāsım kumandasındaki müslümanlar bu bölgelerin fethinde büyük rol oynadılar. Mühelleb, İslâm hâkimiyetini Horasan bölgesinde Mâverâünnehir'in ilerisine kadar götürdü (697). Haccâc'ın Horasan valiliğine tayin ettiği Kuteybe b. Müslim de ilk merhalede Tohâristan'ı alarak orada İslâm dinini yaymaya çalıştı (705). Kuteybe daha sonra Buhara'ya doğru yürüyerek bölgenin fethini gerçekleştirdi (706-708). Bu fetihleri Semerkant ve Hârizm (710-712) ile Fergana ve Dağıstan'ın (713-714) fetihleri takip etti. Kuteybe bir taraftan da fethettiği bu yerlerde İslâm'ın yerleşmesi için büyük gayret sarfetti. Hatta Buhara'da ilk camiyi yaptırırken bölge halkının eski dinî inançlarından kaynaklanabilecek taşkınlıkları önlemek için inşaata bizzat kendisi nezaret etti (714). 715'te İslâm hâkimiyetini Doğu Türkistan'daki Kâşgar şehrine kadar götürdü. Bu yer, ilk dönem İslâm fetihlerinin Orta Asya'da vardığı en son nokta oldu.

737'de Azerbaycan Valisi Mervân b. Muhammed Hazar'ın başşehri İdil'i kuşatarak Hazar Türkleri'ni barışa zorladı. Yezîd zamanında ise Sâlih b. Ziyâd kumandasındaki İslâm orduları Buhara ve Semerkant'ın fethine giriştiler. 751 yılında Şâş şehri fethedildi. Yezîd'in ölümünden sonra Mâverâünnehir bölgesine yapılan fetihler bir müddet durdu.

Mâverâünnehir'de Türk-Arap kuvvetlerinin oluşturdukları ortak bir ordu Talas'ta Çin ordusuyla karşı karşıya geldi (751). Çinliler'in yenilgisiyle sonuçlanan bu savaş, savaştan sonra Türkler'in büyük gruplar halinde ve kendi arzularıyla müslüman olmaya başlamalarından dolayı Türk tarihinde

bir dönüm noktası teşkil eder. Ayrıca Talas Savaşı bölgede Çin nüfuzunun uzun süre ortadan kalkmasına da sebep olmuştur. Böylece Orta Asya'da İslâm hâkimiyet ve üstünlüğü tesis edilmiş oldu. İslâm coğrafyacılarından İbn Rüste (ö. 300/913) Hazarlar'ı anlatırken onların büyük şehirler yanında pek çok küçük şehre de sahip olduklarından, her şehirde mescidleri ve her mescidde, imam, müezzin ve diğer görevlileri bulunduğundan bahsetmektedir. Mes'ûdî de (ö. 345/956) Hazar ülkesinde müslümanların hâkim sınıf olduğunu, bu durumun hükümdarın müslüman olmasından kaynaklandığını nakletmektedir. Bütün bunlar X. yüzyılda bölgedeki İslâm hâkimiyetinin güçlü olduğunu göstermektedir. Abbâsîler zamanında Orta Asya'da İslâm açısından meydana gelen en önemli olay Türkler'in müslüman olmaya başlamasıdır. Türkler müslüman olmaya başladıktan kısa bir süre sonra Abbâsî Devleti'nde özellikle askerî mevkilerde göreve getirildiler. Türkler'in İslâmiyet'i kabul etmesiyle birlikte Orta Asya'daki diğer milletler de hızla müslümanlaştı. Bu durum zamanla bölgeye kültürel ve ilmî bir canlılık getirdi; özellikle Semerkant çevresi bir ilim ve kültür merkezi halini aldı.

Bölgede Abbâsîler'e bağlı ilk müstakil İslâm devleti, halife Me'mûn'un kumandanlarından Tâhir b. Hüseyin tarafından Horasan ve Mâverâünnehir'de kurulan Tâhirîler'dir (820-873). Halifeye askerî ve maddî yardımda bulunan Tâhirîler'in Abbâsîler'in bölgedeki nüfuzunu sağlamada büyük payları oldu. Bu devir Mâverâünnehir ve Horasan'ın ilim ve kültür bakımından gelişmeye başladığı devirdir. Tâhirîler zamanında Mâverâünnehir bölgesinde kurulan ve kısa bir süre onlara bağlı kaldıktan sonra 874'te bağımsızlığını ilân eden Sâmânî Devleti döneminde de bölge İslâm kültür ve medeniyetinin merkezi olmaya devam etti. X. asırda Buhara, Mâverâünnehir, Semerkant, Fergana, Şâş şehirlerindeki medreseler İslâm'ın yayılıp güçlenmesinde önemli rol üstlendiler. İslâmiyet doğuda Batı Türkistan ve Çin'e, kuzeyde ise Volga nehrine ve Kazan'a kadar yayıldı.

Bölgede İslâm medeniyetinin gelişmesi daha sonra Gazneliler devrinde de devam etti ve böylece Asya'nın bu kesimi tamamen İslâm hâkimiyetine girmiş oldu. XIII. yüzyılda yoğun kültürel ve ilmî çalışmalar Moğol istilâsıyla kesintiye uğradı ise de Timurlular zamanında Semerkant eski durumuyla yeniden canlandı. Ancak XVI. yüzyıldan itibaren müslümanların

gücü azalmaya başladı. Ruslar Kazan'ı ele geçirdikten (1552) sonra sırasıyla Kırım (1783), Kırgızistan (XVIII. yüzyıl sonu), Kafkasya (XIX. yüzyıl) ve Mâverâünnehir bölgelerini işgal ederek misyonerlik faaliyetlerini başlattılar. Hükümet hıristiyan olacaklara birçok mükâfat ve maddî avantajlar vaad etti. XX. yüzyılın başlarında Orta Asya'da müslümanlar bu işgalden sonra büyük çapta karşı koyma hareketlerine giriştiler. Ancak yeni Sovyet rejimi bunları güç kullanarak bastırdı (1917-1921). Buhara, Kırım ve Başkırt'ta Sovyetler'in çeşitli uygulamalarına karşı çıkan binlerce müslüman öldürüldü. Ayrıca Sovyet Rusya Orta Asya'da müslümanlara karşı bir kültürel savaş başlattı. Dinlerini yok etmek için çeşitli kararları uygulama alanına koydu. Camilerin çoğunu kapattı. Sadece belli merkezlerdekiler devlet kontrolünde ve dış ülkelere karşı politik amaçla açık tutuldu. Müslümanların çoğunlukta olduğu bölgelere Ruslar yerleştirilerek oralarda İslâm'ın etkisi azaltılmaya çalışıldı. II. Dünya Savaşı'ndan sonra Sovyet Rusya müslümanların çoğunlukta olduğu cumhuriyetleri kapsayan dört dinî kurul meydana getirdi. Bu kurulların denetiminde halkın bazı ibadetleri yapmasına izin verildi.

b) Tibet. Tibet'in İslâm'la ilk teması, bugün Sinkiang adıyla anılan Doğu Türkistan yoluyla gerçekleşti. Bunun yanında ülkenin batısında bulunan Keşmir'in de İslâm'ın bölgeye ulaşmasında büyük payı oldu. Çin'in eski tarihinin T'ang hânedanına (618-907) ait kaynakları Araplar'ın Tibetliler'le iyi ilişkiler içinde olduğunu yazmaktadır. Bu da Tibet halkının İslâm'la temasının daha ilk zamanlarda başladığını gösterir. Ömer b. Abdülazîz'in hilâfeti sırasında (682-720) Horasan Valisi Cerrâh b. Abdullah'a Tibet'ten bir heyet gelerek kendilerine din âlimi göndermesini istemiş ve onun Selit b. Abdullah el-Hanefî'yi yollaması üzerine de İslâm'ın burada yayılması hız kazanmıştır. Yine Çin kaynakları Abbâsî Halifesi Mehdî (775-784) ile Tibet kralının karşılıklı irtibat kurduklarını nakleder. Abbâsî Halifesi Me'mûn döneminde ise (813-833) Tibet krallarından birinin müslüman olduğu rivayet edilir. Bütün bu hareketlerin geliş yönü Orta Asya'dır.

Tibet'e yapılan ilk müslüman askerî seferi, XII. yüzyılın sonlarında Bengal yöneticilerinden Muhammed Bahtiyar Halcî tarafından gerçekleştirildi. XIII. yüzyılda Orta Asya ve Hindistan İslâm hâkimiyetine girdiği zaman müslümanlar Tibet'e birçok defa sefer düzenlediler. İslâm'ın Tibetliler'e ulaştırılmasında en etkin rol oynayan merkez ise İslâm hâkimiyetine

girdikten sonra Keşmir olmuştur. Keşmir'i elinde bulunduran Haydar Mirza 1548 yılında Tibet'e seferler düzenledi. XVI. yüzyılın sonlarında İslâm Tibet'te oldukça etkili siyasî bir güç haline geldi. İslâm'ın Tibet'te yayılması sadece askerî seferlerle sınırlı kalmadı. Keşmir, Horasan ve Orta Asya'dan birçok müslüman davetçi Tibet'e gelerek İslâm'ı yaymaya çalıştı. İslâm'ın Tibet'te etkisi, İngilizler'in Hindistan'ı işgal edip bu etkiyi azaltmaya çalıştıkları XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar sürdü. İngiliz hâkimiyeti Tibet'teki putperest dinleri cesaretlendirerek ülke çapında etkili olmalarını sağladı. XX. yüzyılda Çin'in komünist iktidarı Tibet'i istilâ edip kendi yönetimine bağladı. Müslümanlar bu duruma karşı uzun süre direnmelerine rağmen etkisiz hale getirildiler. Bugün Tibet'in başşehri Lhasa'da üç, Shigatse'de iki, Tsetany'de bir cami vardır.

Orta Asya, İslâmiyet'in bölgeye girdiği andan itibaren sadece çoğunluğu müslüman bir yer olmakla kalmadı, aynı zamanda İslâm'ın Hindistan ve Avrupa'ya yayılmasında önemli bir merkez olmak görevini üstlendi.

3. Güney Asya. İslâmiyet Güney Asya'ya başlıca iki hareketle yayıldı. Bunların birincisi 711'de başlayarak güneybatıdaki İndus deltası yoluyla bugünkü Irak'tan gelen, ikincisi ise yaklaşık 1000 yıllarında kuzeybatıdaki Hayber Geçidi yoluyla Orta Asya üzerinden gelen harekettir.

a) Hint Yarımadası. İslâm'dan önce Arap tüccarlar Hint yarımadasına gelip gittiklerinden Hint sahilleri onlar için ticarî alan durumunda idi ve limanlar Uzakdoğu ile ilişkiyi sağlayan birer transit merkezi olmuşlardı. İslâm'dan sonra da bu ilişkiler kesilmedi. Müslüman olan Arap tüccarlar gittikleri yerlere İslâm mesajını da götürdüler. Bu ilk şahsî gayretler Hint halkı üzerinde etkili olmaya başladı. Farsça bir coğrafya eseri olan Hudûdü'l-ʿâlem'de (982), Gazneli Mahmud'un (998-1030) Kuzey Hindistan seferlerine başlamadan önce bu bölgedeki bazı şehirlerde muhtemelen tüccar olan müslümanların varlığından bahsedilmektedir. Özellikle Hinduizm'in inançlarından kaynaklanan ayırımda kast sisteminin alt tabakalarında kalan insanlar, İslâmiyet'i üst tabakaların zulüm ve baskısına karşı bir kurtuluş sistemi olarak gördüler. İslâmiyet de onları bulundukları kast içindeki yoksulluk ve baskıdan kurtardı.

Hindistan'a İslâm'ı yayma fikri Hz. Ömer zamanına kadar uzanır. Hz.

Osman zamanında ise bu ülkeye keşif amacıyla seferler düzenlendi. Bu seferlerin ilki Tane adasına ve Deybül'e yapıldı (15/636). Hz. Ali'nin halifeliği sırasında Rilmand vadisi ele geçirilerek (38/658) Hint kıtasının iç kesiminde bulunan Kikan'a kadar gidildi. Muâviye'nin kumandanlarından Mühelleb b. Ebû Sufre, Kâbil ve Mültan arasındaki Benne ve Ehver'i (Lahor) fethetti. Yine Muâviye zamanında Sinân b. Seleme Mukran'ı alarak şehri yeniden imar etti. Haccâc ise Irak valiliği sırasında akrabası Muhammed Kāsım'ı fetihlerde bulunması için Sind bölgesine yolladı. O da bir Budist merkezi olan Deybül'ü denizden sefer düzenleyerek fethedip (710) buraya müslümanları yerleştirdi ve Hindistan'daki ilk camiyi yaptırdı. Muhammed b. Kāsım'ın yaptığı fetihler bütün Sind bölgesini içine alacak kadar genişlerken Hindistan'ın kapıları İslâmiyet'e açılmış oluyordu. Bundan sonra İslâm'ın Hint yarımadasında yayılması Gazneliler Devleti ile devam etti.

Gazneli Mahmud'un Hindistan'a yaptığı pek çok sefer İslâm'ı bölgeye yayma amacını taşıyordu. İlk hareketini Hindistan'ın kuzey kısmında başlattı (390/1000); bu sefer sırasında Hint racası Caybala'yı yendiği gibi Veyhun'u da ele geçirdi. Daha sonra Hindistan'ın kuzeybatısında bulunan Budist merkezi Mültan'ı hâkimiyeti altına aldı (1004). Tekrar kuvvet toplayan Caybala'nın oğlu Anadabala'ya karşı büyük bir zafer kazandı ve Pencap'ın tamamını ele geçirdi (1004-1005). Bundan sonra Mâverâünnehir'e doğru yürüyerek Kâşgar şehrini fethetti. Hint racaları Gazneli Mahmud'un bu seferini fırsat bilerek birleştiler. Durumdan haberdar olan Mahmud bu birliği dağıtarak Meddin'e doğru yürüdü ve Hindû mâbedini yıktırdı (1013). Daha sonra Keşmir bölgesine girerek Lahor'u devletin merkezi yaptı. Gazneli Mahmud'un Gucerât'ı fethetmesi, onun Hint seferlerinde vardığı en son nokta oldu. 1030 yılında öldüğünde devletin sınırları, İran'ın büyük bir kısmını içine alacak kadar batıya, Hindistan'ın kuzey kesimini kaplayacak kadar da doğuya uzanmıştı. Bütün bu seferlerde Budizm'e karşı takip ettiği İslâmî mücadelelerden dolayı Gazneli Mahmud "Put Kıran" lakabıyla anıldı.

Gur Devleti (XII-XIII. yüzyıllar) zamanında Hindistan'da İslâmiyet'in yayılması devam etti. Gazneli Devleti'nin yıkılışından sonra baş kaldıran racalar Mültan'ı ele geçirmişlerdi. Muhammed Gūrî burayı geri aldı (1174). Daha sonra başa geçen Gur hükümdarları İslâm'ı Bengal, Delhi ve Bihâr'a

kadar götürdüler (1200). Hindistan'ın İslâm dünyasında önemli bir yer tutması, XIII. yüzyılda kurulan Delhi Sultanlığı ile gerçekleşti. Güneyde kurulan Behmenîler'in etkisiyle de İslâm bölgede daha fazla kökleşti. Delhi Sultanı Muhammed b. Tuğluk'un emriyle bölgeye yollanan Alâeddin Hasan Behmenşah, Behmenîler Devleti'ni (1347-1527) kurduktan sonra sınırlarını batıda Goa Limanı'na kadar ulaştırdı. Bu dönemde özellikle Sultan Muhammed Şah Hindûlar'a karşı mücadeleye devam etti. Bölge İslâm ilim ve kültürü açısından oldukça gelişti. Bu sultanlıktan sonra Hindistan'da çeşitli küçük İslâm devletleri ortaya çıktı. Bunlar zamanında pek çok şehirde İslâmiyet'in yerleşmesi için çalışmalar sürdürülürken ilim ve sanat alanında da çok sayıda eser verildi. XIII-XVI. yüzyıllarda, merkezî yönetim Delhi'de olmak üzere birçok küçük devlet kuruldu. Yine bu dönemlerde ülke 1223-1305'e kadar Moğol saldırılarına mâruz kaldı. Timur bu ülkeyi işgal altında bulundurduğu süre zarfında İslâm'ın doğu ve güneye doğru yayılması durmadı. Daha sonraki yüzyıllarda burada kurulan müslüman Türk devletleri de Hindistan'ı hâkimiyetleri altında tuttular.

Delhi Sultanlığı, Türk-Hint İmparatoru Hümâyûn'un Delhi'yi ele geçirmesine (1555) kadar yaklaşık 300 yıl sürdü. Bu süre içinde Hindistan'ın diğer yerlerinde başka İslâm devletleri de kuruldu. Bengal'de (1336-1576), Keşmir'de (1335-1538), Gucerât'ta (1391-1583), Kanpûr'da (1394-1497), Malva'da (1401-1531) ve Dekken'de (1347-1512) kurulan İslâm devletleri müslümanların ülkedeki nüfuzunu güçlendirirken İslâmî ilim ve kültürün zenginleşmesine katkıda bulundular.

Timur sülâlesinden Bâbür Şah 1523'te Hindistan'a girerek Panipat Zaferi'yle (1526) Türk-Hint İmparatorluğu'nu kurdu. Ekber Şah (1556-1605), Şah Cihan (1637-1656) ve Evrengzîb (Âlemgîr, 1656-1707) zamanında daha da güçlenen Türk-Hint İmparatorluğu, Hindistan'ın kuzey kesiminin çoğunu İngilizler'in bölgeyi sömürgeleştirmesine kadar hâkimiyetinde tuttu. Evrengzîb'in ölümünden sonra devlet ayaklanma ve iç karışıklıklarla gücünü kaybetmeye başladı. 1805'te İngiliz himayesi kabul edildi. Zamanla meydana gelen iç çatışmalar ve ayaklanmalar ülkeyi İngiltere'ye bağlı bir devlet haline getirdi (1858).

İngiltere'nin Hint yarımadasına hâkim olmasında başlıca güç kaynağını, görünüşte ticarî bir kuruluş olan Doğu Hindistan Şirketi (East-India

Company) teşkil etmiştir. İngilizler'in ülkedeki hâkimiyetleri müslümanların etkilerinin azalmasına sebep oldu. Sömürge yönetimine karşı baş kaldıran müslümanlar büyük bir baskıya mâruz kaldılar. Bu yüzden ayrı bir siyasî teşkilât altında birleşme ihtiyacını duyarak 1906'da Muslim League'i (Müslüman Birliği) kurdular. Muhammed Ali Cinnah liderliğindeki bu teşkilâtın çalışmaları sonucu 1947'de Hindistan bölünerek müslümanların çoğunlukta bulunduğu topraklarda Pakistan devleti kuruldu. Hindistan sınırları içinde kalan müslümanlar da Hindûlar'dan gelecek herhangi bir saldırıya karşı ortak hareket ederek mücadelelerini sürdürdüler. Bugün dahi zaman zaman Hindû saldırılarına mâruz kalan müslümanlar kültürel birlikleri sayesinde bu duruma karşı kendi kişilik ve dinlerini koruyabilmektedirler.

Bugün Hindistan'da müslümanlar arasında, merkezleri Delhi'de bulunan Cemâat-i İslâmî ve Cemâat-i Teblîğ adlı iki teşkilât etkili olmaktadır. Cemâat-i İslâmî müslümanların karşılaştığı bütün problemlerle ilgilenir. Cemâat-i Teblîğ ise daha çok müslümanların mânevî yönden gelişmesini sağlayacak eğitim çalışmaları içerisindedir. İslâmî eğitim sahasında etkili olan diğer önemli cemiyetler Delhi'de Cem'iyyetü'l-ulemâ, Utar Pradeş'te Din Eğitimi Konseyi (Council of Religious Education), Haydarâbâd'da Hindistan Müslümanları Konseyi (The All-India Muslim Council) ile Meclisi İttihâd-ı Müslim ve Tamil Nadu'da Hindistan Müslüman Medreseler Birliği'dir (The All India Muslim League of Madras).

Kur'ân-ı Kerîm, Urduca başta olmak üzere bütün mahallî dillere çevrilmiştir. İslâm medenî hukukunun yürürlükte olmasına rağmen Hint hükümetleri zaman zaman bu hukukun uygulanmasına engeller koymaktadır.

b) Nepal. Nepal'de müslüman varlığı, XIV. yüzyılın sonunda Bengal Sultanı Şemseddin'in burayı fethetmesiyle gerçekleşti. Hint-Türk İmparatoru Ekber Şah zamanında da İslâm'ın nüfuzu artmaya devam etti. İlk müslüman yerleşimi, XV. yüzyılın başlarında kraldan izin alan tüccar ve İslâm davetçilerinin gelmesiyle oldu. Bugün Nepal müslümanlarının Hint müslümanları ile çok sıkı temasları vardır ve bunun açık göstergesi asıl kültür dili olarak Urduca'yı kullanmalarıdır. Müslümanlar doğuda Hindistan sınırı boyunca olan Tarai bölgesinde yoğunlaşmışlardır. Önceki

müslümanlar büyük baskı ve zulüm gördüler; bugün ise ülkede birçok İslâmî müessese ve eğitim kurumu faaliyet göstermektedir. Hindûlar'ın din değiştirmelerinin kanunen yasak olması, İslâmî faaliyetlerin onlara tesir etmesini engellemektedir. Ülkedeki cami sayısı da oldukça yüksektir. Nepal müslümanları, en önemlileri Nepal Encuman Islah Samity, Muslim Seva Samity, All-Nepal Muslim Sudhar Samity olan cemiyetlerle faaliyetlerine devam etmektedirler.

c) Sri Lanka. Hindistan'ın güneyinde bulunan Sri Lanka'da (Seylan) İslâm'ın yayılması yine Arap tüccar ve İslâm davetçileri vasıtasıyla VII. yüzyılda gerçekleşti. Önceleri bölgenin kralları tarafından iyi karşılanan müslümanlar, zamanla burada çok büyük bir ticaret kolonisi oluşturdular. Abbâsî halifeliğinin sona ermesi üzerine Sri Lanka'daki müslümanların İslâm ülkeleriyle irtibatı zayıfladı. Ancak bir müddet sonra Güney Hindistan'daki müslümanlarla temasa geçtiler. 1502'de adaya çıkan Portekizliler müslümanlara baskı yaparak onların ekonomik ve siyasî güçlerini kırmaya çalıştılar. 1526 ve 1626'da müslümanları adada oturdukları yerlerden çıkartarak iç bölgelere sürdüler. 1658'de Hollandalılar, Portekizliler'in yerini alırken müslümanlara karşı benzer bir politika takip ettiler. Müslümanların sürgün edilmesi, arazi satın almalarına izin verilmeyişi ve düşük ücretle çalıştırılmaları Hollandalılar'ın uygulamaları arasında idi. XVII. yüzyıl sonlarına doğru Hollandalı sömürgeciler İslâm medenî hukukunu uygulamaya koyan bir kanun çıkardılarsa da uygulanması 1796'da İngilizler'in gelmesinden sonra başladı. İngilizler yönetimleri süresince, müslümanlara karşı diğerlerine nisbetle daha iyi davrandılar. Ancak yine de müslümanlar birçok yönden kısıtlı bir hayat yaşadılar. İngiliz sömürge hareketi 1815'te bütün adayı kaplayacak kadar genişledi. XIX. yüzyılda Sri Lankalı ve Hintli müslüman âlimleri ortaklaşa hareket ederek İslâmî faaliyetlerini sürdürmeye çalıştılar. Güney Hindistanlı âlim Muhammed b. Ahmed Lebai, Sri Lanka'da bir İslâm davetçisi olarak çalışmalarda bulundu. 1894'te ülkenin çeşitli yerlerinde camiler inşa edilmesine ve birçok medresenin kurulmasına ön ayak oldu. 1937'de müslüman kadıların başkanlığında mahallî mahkemeler ve müslümanların organize ettiği vakıflar kuruldu. Bugün Sri Lanka'da altmış üç tanesi başşehir Colombo'da olmak üzere 2000 cami vardır. Kur'an Tamil diline çevrilmiştir. Sri Lanka'da müslümanlar zaman zaman siyasî problemlerle karşı karşıya kalmaktadır. İslâmî teşkilâtlar arasında

Müslüman Birliği (Muslim League), Cemâat-i İslâmî, Seylan Âlimler Konseyi (The All-Ceylon Council of Ulama), Müslüman Gençler Birliği (The Muslim Young League) en önemlileridir. 1911'de müslümanların sayısı 240.000 iken 1982'de 1.168.000 oldu. Bu nüfus ülke genelinde % 8'e tekabül etmektedir.

4. Güneydoğu Asya.

a) Endonezya-Malezya. İslâmiyet Güney Asya'ya olduğu gibi Güneydoğu Asya'ya da Arap tüccar ve gemiciler vasıtasıyla girmiştir. Gerek fert gerekse cemaat halinde buraya gelen müslümanlar yaptıkları davetle kısa zamanda bir İslâm toplumunun çekirdeğini oluşturdular. Daha sonra güçlenerek genişleyen İslâmiyet kendini devlet düzeyinde gösterdi ve zamanla özellikle Malaka yarımadası ile Sumatra adasında tek hâkim din oldu.

Bu bölge içinde bulunan Malaka yarımadası ile Sumatra ve Cava adalarının İslâm'la ilk temasını sağlamada yine müslüman tüccarlar büyük rol oynadılar. Daha İslâm'ın ilk zamanlarında müslüman tüccarlar Sumatra ve Malaka sahillerinde ticarî merkezler oluşturdular. Bu durum IX. yüzyılda müslüman Hadramut ve Uman halkının ticarî amaçlarla bölgeye gelişi ile sağlandı. Daha sonraki yüzyıllarda ise Gucerât ve Hint sahillerinden gelen müslümanlar da İslâm'ın yayılmasında etkin rol oynadılar. İbn Battûta XIV. yüzyılın başlarında Sumatra adasının müslüman olduğunu ve Delhi sultanlarıyla ilişkilerde bulunduklarını nakleder. Marco Polo ise 1292'de Sumatra'yı ziyaret ettiğinde Kuzey'de Perlak adlı küçük bir devlet halkının müslüman olduğunu gördü.

Arap tüccarlarının Sumatra'nın kuzeyinde yerleşmeleriyle İslâmiyet bölgede hızlı bir şekilde yayıldı ve büyük müslüman toplulukları meydana geldi. Bu dönemde ada küçük ve büyük birçok müslüman sultanlığına sahne oldu. Bunların en önemlisi, XVI. yüzyıldan itibaren Açe'de kurulan İslâm devleti idi. Yönetimi tamamen İslâm'a göre olan bu devlet Sumatra adasında İslâm'ın yayılmasında büyük bir rol oynadı. Bununla beraber iç kesimlerde Hindû ve animistik inançların güçlü oluşu sebebiyle İslâmiyet genellikle sahil bölgelerinde tutundu. Daha sonra ticarî ve siyasî amaçla bölgeye gelen Hollandalılar müslüman halkın tepkisiyle karşılaştılar. Bu

sırada animist liderlerin Hollandalılar'la iş birliğine gitmeleri, iç bölgelerdeki halkın onlara karşı güven ve inancını kaybetmesine sebep oldu ve animist inançlara sahip halk Hollandalılar'a karşı koyan müslümanların yanında yer aldı. Bu da İslâm'ın iç bölgelere yayılmasının başlıca faktörü oldu.

Cava adasına İslâm'ı tebliğ etmek amacıyla gelen Araplar kabileler arasına girerek halkı İslâm'a çağırdılar. XIV. yüzyılın son yarısında Melik İbrâhim adlı bir İslâm davetçisi aynı şekilde hareket ederek pek çok kişinin Müslümanlığı kabul etmesine vesile oldu. XV ve XVI. yüzyıllarda kurulan birçok müslüman sultanlığı İslâm'ın yayılmasında büyük rol oynadı. XVII. yüzyılda Cava adasının hemen hemen bütünü İslâm hâkimiyetine girdi. Bölgede İslâmiyet kuzeyde bulunan Borneo ve diğer adalara kadar ulaştı ve Borneo sultanının müslüman olmasıyla sınırları bu adanın kuzeybatısını içine alacak kadar genişledi.

Avrupa devletlerinin (İngiltere, Hollanda, İspanya v.dğr.) sömürgecilik dönemi olan XIX. yüzyılda da İslâmiyet bölgede yayılmaya devam etti. Endonezya'da 1825'te müslümanlar bu devletlere karşı büyük bir ayaklanma başlattılar. Bu ayaklanmada etkin rol alan müslüman âlimlerin mevkii daha da güçlendi. İç bölgelerde nüfuz sahibi olan eski dinin liderlerinin etkisi giderek kayboldu. Böylelikle halk gruplar halinde İslâm'ı benimsemeye ve müslüman liderlerin etrafında toplanmaya başladı. Ancak İslâm'ı benimseyen halkın içinde birçok eski inanç ve âdet yaşamaya devam ediyordu. Bunları ortadan kaldırmak için I. Dünya Savaşı'ndan sonra müslüman âlimler büyük çaba gösterdiler. Bu arada Muhammediyye Cemaati adı altında bir cemiyet kurularak (1912) İslâm'ın daha iyi anlaşılması konusunda çalışmalar yapıldı. Ancak bu cemiyet, ülkeyi egemenliği altında bulunduran yabancı güçlere karşı pasif davranınca halkın desteğinden mahrum kaldı. Yeni kurulan İslâm Birliği (Sarikat İslam) ise İslâmiyet'in ülkede politik güç olarak da varlığını ortaya koydu ve en yaygın teşkilât haline geldi. Sömürgeci Avrupa devletlerine karşı verdiği mücadele sonunda Endonezya 1947'de, Malezya 1957'de bağımsızlığına kavuşurken Bruney de 1984'te istiklâlini kazandı.

b) Singapur. İngilizler Singapur'u kolonileştirmek istedikleri zaman ada Johore İslâm Devleti'nin bir parçası idi; Johore sultanı üzerine yapılan

baskılar sonucunda 1819’da imzalanan bir antlaşmayla ülke İngilizler’e teslim edildi. Ada nüfusunun çoğunluğu müslümandı; ancak İngilizler Çinliler’in buraya göçünü kolaylaştırarak müslümanların çoğunluk durumunu bozdular ve topluluklarını sayıca azalttılar. 1963’te Singapur Malezya ile birleşti, fakat bu birleşme uzun sürmedi. 1965’te Singapur bağımsız bir cumhuriyet olurken yeni bir müslüman azınlık doğmuş oldu.

Singapur’da bugün 120 kadar cami vardır. İslâm medenî hukuku yürürlükte olup şer‘î mahkemeler 1958’den beri çalışmaktadır. 1968’de kurulan Meclisi Ulemâ (Ulama Consil) camileri, vakıfları, İslâmî okulları, şer‘î mahkemeleri kontrol etmekte ve zekât toplanması işini yürütmektedir. Singapur’daki müslüman azınlığın etkisi zaman zaman yok edilmeye çalışılmışsa da son yıllarda durum biraz düzelmiştir. Ülkede faaliyet gösteren diğer önemli cemiyetler arasında Dârülerkam ve Tamil Müslüman Cemaati (Tamil Muslim Jamaat) bulunmaktadır. Bunlardan Dârülerkam İslâm mesajını müslüman olmayanlar arasında yaymaya ve yeni müslüman olanların ihtiyaçlarını gidermeye çalışmaktadır.

c) Filipinler. Filipinler’e İslâm’ın girişi güneyden müslüman tüccarlar vasıtasıyla gerçekleşti. Bu adalar üzerinde Sulu İslâm Devleti, Mindanao İslâm Devleti ve Manilad (Manila) İslâm Devleti olmak üzere üç müslüman devlet kurulmuştur.

XIV. yüzyıl ortalarında müslüman tüccarlar Sulu adasına, oradan da Mindanao’ya vardılar. 1380’de Sulu’nun eski başşehri olan Bunsa’ya yerleşen Şerîf Kerim Mahdum için halk bir mescid yaptırdı. Bu Arap davetçisinin etkisinde kalan halkın çoğu müslüman oldu. Yerli halktan birkaç reisin Müslümanlığı kabul etmesi İslâmiyet’i bölgede daha da güçlendirdi. Daha sonra Sulu’ya gelen Şerîf Ahmed b. Ali (Raca Baknada) burada İslâmî bir idare kurarak emîr oldu (1390). 1434’te yine bir davetçi olarak Sulu’ya gelen Şerîf Ebû Bekir, Bunsa emîri olarak bilinen Şerîf Ahmed b. Ali’nin kızıyla evlendi ve emîr onu kendine halef yaptı. Aynı yıl Şerîf Ahmed b. Ali’nin ölümü üzerine emirlik Şerîf Ebû Bekir’e intikal etti. Şerîf Ebû Bekir devleti tamamen İslâm’a uygun bir şekilde yönetti. Sulu ve diğer adalardaki müslümanların sayısı hızla artarak Filipinler tam bir İslâm ülkesi oldu. Emirlik 1465’e kadar sürdü. 1486’da Mindanao’ya gelen bir başka davetçi Şerîf Muhammed b. Ali adada başlattığı davette önceden

müslüman olmuş iki reisin yardımıyla büyük bir başarı elde etti ve Mindanao adasında başka bir İslâmî emirlik kurarak İslâm'ın bölgede yayılmasını sağladı.

Avrupa'da sömürgecilik anlayışının gelişmesiyle birlikte İspanyollar 1521'de Macellan ve askerleri tarafından gerçekleştirilen bir hareketle Sibuyan adasına çıktılar; daha sonra ise çeşitli askerî seferlerle yavaş yavaş bütün Filipinler'e hâkim oldular (1574). Manila 1571'e kadar müslümanların başşehri olarak kaldı. İspanyollar Hıristiyanlığı yaymak ve sömürgecilik amacıyla geldikleri Filipinler'de müslümanların mukavemeti ile karşılaştılar; bu sebeple aralarında şiddetli savaşlar meydana geldi. Savaşlar sonunda adalardaki müslümanları güneye sıkıştırarak 350 yıl boyunca sömürgeciliklerine devam ettiler. Sultan Abdülaziz zamanında (1861-1876) Bağdatlı Bekir Hoca adında bir Osmanlı âlimi Filipinler'e giderek oradaki müslümanların hayatı hakkında incelemeler yaptıktan sonra izlenimlerini Seyahatnâme-i Filibin adlı eserde toplamıştır. 1898'de Amerika Filipinler'deki İspanyol kolonisine son verdi ve kendi sömürge dönemini başlattı. Sulu'daki İslâm devleti bu sömürgeci güçlere karşı 1914'e kadar mücadelesini devam ettirdi. Bu tarihte bir antlaşmayla sultanlık Amerikalılar'ın kontrolüne geçti. 1940'ta ise Amerika Sulu'daki müslüman sultanlığını ilga etti. 1939'dan sonra hızlanan hıristiyan göçleri müslümanlara karşı bir tehdit oluşturmaya başladı. II. Dünya Savaşı sırasında Japonlar Filipinler'i işgal ederek müslümanların yaşadıkları bölgelere kadar uzandılar (1942-1945). Savaş sonrasında Filipinler bağımsızlığın ilânına kadar Amerikalılar'ın yönetiminde kaldı. 1947'de kurulan Bağımsız Filipinler Cumhuriyeti'nde 1950'ye kadar müslümanların durumu ile içişleri bakanlığı ilgilendi; bu tarihten sonra müslümanların işleri devlet başkanlığına bağlı bir daire tarafından yürütülmeye başlandı.

Filipinler sınırları içinde bulunan müslümanlar yoğun olarak Mindanao ve Sulu adalarında yaşarlar. Azınlık durumunda olan müslümanlar siyasî, içtimaî ve iktisadî birçok problemle karşı karşıyadırlar ve bu yüzden problemlerini çözüme ulaştıracak bir devlet için bağımsızlık savaşı vermektedirler. Moro Ulusal Bağımsızlık Hareketi (MNLF) bu mücadelede önderlik yapan ve İslâm Konferansı Teşkilâtı tarafından tanınan bir kuruluştur. Ayrıca ülkede Filipin Müslümanları Birliği, Ensârü'l-İslâm, Sulu İslâm Vakfı (Sulu Islamic Foundation) gibi teşkilâtlar tarafından İslâmî

faaliyetler sürdürülmektedir.

d) Tayland. Tayland'ın İslâmiyet'le ilk teması, bölgenin güneyindeki Malaylar'ın XV. yüzyılda İslâm'ı kabul etmeleri ile gerçekleşti. Daha sonra bölgede bulunan Patani kralının müslüman olmasıyla (1457) bu devlet zamanla siyasî, askerî ve ekonomik alanda gelişip 1603'e kadar bağımsız bir İslâm devleti olarak devam etti. Ancak bundan sonra bölgeyi ele geçiren Taylar bu devleti kendilerine bağlayarak onlardan vergi almaya başladılar. 1632'de o zamanki Patani kraliçesi Taylar'a yıllık vergi ödemeyi reddederek tekrar bağımsızlığını ilân etti. Bundan sonra Pataniler ile Taylar arasındaki ilişki savaş ve karşılıklı toprak işgalleri şeklinde sürdü. XIX. yüzyılda Patani İslâm Devleti toprakları İngiltere ile Taylar arasındaki çekişme sebebiyle devamlı tehdit altında idi. Bu çekişme 1832'de İngiltere'nin Tayland Krallığı'nın bölgedeki hâkimiyetini kabul etmesiyle sona erdi. Tayland ilk zamanlar yapılan antlaşmaya göre Pataniler'in iç işlerine karışmadığı halde daha sonra bölgenin özerkliğini kaldırdı (1902). Bundan böyle Patani'deki müslümanlar Tayland yönetimi altında azınlık statüsünde yaşamaya başladılar. 1925'e kadar Tayland, müslümanların Budist olmaları için yoğun bir baskı politikası yürüttü. Budist olmayı reddedenlerin bazı hakları ellerinden alındı ve İslâmî vazifelerin yapılmasına engel olundu. 1932'de ise yeni anayasa ile Patani bölgesi tamamen Tayland topraklarına dahil edildi. Bugün Tayland'da 2500 cami, 4000 kadar İslâmî okul (Pondaks) bulunmaktadır ve Kur'ân-ı Kerîm de Tay diline çevrilmiştir. Bunun yanında Tayland Devleti İslâm eğitim enstitüleri (Panoh) kurarak İslâmî gelişmeyi kontrol altında tutmak istemektedir. İslâm medenî hukuku sadece Pattan, Norathiwat, Songkhla ve Yala eyaletlerinde yürürlüktedir. Bu eyaletlerin her biri için iki kadı görevlidir ve bu kadılar Tayland Hükümeti İslâmî İşler Kurulu tarafından tayin edilir. Bu durumda müslümanların en yüksek hukukî makamlarına kendileri tarafından değil Tayland hükümeti tarafından tayin yapılmaktadır. Pataniler hükümetlerin kendilerine karşı uyguladıkları baskı ve kimliklerinden uzaklaştırma hareketlerini engellemek ve eskiden hâkim oldukları güney kesiminde yeniden haklarını elde edebilmek için bir teşkilât altında faaliyet göstermektedirler. Müslümanların ilk teşkilâtlanmaları 1960'ta Patani Milli Kurtuluş Cephesi'nin (Barisan National Pembebasan Pattani: BNPP) kurulmasıyla gerçekleşti. Daha sonra silâhlı mücadeleyle tanınan Patani Birleşik Kurtuluş Teşkilâtı (Petubohan Persatuan Pembebasan Pattani:

PPPP veya “4P”) kuruldu. Son olarak da 1974’te Milli İnkılâp Cephesi (Barisan Revolution National: BRN) ortaya çıktı.

e) Burma. Burma’ya İslâmiyet XIII. yüzyılda Arap tüccarlarının sahil kesimlerine yerleşmesiyle ulaşarak müslüman Hintli ve Malaylar’ın gelmesi üzerine hızla yayıldı. XV. yüzyılda Arakan’da bir İslâm devleti kuruldu. 1783’te Burmalı Budistler’in, daha sonra da İngilizler’in eline geçen Arakan bölgesi, 1948’de Burma’nın bağımsızlığını ilân etmesiyle bu devletin sınırları içinde kaldı. Bugün müslümanlar birçok dinî ve millî müesseseye sahip olmalarına rağmen Burmalı yöneticiler tarafından bir baskı politikasıyla yönetilmektedirler. Meselâ hac farîzasını yerine getirmelerine izin verilmediği gibi İslâm ülkeleriyle irtibat kurmaları da kısıtlanmış durumdadır. Burma’da bugün altı cami vardır. Arakan bölgesinde müslümanlar, Burmalılar’ın yaptığı baskıya engel olmak ve bu bölgede bağımsız bir devlet kurmak için bir cemiyet altında mücadele vermektedirler. Bu teşkilât Burma Birleşik İslâm Teşkilâtı’dır (United Islamic Organisation of Burma: UIOB).

f) Kamboçya. Ortaçağ’larda Çinhindi üç krallığa ayrılmıştı: Annam (bugün Vietnam), Kamboçya, Champa. Champa Krallığı, Java ve Malaka’daki Hint devletleriyle ilişki içindeydi. İslâmiyet bu devletlerin halkı tarafından benimsendiği sırada Vietnamlılar Champa Krallığı’na saldırarak Chamlar’ı baskı ile itaate zorladı. Bu sırada Chamlar kitleler halinde müslüman oldular ve korunup sığınabilecekleri yer olarak gördükleri Kamboçya Krallığı’na göç ettiler. Müslümanlar Kamboçya kralının ülkeden ayrılmasıyla (1823) daha serbest hareket etmeye başladılar. Din, âdet ve dil bağları yıllar sonra onları bir lider etrafında toplanmaya itti. Devlet 1974 öncesinde Kamboçya’daki müslümanların varlığını İslâm dünyasından saklamak için çeşitli yollara baş vurdu. Hacca gitmek isteyen müslümanların sayısını kısıtlamak ve onlara çeşitli zorluklar çıkarmak, müslüman öğrencilerin İslâm ülkelerinde eğitim görmelerini yasaklamak ve müslümanların sayılarını resmî kayıtlarda devamlı surette az göstermek bunlar arasındadır.

Eskiden müslümanlar “Cham köyleri” (Phum Ham) diye bilinen köylerde çok iyi teşkilâtlanmış bir şekilde yaşarlardı. Kamboçya’daki bütün müslümanlar Phnom Penh’deki İslâm cemiyetinin üyesi idiler. Her

müslüman köyün başında bir hâkim ve yardımcı olarak da kadı bulunurdu. Namazları kıldıran imamlar ise her köyün en iyi Kur'an okuyan ve İslâmî bilgisi en fazla olan fertleri arasından seçilir ve gönüllü olarak hizmet verirlerdi. Kur'an öğreticilerine "kâtıb" denirdi. Halkı namaza çağırma görevini de "Bilâl" adı verilen müezzinler üstlenirlerdi. Ancak Kamboçya'daki müslüman köylerin bu sistemi komünist işgali sırasında değişti. İlk zamanlar taktik icabı müslüman köylere dokunmayan komünistler ülkeye tam yerleştikten sonra tutumlarını değiştirerek diğer insanlara olduğu gibi müslümanlara da bir baskı ve zulüm politikası uygulamaya başladılar. 1979'da Kızıl Kmer düştüğü sırada müslümanların tamamı dağılmış bir halde idi. Bugün yavaş yavaş durumlarını düzeltmeye çalışan müslümanların elinde 113 camiden sadece yirmisi kalmış durumdadır. Savaştan önce 800.000 dolayında olan müslümanların sayıları halen (1982) 335.000 civarındadır. Köylerdeki eski sistem, camisi tamir edilerek ibadete açılan birkaç köyde uygulanmaya başlanmıştır.

g) Vietnam. Güneydoğu Asya ülkelerinden Vietnam'da bulunan müslümanların çoğu Kamboçya'daki gibi Cham etnik grubundandır. Buradaki Cham müslümanların 1975'te komünistler iktidara gelmeden önce nisbeten baskıdan uzak bir yaşamları vardı. Ancak o tarihten sonra yapılan baskılar çoğunu ülkeyi terketmek zorunda bıraktı. 1982 yılında Vietnam'da yaşayan müslümanların sayısı 50.000'i geçiyordu; yoğun oldukları bölge güneyde Ho Chi Minh-Ville (Saigon) şehridir.

5. Doğu Asya.

a) Çin. Asya'nın bu bölgesinde bulunan ülkelere İslâm'ın ulaşması çeşitli zamanlarda farklı yollardan oldu. Çinliler ile Araplar arasında ticarî temaslar İslâm öncesi döneme kadar uzanmaktadır. Arap kaynaklarına göre Basra körfezindeki Sîrâf Limanı Çin tüccarları için bir ticaret merkezi idi. Çin ile süregelen bu ilişkiler İslâmiyet'in doğuşundan sonra da devam etti.

Çin'e İslâmiyet'in ulaşması kara ve deniz yoluyla gerçekleşti. Müslüman Arap gemiciler Malaka yarımadasının güneyine uğrayarak Çin'in liman şehirlerine ulaştılar. Birçok müslüman Arap bu ticarî ilişkiler sonucu Kanton ve Hainan şehirlerine yerleşerek Çin'de ticarî koloni merkezlerini meydana getirdiler. Bu şehirlere yerleşen müslümanlar zamanla yerli halkla

evlenerek Çinliler'le yakınlaştılar. Daha sonra dinî vecîbelerini yerine getirmede serbestlik kazandılar; oturdukları mahallelere camilerle okullar inşa edildi. Bu şehirler müslüman nüfusun artmasıyla bir İslâm beldesi özelliği gösterdi. Çin'e seyahat eden İbn Battûta, "Çin şehirlerinin her birinde müslümanların ayrı mahalleleri vardır. Bu mahallelerde namazları eda etmek için mescidler bulunur" demektedir. Tang sülâlesi döneminde (618-907) Çin'de İslâmiyet önemli ölçüde gelişme kaydetmiş, ancak sonraları müslümanlara karşı girişilen bazı hareketler bu gelişmeyi kısmen engellemiş, hatta bu durum müslümanların yaşadıkları şehirleri terketmelerine ve Arap tüccarların bölgeye yaptıkları ticareti azaltmalarına sebep olmuştur. Sung sülâlesi döneminde (907-1297) ilişkiler yeniden eski halini aldı. Bu hânedan müslümanların Çin ile ticaret yapmalarını teşvik edici kararları yürürlüğe koydu. Müslümanlar arasında bu kararlardan sonra mal mülk sahibi olanlar çoğaldı ve birçoğu servetini oturdukları şehirleri imar etmeye harcadı.

Karadan gelişen ilişkilerin tarihi Hz. Osman zamanına kadar ulaşır. Hz. Osman Çin başşehrine on beş üyeli bir heyet yolladı (651). Bu heyet Shan-An'a (Sian) vardığında Çin'de Tang sülâlesi hâkimdi. Müslümanlar mescid yapmak üzere hükümdardan izin istediler; yapılan bu mescid Çin'dekilerin ilkidir. Bu siyasî ilişkiler yanında Çin ve İslâm devleti arasında ticaret bağları da gittikçe kuvvetlendi. Bu iyi ilişkiler, Abbâsîler'in ikinci yılında meydana gelen Talas Savaşı (751) ile bozuldu. Bu savaştan sonra Çinliler müslümanların ilerlemesini önlemek için vergi vererek barış yapmak zorunda kaldılar. Barıştan sonra ilişkiler karşılıklı elçi gönderme düzeyinde gelişti. Çinliler 755'te ülkelerinde çıkan büyük bir isyanı bastırabilmek için müslümanlardan yardım istediler. Bu isyanın bastırılmasından sonra 4000 kadar müslümanın Çin'e yerleşmesine izin verildi. Çin'de ilk defa İslâmiyet'i kabul eden kavim Uygurlar olduğundan, Yuan döneminden sonra burada İslâm dini, Uygur adının Çince karşılığı olan "Hui" adına izâfetle "Hui dini" olarak adlandırılmıştır.

Çinli müslümanların önceki hânedanlar zamanında kazanmış oldukları birçok imtiyaz, Ming sülâlesinin düşmesi ve Ching sülâlesinin başa geçmesiyle (1641) ortadan kalkmaya başladı. Yunnan bölgesi ile Kuzeybatı Çin'de yaşayan ve 300 yıldan beri Çinliler'in baskılarına mâruz kalan müslümanlar XIX. yüzyıl boyunca yönetime karşı baş kaldırdılar (1818,

1826, 1834, 1855 ve 1878 yıllarında). Çinliler İslâm’a karşı propagandalarını yoğunlaştırdılar; birçok müslüman öldürüldü veya tevkif edildi. 1911’den sonra Çin’deki müslümanlar İslâm dünyasıyla tekrar irtibat sağlayınca yeni cemaatler oluşturdular ve 1913 yılında Pekin’de bir İslâm cemiyeti kurdular. Bu cemiyet birçok cami ve eğitim kurumu tesis ederek ülkede İslâm’ın tekrar yayılmaya başlamasını sağladı. Çin’deki müslümanların Osmanlı Devleti ile ilişkileri II. Abdülhamid tarafından Çin’e yollanan heyetle gerçekleştirilmiş ve bu ilişki Pekin’de kurulan Hamidiye Üniversitesi ile gelişmiştir.

XX. yüzyılda Çin’in hemen hemen her yerinde müslüman gruplara rastlanır. 1949’dan sonra komünist rejimin müslümanlarla ilgili tutum ve davranışları çeşitli devrelere ayrılır. İlk devre 1949’da Halk Cumhuriyeti’nin kuruluşundan 1966’daki kültür devrimine kadar olan süredir. Bu devre, İslâm’a karşı onun zayıflatılması için yapılan belirli bir hareketle bütünleşmiştir. İkinci devre ise 1966’daki kültür devrimi ile başlar ve 1969’a kadar sürer. Bu dönem Çin müslümanlarının şimdiye kadar mâruz kaldıkları zulüm ve baskının en son halkasını teşkil eder. Bu dönemde müslümanların camileri kapatılmış, İslâmî kitapların basılması ve okunması yasaklanmıştır. 1969-1976 döneminde bu durum bir dereceye kadar yumuşamışsa da yeterli bir ilerleme kaydedilememiştir. 1976’dan sonra İslâm dinine karşı takınılan resmî tavır ve tutum Mao’un ölümüyle birlikte olumlu yönde değişmeye başladı. Ayrıca Çin’in Ortadoğu İslâm ülkeleriyle temaslarını iyileştirmek istemesi, müslümanlara karşı tutumun yumuşamasında etkili oldu. Müslümanlar 1980’de bir araya gelerek İslâm Derneği’ni kurdular. Yine bu toplantıda İslâmî neşriyat yapılmasına ve “Çinli Müslümanlar” adlı bir dergi çıkarılmasına karar verildi.

b) Milliyetçi Çin. Milliyetçi Çin diye bilinen Tayvan’a müslümanların varışı XVII. yüzyıla kadar uzanır. Adayı Çin’deki Ming hânedanı ele geçirince orduda bulunan birçok müslüman buraya yerleşti. 1895’te adayı zapteden Japonlar zamanla sayıları artan müslümanların etkisini azaltmaya çalıştılar ve 1945’e kadar onlara karşı bir baskı politikası uyguladılar. Ancak bu tarihten sonra Çin’de yenilen Milliyetçi Çinliler’le birlikte müslümanların da Tayvan’a göç etmeleri adadaki müslümanların güçlenmesini sağladı. Son yıllarda Çin İslâm Cemiyeti adlı bir cemiyetin başkanlığı altında teşkilâtlanan müslümanların, hepsi 1949’da yapılmış beş camii

bulunmaktadır. Çin İslâm Cemiyeti Lisânü'l-Hak adlı bir de yıllık dergi çıkarmaktadır. Ayrıca Çinli Müslüman Gençler Cemiyeti, Eğitim ve Kültür Yardım Cemiyeti, İslâm Kültürevi adlı cemiyetler de ülkede faaliyet göstermektedir. Tayvan Millet Meclisi ile yasama meclisinde (yuan) müslüman üyeler de bulunmakta, hükümette ve askerî kademelerde birçok müslüman görev yapmaktadır.

c) Hong Kong. Hong Kong'ta bulunan müslümanların çoğu tüccardır. Bununla birlikte burada, en önemlileri İslâmî Birlik (Islamic Union), Hong Kong İslâm Gençlik Birliği (The Hong Kong Islamic Youth Association), Hong Kong Müslüman Kadınlar Cemiyeti (Hong Kong Muslim Women Association), İslâmî Sosyal Hizmet Cemiyeti (Islamic Sosial Service Association) olan bazı İslâm cemiyetleri çalışmalarını sürdürmektedir. Müslüman çocukların eğitim ve öğretiminin yapıldığı dört cami, bir İslâmî kolej ve bir ortaokul mevcuttur. Muslim News, Strive, Muslim World müslümanların neşrettiği en önemli dergi ve gazetelerdir.

d) Japonya. Japonya'nın bir adalar ülkesi olması ve İslâm ülkelerinden çok uzak bulunuşu, İslâm'la temasının geç başlamasına sebep oldu. Tarihî kaynaklar Japonlar'ın İslâmiyet hakkındaki ilk bilgileri komşuları olan Çinliler'den öğrendiklerini kaydetmektedir. XX. yüzyılın başlarında Japon imparatoru Sultan II. Abdülhamid'den Japon gençlerine İslâm'ı öğretecek bir âlim göndermesini istedi. Ancak Abdülhamid bu isteği çeşitli sebeplerden dolayı yerine getiremedi. 1890 yılında Ertuğrul adlı bir Osmanlı savaş gemisi Japonya'ya yaptığı ziyaretten dönerken battı ve içindekilerin çoğu öldü. Bu kazadan sağ kalanları İstanbul'a götürmek için Japonya'nın bir gemi tahsis etmesiyle ilişkiler tekrar canlandı. 1908'de Rusya Türkleri'nden gazeteci-yazar Abdürreşid İbrahim Japonya'ya gelerek başarılı bir şekilde İslâmî propaganda faaliyetlerini başlattı. Bu dönemde 100 kadar Japon müslüman oldu (bk. ABDÜRREŞİD İBRAHİM).

Rus-Japon savaşı sırasında Japonya'nın İslâm âlemi ile ilişkisi arttı. Japonlar I. Dünya Savaşı'ndan sonra İstanbul'da resmî bir temsilcilik açarak bu ilişkiyi kuvvetlendirmeye başladılar. Rusya'daki komünist rejimin Türkistan'dan sürdüğü Muhammed Abdülhay Kurban Ali adındaki Türkistanlı bir müslümanın Japonya'ya gelişinin ardından bir grup müslüman daha toplu olarak buraya geldi. Bu müslümanların gayretiyle

İslâmiyet Japonlar arasında yayılmaya başladı. 1920'de Kur'ân-ı Kerîm'in ilk Japonca tercümesi yapıldı; Muhammed Abdülhay Kurban Ali 1938'de Tokyo'da ilk camiyi inşa etti. Bugün müslümanların hizmetinde bu caminin yanı sıra Osaka, Kobe ve Nagyoya camileri de bulunmaktadır. Japon müslümanları çeşitli teşekküllerle dinî kimliklerini korumaya ve çevrelerini genişletip İslâm'ı yaymaya devam etmektedirler. Bu cemiyetlerden Japon İslâm Merkezi, Japon Kültür Cemiyeti, Japon İslâm Kongresi en faal olanlardır. Japonya'daki müslümanların sayısı 1974'te 4000 iken bugün bu sayı yaklaşık olarak 35.000'e (1987) ulaşmıştır.

e) Kore. IX. yüzyılda Araplar'ın Sila diye bildikleri Kore'yi İbn Hurdâzbih'e göre aynı yüzyılın ortalarında bir grup müslüman ziyaret etmiş, oranın engin bir ülke olduğunu nakletmiştir. Koreli tarihçilerin ortak görüşlerine göre müslümanların Kore ile temasları 1024 yılına kadar uzanır. Bu sırada Kore'de Koryo hânedanı hüküm sürüyordu. Kore'ye müslümanların Çin'den geldikleri tahmin edilmektedir. 1270'te Moğollar'ın Koryo hânedanını kontrolleri altına almaları üzerine Moğollar'ın beraberindeki birçok müslüman da Kore'ye gelerek yerleşti. Bunlar zamanla Koreliler'le evlenerek onlara karıştılar. Koryo sülâlesinin çöküşü (1392) ile birlikte Kore'nin müslümanlarla ve İslâmiyet'le ilişkisi kesildi. Ülkede bulunan müslümanlar da Çosun hânedanının asimilasyon politikası sebebiyle, gittikçe kendi kimliklerini kaybedip sahip oldukları âdet ve geleneklerini unuttular. Bundan sonra uzun süre Kore'nin İslâm âlemiyle irtibatı olmadı. 1950'lerde ise müslüman Türk askerleri Kore'de savaşırken bu temas tekrar kuruldu ve birçok Koreli müslüman oldu. 1955'te Seul'deki Koreli müslümanlar Muhammed Yun önderliğinde İslâmî faaliyetlere başlayarak Kore İslâm Cemiyeti'ni (Korean Islamic Society) kurdular. Bu cemiyet on yıl boyunca çalıştı ve yerini 1966'da Kore Müslüman Federasyonu'na (Korean Muslim Federation: KMF) bıraktı. Bugün Kore İslâm toplumunda bulunan birbirine bağlı iki kuruluştan Kore Müslüman Federasyonu müslümanların mânevî yönlerini geliştirmek için faaliyette bulunurken Kore İslâm Vakfı da (Korean Islamic Foundation) Kore Müslüman Federasyonu'nun malî yönünü düzenleyici çalışmalar yapmaktadır. 1976'da Seul'de, 1980'de Pusan'da birer cami ve onlara bağlı İslâm merkezleri hizmete girmiştir. Ayrıca Kwangju ve Conju şehirlerinde de birer cami bulunmaktadır. 1980'de Kore Müslüman Federasyonu Kore hükümetinin yardımıyla Seul'de başlattığı bir İslâm üniversitesi kurma

çalışmalarına devam etmektedir.

Kore Müslüman Federasyonu 1967'de İngilizce ve Korece olarak ayda iki defa Korea Islam Herald adlı bir dergi yayımlamaya başladı. Kore Müslüman Federasyonu'na bağlı olarak 1977'de kurulan müslüman öğrenci teşkilâtı da haftalık el-Mescid dergisini neşretmektedir. Kore'de halen 35.000 kadar müslüman yaşamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 629-630; İbn Rüste, el-Aʿlâku'n-nefîse, s. 139; İbn Battûta, erRihle (nşr. Ali el-Muntasır el-Kettânî), Beyrut 1401/1981, II, 717; W. Eberhard, Uzak Doğu Tarihi, Ankara 1957, s. 313-315; J. P. Roux, l'Islam en Asie, Paris 1958; T. W. Arnold, The Preaching of Islam, New York 1974, s. 45-101; L. E. Williams, South-East Asia a History, New York 1976, s. 43-51; Gallâb, el-Büldânü'l-İslâmiyye; A. Schimmel, Islam in the Indian Subcontinent, Leiden 1980, s. 3-35; Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1980, s. 13-20, 32-39; Hitti, İslâm Tarihi, I, 223-234, 235-241; R. Mantran, İslâmın Yayılışı Tarihi (trc. İsmet Kayaoğlu), Ankara 1981, s. 86-91, 108-110; M. C. Ricklefs, A History of Modern Indonesia, London 1981, s. 3-13; F. Mc. Graw Donner, The Early Islamic Conquests, New Jersey 1981, s. 101-102, 112-119, 173-176; Abdülmün'im en-Nemr, Târîhu'l-İslâm fi'l-Hind, Beyrut 1401/1981, s. 101-112; Rauf Şelbâ, ed-Devletü'l-İslâmiyye fî Fatânî ve cüzüri'l-Filibîn, Küveyt 1402/1982; A. C. Milner, "Islam and the Muslim State", Islam in South-East Asia, Leiden 1983, s. 23-49; M. Abdülkādir Ahmed, el-Müslimûn fi'l-Filibîn, Kahire 1983; İbrahim Eminoğlu, Kore'de İslâmiyet, İstanbul 1983; Mustafa Ahmed Ebû Dayf, Dirâsât fî târîhi'd-devleti'l-ʿArabiyye, Dârülbeyzâ 1984, s. 222-233, 251-257, 387-400; Ebulfazl İzzeti, İslâmın Yayılış Tarihine Giriş (trc. Cahit Koytak), İstanbul 1984, s. 198, 200, 203-205, 292-293, 294, 297; Hasan İbrâhim, İslâm Tarihi, III, 54-66, 435-494; Ramazan Şeşen, İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, Ankara 1985, tür.yer.; İhsan Süreyya Sırma, II. Abdülhamid'in İslâm Birliği Siyaseti,

İstanbul 1985; R. Israeli, The Crescent in the East, New Delhi 1985; M. Ali Kettani, Muslim Minorities in the World Today, London 1986, s. 54-160; a.mlf., “Muslim Minorities in Asia”, The Muslim World League Journal, IX/3, Mekke 1982, s. 25-30; Abdürreşid İbrahim, İslâm Dünyası ve Japonya’da İslâmiyet (haz. Mehmed Paksu), İstanbul 1987, II; Islam in Asia: Religion, Politics, and Society (nşr. John L. Esposito), Oxford 1987; D. G. E. Hall, A History of South-East Asia, Hong Kong 1987, s. 221-235; Celaleddin Wang # Zin Shan, “Çin’de İslâmiyet”, İTED, II (1960), s. 157-188; Abdülkerim Saitoh, “The Historical Journey of Islam Eastward and the Muslim Comminity in Japon Today”, JIMMA, I/1 (1979), s. 117-126; Hajji Yusuf Chung, “Muslim Minorities in China Historical Note”, a.e., II/2 (1981), s. 30-34; Abdul-Halim, “Islam and Muslims in Indo-China”, The Muslim World League Journal, X/3, Mekke 1983, s. 39-43; S. Ahmet Akbar, “Muslim Society in South India: The Case Haydarabad”, JIMMA, VI/2 (1985), s. 317-331; İbrahim Ma Zhao Chun, “Islam in China The Internal Dimension”, a.e., VII/2 (1986), s. 272-383; Bedir Reşâd ed-Devabbî, “el-İslâm ve’l-Müslimûn fi’l-Yâbânî”, et-Tezâmünü’l-İslâmî, IV, Mekke 1987, s. 68-72.

Rıza Kurtuluş

ASYA, Arif Nihat

(ö. 1904-1975)

Şair ve yazar.

Asıl adı Mehmed Arif'tir. 7 Şubat 1904'te Çatalca'nın İnceğiz köyünde doğdu. Babası Zîver Efendi aslen Tokatlı, annesi Zehra Hanım ise Tırnovalıdır. Henüz yedi günlükken babasını kaybetmesi, annesinin de başka biriyle evlenmesi üzerine çocukluğunu akrabalarının yanında geçirmek zorunda kaldı. Balkan Savaşı sonunda İstanbul'a geldi. İlk tahsilini Kocamustafapaşa ve Haseki mahalle mekteplerinde tamamladıktan sonra Gülşen-i Maârif Rüşdiyesi'ne girdi. Buradan Bolu Sultânîsi'ne, oradan da Kastamonu Sultânîsi'ne geçti. Lise yıllarında Kastamonu'nun İstiklâl Savaşı'nı destekleyen heyecanlı havasını yaşadı. Bir süre sonra İstanbul Dârülmuallimîn-i Âliyyesi'ne girdi, bir yandan da İstanbul Postahanesi'yle Anadolu Ajansı'nda çalıştı. 1928'de okulun edebiyat bölümünü bitirdi ve öğretmen olarak Adana'ya tayin edildi. Adana Lisesi ile kız ve erkek öğretmen okullarında on dört yıl edebiyat öğretmenliği ve idarecilik yaptı. 1950-1954 yılları arasında Adana milletvekili oldu, 1954'te tekrar öğretmenliğe döndü. 1959-1961 yıllarında Kıbrıs'ta çalıştı. 1962'de emekli oldu; 5 Ocak 1975'te Ankara'da öldü.

Şiir yazmaya pek erken yaşta başlayan Arif Nihat'ı şiirle ilgilenmeye yönelten ilk örnekler, I. Dünya Savaşı yıllarında bazı destancıların Haseki'de okuyarak sattıkları harp destanları olmuştur. Daha çok şiir, mensur şiir, fıkra, deneme ve vecizeleriyle şöhret kazanan Arif Nihat edebiyat hayatına şiirle başladı. Şiir ve mensur şiirlerini Hayat, Çağlayan, Türk Yurdu, Hisar, Elif, Defne, Türk Sanatı ve Devlet gibi dergilerde yayımladı. Görüşler ve Başak adıyla iki de dergi çıkardı. Bazı fıkra, deneme ve vecizelerini ise Türk Sözü, Demokrat, Yeni İstanbul ve Memleket gazetelerinde neşretti.

Arif Nihat 1933 yılından itibaren Üsküdar Mevlevîhanesi'nin son şeyhi Ahmed Remzi Akyürek'le sıkı bir münasebet kurmuş ve onun teşvikleriyle,

şiirinde geniş bir akis bulacak olan Mevlevî kültürünü yakından tanıma imkânı bulmuştur. Kubbe-i Hadrâ adlı kitabındaki şiirleri bütünüyle Mevlânâ ve Mevlevîlik'le ilgilidir. Aruz, hece ve serbest vezni başarıyla kullanan Arif Nihat'ın şiirine uyguladığı vezinlerde görülen bu çeşitlilik nazım şekillerinde de kendini göstermektedir. Onun şiirinde halk ve divan edebiyatı nazım şekilleri yanında modern edebiyatın nazım şekilleri de yer almıştır. En çok kullandığı nazım şekli ise rubâîdir. İşlemiş olduğu başlıca temalar arasında kahramanlık ve tarih duygusu, din, aşk, tabiat ve memleket güzellikleri önde gelmektedir. Şiirleri arasında, ebced* hesabıyla tarih düşürdüğü manzumeler de önemli bir yer tutar. Arif Nihat'ın millî değer ve şahsiyetleri konu alan şiirleriyle dinî iman ve heyecanı işleyen şiirleri, 1950'den sonra yetişen yeni nesillerde tarih şuurunun ve dinî duyguların uyanmasında ve gelişmesinde önemli rol oynamıştır. "Bayrak", "Bir Bayrak Rüzgâr Bekliyor", "Fetih Davulları", "Selimler", "Kubbeler", "Süleymaniye" gibi şiirleri bu konuda yazılmış olanların en tanınmışlarıdır. "Naat"ı ise duygu ve estetik bakımından son devirlerde bu vadide kaleme alınmış en mükemmel örnekler arasında yer alır. Şiirlerinde günlük Türkçe'yi bir sanat dili haline getirerek kullanan Arif Nihat'ın rahat, özentisiz ve sade bir üslûbu vardır. Dilin âhengine önem vermiş, vezinsiz şiirlerinde bile bir iç âhenk kurmayı başarmıştır. Şiiri üzerinde Yahya Kemal'in açık tesiri görülmektedir.

Eserleri. Şiirleri: Heykeltraş (İstanbul 1340 r.), Bir Bayrak Rüzgâr Bekliyor (İstanbul 1945), Rubâiyât-ı Ârif (Ankara 1956), Kökler ve Dallar (İstanbul 1964), Kıbrıs Rubâîleri (Ankara 1964), Nisan (Ankara 1964), Emzikler (1964), Duâlar ve Âminler (İstanbul 1967), Kova Burcu (1967), Kubbe-i Hadrâ (1967), Yürek (1968), Avrupa'dan Rubâîler (1969), Köprü (1969), Aynalarda Kalan (1969), Basamaklar (1971), Divançe-i Ârif (1971), Şiirler (seçmeler 1971). Mensur Şiirleri: Yastığımın Rüyası (Adana 1930), Âyetler (Adana 1936). Nesirleri: Kanatlar ve Gagalar (vecizeler 1945), Enikli Kapı (1964), Terazi Kendini Tartmaz (1967), Tehdit Mektupları (1967), Onlar Bu Dilden Anlar (Ankara 1970), Aramak ve Söyleyememek (1976), Kanatlarını Arayanlar (1976).

Arif Nihat Asya'nın, daha önce yayımlanmamış yazılarıyla beraber bütün eserleri 1975-1977 yılları arasında yedisi şiir, beşi nesir olmak üzere on iki

kitaplık bir külliyat halinde Ötüken Neşriyat tarafından basılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

A. Nihat Asya, Şiirler (haz. Ahmet Kabaklı), İstanbul 1971, Giriş, s. I-XLVIII; Mehmet Kaplan, Cumhuriyet Devri Türk Şiiri, İstanbul 1973, s. 383-389; Mehmet Çınarlı, Sanatçı Dostlarım, İstanbul 1979, s. 25-39; A. Hamdi Tanpınar, "Yastığımın Rüyası", Görüş, sy. 2, Ankara 1930, s. 122-123; Yavuz Bülent Bâkiler, "Ârif Nihat Asya ile Son Konuşma", Töre, sy. 46, Ankara 1975, s. 50-57; Sadık Kemal Tural, "Ârif Nihat Asya", TK, sy. 160 (1976), s. 210-219; Ahmet Kot, "Asya, Ârif Nihat", TDEA, I, 182-183.

Necat Birinci

ASYÛT

أسيوط

Yukarı Mısır’da şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Nil nehrinin batı yakasında Kahire ile Asvan arasında yer alır. Nüfusu 1986’da 273.191 olan şehir, Nil vadisinin en verimli topraklara sahip bölgesinde bulunmakta ve Yukarı Mısır’ın en hareketli yerleşim merkezlerinden birini teşkil etmektedir. Gerek eski çağlarda gerekse İslâmî devirlerde bölgedeki önemini devamlı olarak korumuştur. Asyût veya Usyût, şehrin eski Mısır dönemindeki adı olan Siyut’un başına hemze getirilmek suretiyle Arapçalaştırılmış şeklidir; ancak Ortaçağ’a ait bazı kayıtlarda Süyût veya Seyût imlâsına da rastlanmaktadır. Helenistik devirde ise buraya, şehir tanrısı Wepwawet’in kurt başlı olması sebebiyle Lycopolis (kurt şehri) adı verilmiştir.

Amr b. Âs’ın Mısır’ı fethi sırasında müslümanların idaresine geçen Asyût, Fâtımîler’in son devirlerinde önemli bir idare merkezi idi ve aynı zamanda şeker kamışı üretimiyle de meşhurdu. Memlükler ve daha sonra Osmanlılar döneminde gelişmesini sürdürdü. XVII. yüzyılda bölgeyi ziyaret eden Evliya Çelebi, Asyût’un Circâ eyaletine bağlı bir kâşiflik* ve “150 akçelik bir kaza” olduğunu ve burada 360 dükkân, yirmi altı mescid, altı tekke, yedi medrese, yetmiş sebil, kırk sıbyan mektebi, bir dârülkurrâ ve iki dârülhadis ile tuğladan yapılmış 4800 ev bulunduğunu bildirmektedir.

Asyût şehir ve bölge olarak tarih boyunca idarî taksimatta birtakım değişikliklere uğramıştır. Osmanlı dönemindeki ilk önemli değişiklik, Mısır Valisi Nişancı Mehmed Paşa tarafından 1721’de kabilelerin yerleşim bölgeleri esas alınarak yapıldı. Daha sonra Asyût ilinin merkezi Circâ’ya nakledildi ve kuzey bölgesindeki köyler Menfelût vilâyetine, güney bölgesindeki köyler ise Circâ vilâyetine bağlandı; böylece Asyût vilâyeti ilga edildi ve Asyût şehri de Circâ ilinin sınırları içine alındı.

Asyût, Bulutkapan Ali Bey’in 1183 (1769-70) yılında çıkardığı isyan

sırasında hadiselerin cereyan ettiği merkez olmuştur. Kavalalı Mehmed Ali Paşa yaptığı düzenlemede idarî bölgelerin sayısını azaltarak Mısır'da daha merkeziyetçi bir yönetime girmiş ve 1833'te Asyût "müdiriyet" haline getirilmiştir. Hidiv İsmâil Paşa ise ülkeyi üç ana bölüme ayırmış ve bu taksimatta Asyût'u Said bölgesine bağlı müdiriyetler arasına koymuştur. Şehir daha sonra artan öneminden dolayı 1890'da alınan bir kararla bağımsız "memuriyet" statüsüne geçirilmiş ve Hamra ile Velidiye nahiyeleri onun sınırları içine alınmıştır. XIX. yüzyılda şehrin öneminin artmasının başlıca iki sebebi, 1875'te demiryoluyla Kahire'ye bağlanması ve 1892-1902 yılları arasında Asyût Barajı'nın inşa edilmesidir. 1938'de bu barajın yüksekliği arttırılarak önüne hidroelektrik santralı da eklenmiştir.

Ortaçağ'da tarım ürünleriyle meşhur olan Asyût'ta endüstri ve ticaret de gelişmiştir. Sudan'ın çeşitli bölgelerine ihraç edilen meyve ve tahıl yanında kaliteli dokumalarıyla ünlü olan Asyût'a buralardan köle, fildişi ve boya maddeleri getirilirdi. Asyût'un bugün de hurma, buğday ve iri ayvaları meşhurdur; bölgede ayrıca yüksek kalitede afyon üretilir. Bunun yanında şehirde çeşitli tekstil fabrikaları bulunmakta, "debikî" diye bilinen ince keten kumaşlar yanında, Avrupa pazarlarında çok aranan üzerine gümüş süslemeler aplike edilmiş beyaz ve siyah tül şallar da burada imal edilmektedir. Çok sayıda cami ve daha az kilise bulunan şehirde halkın çoğu müslüman olup yer yer hıristiyanlar da yaşamaktadır. En meşhuru Celâleddin es-Süyûtî (ö. 1505) olan Süyûtî nisbeli birçok âlimin yetiştiği Asyût'ta 1957'de mühendislik dallarına ağırlık veren bir üniversite kurulmuştur.

Asyût şehrinin merkezi olduğu Asyût ili kuzeyde Minye, güneyde Sevhac illeri arasında yer alır; nüfusu 2.059.000'dir (1983 tahminî).

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 193; İdrîsî, Sıfâtü'l-Magrib, s. 48-49; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, X, 791-794; Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (trc.

Abdülvahap Tarzi), İstanbul 1950, s. 16; Muhammed Mihrî, Sûdan Seyahatnâmesi, İstanbul 1326, s. 90; M. C. Şehabeddin Tekindağ, Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı (XIV. Yüzyıl Mısır Tarihine Dair Araştırmalar), İstanbul 1961, s. 171-172; Hasan İbrâhim, İslâm Tarihi, V, 412; VI, 59; C. H. Becker, “Asyūt”, EI^2 (İng.), I, 728-729.

Mustafa L. Bilge

A‘ŞÂ

أعشى

Yirmi kadar Arap şairinin lakabı.

Aşâ ve aşâvet masdarlarından sıfat olan bu kelime, gerek gece gerekse gündüz gözleri zayıf ve dumanlı gören, tavukkarası hastalığına tutulan kimseler hakkında kullanılmıştır. Bir kısmı Câhiliye döneminde bir kısmı da İslâm’dan sonra yaşamış olan yirmi kadar şair bu sıfatla birlikte kabilelerine nisbet edilerek anılmıştır. En meşhurları, Câhiliye devri şairlerinden A‘şâ Meymûn b. Kays ile A‘şâ Hemdân’dır (ö. 83/702). Öteki A‘şâlar ise şunlardır: A‘şâ Benî Esed veya A‘şâ b. Bücre diye bilinen Câhiliye devri recez şairi Kays b. Bücre b. Kays; yine Câhiliye devri şairlerinden olup hicretten yirmi iki yıl kadar önce ölen A‘şâ Benî Nehşel Esved b. Ya‘fur; mersiye şairlerinden A‘şâ Bâhile diye meşhur olan Ebû Kuhfân Âmir b. Hâris b. Riyâh (I/VII. yy.); muhadramûn*dan olduğu söylenmekle beraber Hz. Peygamber’in huzurunda bir urcûze* okuduğu için ashaptan sayılan A‘şâ Benî Hirmâz veya A‘şâ Mâzin diye meşhur Abdullah b. A‘ver (I/VII. yy.); A‘şâ Benî Temîm diye tanınan A‘şâ b. Nebbâş b. Zürâre (I/VII. yy.); yazdığı methiyelerle Halife Velîd b. Abdülmelik’in takdirini kazanan hıristiyan şair A‘şâ Tağlib (Tağlibî) veya A‘şâ Necvân lakaplarıyla meşhur olan Nu‘mân b. Necvân b. Hâris (veya Rebîa b. Yahyâ) (ö. 92/710-11); A‘şâ Şeybân lakabıyla şöhret bulan, Ebû Rebîa oğullarından olduğu için de A‘şâ Benî (Ebî) Rebîa diye bilinen Kûfeli şair Abdullah b. Hârice (ö. 100/718 veya daha sonra); şair Kümeyt el-Evsat’ın kardeşi ve İslâm devri şairi olup Câhiliye devri şairi A‘şâ b. Bücre gibi A‘şâ Benî Esed diye anılan Hayseme (veya Talha) b. Ma‘rûf (II/VIII. yy.); A‘şâ Ukl lakabı ile anılan Kehmes b. Ka‘neb (II/VIII. yy.); A‘şâ Benî Davr (Davre) ve A‘şâ Benî Hizzân lakaplarıyla şöhret bulan Emevîler devri şairi Abdullah b. Sinân (Dıbâb) (II/VIII. yy.); A‘şâ Süleym diye tanınan ve Beşşâr b. Bürd ile karşılıklı hicivleri bulunan Ebû Amr Süleyman (II/VIII. yy.). Bunlardan başka yaşadıkları zaman tam olarak bilinmeyen A‘şâ Benî Avf Yezîd b. Hâlid (Huleyd), recez şairi A‘şâ Benî Mâlik b. Sa‘d, A‘şâ Benî Cillân Seleme b. Hâris, A‘şâ Benî Tarûd (Tırved)

İyâs b. Âmir, A‘şâ Benî Ukayl Muâz b. Kuleyb. İngiliz müsteşriki R. Geyer, yirmi iki A‘şâ’nın tesbit edebildiği şiirlerini bir araya getirerek The Dīwān of al-Aʿshā adıyla yayımlamıştır (London 1928).

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, “aʿşâ” md.; Âmidî, el-Müʾtelif ve’l-muhtelif (nşr. F. Krenkow), Kahire 1354 → Beyrut 1402/1982, s. 12-20; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 54-55; II, 276; Süyûtî, el-Müzhir (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Kahire, ts. (Dâru İhyâi’l-kütübi’l-ʿArabiyye), II, 456-457; el-Kāmûsü’l-İslâmî, I, 133; Sezgin, GAS, II, 186-187, 198, 213, 272, 330, 335-336, 345-346, 366, 383, 385-386, 463; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, Şuʿarâʾ ve devâvîn, Beyrut 1978, s. 47-50; “A‘şâ”, İTA, I, 585; “al-Aʿshā”, EI² (Fr.), I, 710.

Hulûsi Kılıç

A‘ŞÂ, Meymûn b. Kays

ميمون بن قيس الأعشى

Ebû Basîr Meymûn b. Kays b. Cendel el-Bekrî (ö. 7/629 [?])

Câhiliye devri şairlerinden.

Gözündeki görme zayıflığı sebebiyle A‘şâ lakabıyla anılmış olup ileri yaşlarda gözlerini büsbütün kaybetmesinin de bu lakabı almasında rolü olmuştur. Yine aynı sebeple Ebû Basîr künyesini almış, A‘şâ adlı diğer şairlerden ayırmak için de kendisine el-A‘şâ el-Ekber veya A‘şâ Bekr denilmiştir.

Yemâme’nin Menfûha vahasında küçük bir köy olan Dürnâ’da yaklaşık olarak milâdî 565’te doğdu. Gözlerinden rahatsız olması onu, şiiri kazanç vasıtası olarak kullanmaya sevketti. Bu maksatla Mezopotamya’yı, Suriye ve Arabistan yarımadasını birkaç defa dolaştı, hatta Habeşistan’a kadar gitti. Bu seyahatleri sırasında Hîre Meliki İyâs b. Kabîsa, Hadramut’ta Kays b. Ma‘dîkerib, Yemâme Meliki Hevze b. Ali ve daha pek çok ünlü kimseler için kasideler söyledi ve onların ihsanlarına nâil oldu. A‘şâ’nın ilk zamanlar şarap ticareti yaptığı ve bu sebeple çeşitli bölgelere gittiği, gözleri iyice zayıfladıktan sonra da önemli şahsiyetlere kasideler inşad etmek maksadıyla bu yerleri tekrar dolaştığı söylenmektedir. Aynı maksatla İran hükümdarını ziyaret ettiği, şiirlerinde, az da olsa bazı Farsça kelimelere bu sebeple yer verdiği iddia edilmektedir. Hz. Peygamber’e onu övmek için nazmettiği kasideyi sunmak ve müslüman olmak düşüncesiyle, Hudeybiye Antlaşması’nın yapıldığı tarihte (6/628) Yemen’den Hicaz’a geldi. Kureyşliler onun müslüman olmasından, Resûl-i Ekrem’e methiyeler yazmasından ve böylece İslâmiyet’in yayılmasından endişeye kapıldılar; şarap, kumar ve kadına düşkün olan şairi, bu dinin içki, zina, faiz ve kumarı yasakladığını söyleyerek bu ziyaretten vazgeçirmeye çalıştılar. Ayrıca müslümanları yakında mağlûp etme ihtimallerinden bahsederek şayet mağlûp edemezlerse bir yıl sonra tekrar gelebileceğini söylediler ve kendisine 100 deve hediye edip onu geri gönderdiler. Fakat A‘şâ köyüne

yaklaştığı sırada devesinden düşerek öldü. Ölüm tarihi olarak 625, 629 ve 630 yılları kaydedilmektedir.

“Dâliyye” adıyla bilinen ve Hz. Peygamber’in methine dair olan kasidesinin, bazı İslâmî terimleri ve âyet-i kerîmeleri ihtiva etmesi (bk. Şevki Dayf, I, 341-342) sebebiyle ona ait olmadığı görüşü yaygındır. Hz. Peygamber’in bu kasideyi dinledikten sonra kendisinin neredeyse hidayete ereceğini, fakat buna rağmen müslüman olmadığını söylediğine dair rivayetin (bk. Ebû Zeyd el-Kureşî, s. 89; Abdülkādir el-Bağdâdî, I, 178) sağlam bir kaynağı yoktur. Blachère, bir hıristiyan şair olduğunu ısrarla savunduğu A‘şâ’nın müslüman olmasına veya İslâmiyet’e yakınlık duymasına ve adı geçen kasideyi söylemesine ihtimal vermemektedir. Hıristiyan olarak kaldığını söyleyen Brockelmann gibi araştırıcıların yanında onun hiçbir ilâhî dini benimsemeyen bir putperest olduğu, divanındaki Hıristiyanlık’la ilgili fikirlerin sonradan ilâve edildiği görüşünü benimseyenler de vardır. Şevki Dayf, A‘şâ’nın şiirlerinin ona ait olup olmadığını geniş bir şekilde tartışmıştır (Târîhu’l-edeb, I, 339-365).

A‘şâ, kasidelerinde klasik formu koruyan bir şairdir. Zaman zaman kasidelerin nesib kısmını uzatarak diğer şairlerden ayrıldığı da olur. A‘şâ daha çok şarkı formunda kullanılan kısa bahirleri benimsemiştir. Şiirinin âhenkli ve akıcı olması sebebiyle kendisine Arap çenkçisi anlamında “sannâcetü’l-Arab” denmiştir. Onun bu adı almasını şiirlerini terennüm etmesine bağlayanlar da olmuştur. Övdüğünü göklere çıkaran, hicvettiğini yere batıran A‘şâ methiye, hicviye, fahriye ve gazel türündeki şiirlerde son derece başarılı olmuştur. Hakkında methiyeler yazdığı kimseleri kısa zamanda şöhrete kavuşturduğuna dair hikâyeler anlatılmaktadır. Diğer Câhiliye şairlerine göre daha fazla şiir söylediği anlaşılan A‘şâ’nın, methiyelerinden sonra en fazla şarap ve içki meclislerine dair şiiri bulunduğu görülmektedir.

R. Geyer, A‘şâ divanının Sa‘leb (ö. 291/904) tarafından rivayet edilen Escurial nüshasını, es-Subhu’l-münîr fî şi῾ri Ebî Basîr adıyla neşretmiş (Londra 1928), şairin divanında bulunmayıp edebî eserlerde yer alan şiirleriyle, A‘şâ lakabı ile anılan diğer şairlerin şiirlerini divanın sonuna eklemiştir. Divanın “Basra rivayeti” bulunamadığından bu baskıda daha eksik olan “Kûfe rivayeti” esas alındığı ve yegâne râvisi Yahyâ veya Yûnus

b. Mattâ'ın esere bazı hıristiyanî fikirler ilâve etme ihtimali olduğu için, A'şâ divanını ihtiyatla karşılamak gerekir. Divan ayrıca M. Muhammed Hüseyin'in şerhiyle Kahire (1950) ve Beyrut'ta (1960, 1968) neşredilmiştir. Daha sonra Kâmil Süleyman'ın başkanlığındaki bir heyet tarafından yeni bir neşri daha yapılmıştır (Dîvânü'l-Aʿşâ, Beyrut 1985). el-Muʿallakātü't-tisʿ veya el-Muʿallakātü'l-ʿaşr adıyla yayımlanan eserlerde onun muallakası da vardır. Hz. Peygamber hakkında söylediği rivayet edilen kaside ile muallakasının büyük bir kısmı ve diğer şiirlerinden bazı parçalar tercümeleriyle birlikte Mehmed Fehmi'nin Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye adlı eserinde yer almaktadır. H. Thorbecke, söz konusu kasideyi Leipzig'de Fleischer için hazırlanan armağanda (Festschrift) yayımlamıştır (1875). M. F. Brag ve T. Thorelius da A'şâ'nın bazı şiirlerini Latince tercümeleriyle birlikte Londra'da neşretmişlerdir (1842). Ayrıca A'şâ üzerindeki çalışmalarıyla tanınan R. Geyer, "Mâ bükâü" diye başlayan muallakası ile "Veddi' Hüreyre" kasidesini Almanca şerhederek neşretmiş, C. H. Lyall de "Lâmiyye" olarak da bilinen muallakasını İngilizce tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 67).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Zeyd el-Kureşî, Cemheretü eşʿâri'l-ʿArab (nşr. Ali Fâûr), Beyrut 1406/1986, s. 89-90, 157-169; Cumahî, Fuhûlü'ş-şuʿarâʾ, I, 40, 52, 54, 65-67, ayrıca bk. Fihrist; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, s. 178-187; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Egānî, IX, 108-129; Merzübânî, Muʿcemü'ş-şuʿarâʾ (nşr. F. Krenkow), Kahire 1354, s. 401-402; Abdülkādir el-Bağdâdî, Hizânetü'l-edeb, I, 175-178; Mehmed Fehmi, Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye, İstanbul 1332, s. 886-923; Serkîs, Muʿcem, I, 458; Brockelmann, GAL, I, 31; Suppl., I, 64-67; Tâhâ Hüseyin, Fi'l-Edebi'l-câhilî, Kahire 1947, s. 256-267; C. Zeydan, Âdâb (Dayf), I, 118-120; Sezgin, GAS, II, 130-132; Şevki Dayf, Târîhu'l-edeb, I, 333-365; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 341; Ömer Ferrûh, Târîhu'l-edeb, I, 221-228; Blachère, Târîhu'l-edeb, s. 355-359; a.mlf., "Un problème d'histoire littérature: Aʿsā Maymūn et son oeuvre", Arabica, X/1, Leiden 1963, s. 24-55; C. J. Lyall, "Pearl-Diver of

al-A‘shā”, JRAS (1912), s. 499-502; a.mlf., “The Mu‘allaqah of Maimūn al-As‘hā”, Adjab name: A Volume of Oriental Studies, Cambridge 1922, s. 283-292; W. Caskel, “Maimūn al-A‘sā”, OLZ, sy. 34 (1931), s. 794-803; Fuâd Efrâm el-Büstânî, “el-Aʿşâ ve’l-İslâm”, Meşrık, XXXII, Beyrut 1932, s. 763-771; K. A. Fariq, “PreIslamic Arabic Poetry and Poets”, Studies in Islam, IV/4, New Delhi 1967, s. 213-216; Abdülazîz el-Mâni‘, “Kasîdetâ el-Aʿşa’l-İslâmiyyeteyn”, Buhûsü Külliyyeti’l-lugati’l-ʿArabiyye, II, Mekke 1404-1405, s. 79-95; A. Haffner, “A’şâ”, İA, I, 694-695; W. Caskel, “al-Aʿshā”, EI² (İng.), I, 689-690.

Süleyman Tülücü

A‘ŞÂ HEMDÂN

أعشى همدان

Ebü’l-Musabbih Abdurrahmân (b. Abdillâh) b. Hâris (ö. 83/702)

Emevîler devri Arap şairi.

Aslen Yemenli Cüşem kabilesinin Hemdân kolundan olup 30 (650) yıllarında Kûfe’de doğdu. Önceleri bir müddet kıraat ve fıkıhla meşgul olduysa da sonradan kendini tamamen şiire verdi ve bu sahada meşhur oldu. Ünlü muhaddis Şa‘bî’nin hem eniştesi hem de kayınbiraderidir. Haccâc’ın 61 (680-81) yılında Deylemîler’e karşı gönderdiği orduya o da katıldı ve esir düştü. Yanında esir olarak bulunduğu Deylemî’nin kızı ona âşık olunca oradan kaçırarak hürriyetine kavuşturdu. A‘şâ daha sonra doğu taraflarına sefere çıkan orduya katılarak Afganistan’ın güneyindeki Mukran’a kadar gitti ve bir süre İsfahan’da kaldı. Haccâc’ın kumandanlarından olup daha sonra ona isyan eden Yemenli Abdurrahman b. Eş‘as’ı hem bilfiil hem de şiiriyle destekledi. Abdurrahman’ı öven ve Haccâc’ı yeren şiirler söyledi.

Deyrülcemâcim Savaşı’nda İbnü’l-Eş‘as Haccâc’a yenilince kaçıp kurtuldu; fakat aralarında A‘şâ’nın da bulunduğu bazı taraftarları esir düştü. Haccâc ona kendisi hakkındaki hicviyelerini hatırlattığı zaman bağışlanma ümidiyle irticâlen bir methiye söylediyse de canını kurtaramadı ve 702 yılında öldürüldü.

Sade bir üslûba sahip olan A‘şâ kahramanlık, hiciv, gazel ve hikemiyyat gibi değişik konularda şiirler söyledi. Bu şiirlerde katıldığı savaşları, esirlikteki hayatını ve başından geçen olayları dile getirdi. Bu sebeple şiirlerinde zamanın siyasî ve dinî akımları açıkça görülmektedir. Bazı dilciler klasik Arap şiiri tarzına bağlılığı sebebiyle onu takdir ederler.

Asmaî tarafından şiirlerinin bir divan halinde toplandığı rivayet edilmekle beraber (bk. Sezgin, II, 345) bu divanın günümüze kadar gelip gelmediği henüz bilinmemektedir. Ancak R. Geyer, el-Egānî ve diğer bazı

kaynaklardaki bir kısım kıtalarını ve on beş uzun kasidesini bir araya getirerek A‘şâ lakablı diğer şairlerin şiirleriyle birlikte The Dīwān of al-Aʿshaʾ adıyla Londra’da yayımladı (1928). Hasan Îsâ Ebû Yâsîn ise Dîvânü Aʿşâ Hemdân ve ahbâruh adlı çalışmasında onun daha fazla şiirini tesbit etti.

BİBLİYOGRAFYA

Hasan Îsâ Ebû Yâsîn, Dîvânü Aʿşâ Hemdân ve ahbâruh, Riyad 1403/1983; Âmidî, el-Müʾtelif ve’l-muhtelif (nşr. Krenkow), Beyrut 1402/1982, s. 14-15; Mes‘ûdî, Mürûcü’z-zeheb (Abdülhamîd), III, 162-163; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Egānî, VI, 33-62; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 185; Şevki Dayf, Târîhu’l-edeb, II, 332-335; Sezgin, GAS, II, 345; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, Şuʿarâʾ ve devâvîn, Beyrut 1978, s. 47-50; Blachère, Târîhu’l-edeb, s. 608-611; Ömer Ferrûh, Târîhu’l-edeb, I, 482-486; Ömer Rıza Doğrul, “A‘şâ Hemdân”, İTA, I, 586; “A‘şâ Hamdân”, İA, I, 695; A. J. Wensinck # [G. E. von Grunebaum], “Aʿshā Hamdān”, EI² (Fr.), I, 711.

Hulûsi Kılıç

ÂŞÂR

(bk. ÖŞÜR)

AŞÇI İBRÂHİM DEDE MECMUASI

Derviş Aşçı İbrâhim Dede'nin (ö. 1906'dan sonra) XIX. yüzyılın sonlarında kaleme almaya başladığı hâtırat ve seyahatnâme türündeki eseri.

Aşçı İbrâhim Dede 1828'de İstanbul Kandilli'de dünyaya geldi. Süleymaniye Rüşdiyesi'ni bitirdikten sonra Rûznâmçe Kalemi'nde memuriyet hayatına atıldı (1846). Yirmi yaşında iken Kasımpaşa Mevlevîhanesi'ne devam etmeye başladı ve bir süre sonra Mevlevîliğe intisap ederek çile çıkardı. 1855 yılında Dördüncü Ordu rûznâmçe*ciliği göreviyle Erzurum'a gitti. Erzincan'da Nakşî-Hâlidî şeyhlerinden Terzi Baba unvanıyla tanınan Hayyat Vehbî'nin halifesi Şeyh Fehmi Efendi'ye intisap ederek Hâlidiyye tarikatına girdi. 1860'ta hilâfet ve icâzet aldı. 1867'de kendisine Aşçı Dede unvanı verildi. 1871'de memuriyetten istifa ederek İstanbul'a dönen Aşçı Dede aynı yıl Derviş Paşa'nın Şam'daki çiftliğine nâzır oldu. Bir süre sonra tekrar memurluğa dönmek isteyince Beşinci Ordu redif* yoklamacılığı göreviyle yine Şam'a tayin edildi (1875). 1884'te İkinci Ordu Dördüncü Şube müdürü olarak Edirne'ye gitti. 1889'da Edirne Mevlevîhanesi şeyhi Hacı Ali Efendi'den sikke* ve destar* giydi. 1904'te emekliye ayrıldı ve İstanbul'a dönerek doğum yeri olan Kandilli'ye yerleşti. Aşçı Dede'nin Mecmua'nın sonunda yer alan otobiyografisinden 1906 yılında hayatta olduğu anlaşılmaktaysa da ölüm tarihi ve mezarı belli değildir.

Tek nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (TY, nr. 78-80) bulunan Aşçı İbrâhim Dede Mecmuası, 2000 sayfayı aşan üç büyük ciltten (I. c. 660 sayfa; II. c. 617 sayfa; III. c. 840 sayfa) meydana gelmektedir. Müellif Edirne'de bulunduğu yıllarda kaleme almaya başladığı hâtıralarının bir kısmını emekliye ayrılmadan bir süre önce maiyetindeki memurlardan birine temize çektirmiş, bazı yerlerini de şifahen dikte etmiştir. Eser klasik bir hâtırat niteliğinde olmayıp tasavvufî bilgilerle hâtıralar iç içe yer almaktadır. Meselâ I. cildin ilk sayfaları bir tasavvuf kitabı niteliğindedir. Aşçı Dede bu sayfalarda hakîkat-i Muhammediyye, ma'rifetullah,

peygamber ve velîlerin vasıfları ve ahlâkı, insân-ı kâmil, fenâ fillâh makamı gibi meseleler üzerinde durur. Bir giriş mahiyetini taşıyan bu kısımdan sonra doğumundan ve ailesinden başlayarak otobiyografisini anlatmaya başlar. Bundan sonraki sayfalarda hâtırat ve tasavvuf birlikte yer alır: Babası, büyük babası, Şehzadebaşı'nda mektebe gidişi, aşkın tarifi, evlenmesi, Mevlevîliğe intisabı, semâ çıkarması, semâ hakkında bilgiler, levlâke sırrı, Bâyezîd-i Bistâmî'nin şathiyesi, arş, kürsî vb. yaklaşık 200 sayfa tutan bu bilgilerden sonra tekrar hâtıralara dönülür. Yazımı Zilhicce 1317'de (Nisan 1900) tamamlanan I. cilt, Erzincanlı Seyyid Fehmi Efendi'nin ölümünün (1298/1881) anlatıldığı bölümle sona erer. Aynı şekilde devam eden II. cilt Rebîülâhir 1318'de (Ağustos 1900), III. cilt ise 1322'de (1904) tamamlanmıştır.

Aşçı İbrâhim Dede Mecmuası, XIX. yüzyılda yaşayan bir dervişin hâtıralarını ihtiva eden eser olmaktan öte o dönemdeki Osmanlı toplum hayatını çok geniş açıdan yansıtan bir ayna gibidir. İstanbul'daki tekke ve tasavvuf hayatını anlatan sayfalardan yine İstanbul'dan Erzincan ve Erzurum'a, oradan Şam ve Hicaz'a, Hicaz'dan Edirne'ye kadar bütün ülke coğrafyası gözler önüne serilmektedir. Eser bu bakımdan bir seyahatnâme olarak da nitelendirilebilir. Tasavvuf merkez olmak üzere bürokratik hayat, askerî ve siyasî tarih, edebiyat tarihi ve sosyoloji bakımından çok canlı gözlemlere dayanan eserin Osmanlılar'ın son döneminde yaşayan orta seviyede bir memur tarafından kaleme alınmış olması da ayrıca dikkat çekicidir.

Taşıdığı öneme karşılık Türkiye'de pek tanınmayan ve ilmî araştırmalarda kullanılmayan Aşçı İbrâhim Dede Mecmuası üzerinde Almanya'da Marie Luise Bremer tarafından Die Memoiren des türkischen Derwischs Aşçı Dede İbrāhīm adıyla bir doktora çalışması yapılmıştır (Bonn Philosophisches Fakultät, 1959). Reşat Ekrem Koçu eserin 125 sayfalık bir özetini hazırlayarak, Geçen Asrı Aydınlatan Kıymetli Vesikalardan Bir Eser: Hâtıralar. Aşçı Dede İbrahim başlığıyla yayımlamıştır (İstanbul 1960).

BİBLİYOGRAFYA

Aşçı İbrâhim Dede Mecmuası, İÜ Ktp., TY, nr. 78-80, I-III; Carter V. Findley, “Social Dimensions of the Dervish Life, as Seen in the Memoirs of Aşçı Dede Halil İbrahim”, Economie et Sociétés dans I’Empire Ottoman, fin du XVIIIedébut du XXe siécle (ed. J. L. Bacqué Grammont # P. Dumont), Paris 1983, s. 129-149; B. Lewis, “Marie Luise Bremer: Die Memoiren des türkischen Derwischs Aşçı Dede İbrāhīm”, BSOAS, XXIV (1961), s. 589; M. L. van Ess # Bremer, “Fehmī”, EI² (İng.), II, 878-879.

Nihat Azamat

AŞERE

القراآت العشر

Meşhur on kıraat imamına nisbet edilen kıraatler ve bunları konu alan ilim dalı için kullanılan bir terim.

(bk. KIRAAT)

AŞERE-i MÜBEŞŞERE

العشرة المبشّرة

Hz. Peygamber tarafından cennete girecekleri daha hayatta iken kendilerine müjdelenen on sahâbî.

Kaynaklarda “el-aşeretü’l-mübeşşere”, “el-mübeşşerûn bi’l-cenne”, “el-aşeretü’l-meşhûdü lehüm bi’l-cenne” gibi ifadelerle anılan bu on sahâbî Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali, Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvâm, Abdurrahman b. Avf, Sa‘d b. Ebû Vakkās, Ebû Ubeyde b. Cerrâh ve Saîd b. Zeyd’dir. Ashaptan Saîd b. Zeyd’in bir rivayetinde bu on kişiden Ebû Ubeyde b. Cerrâh yerine Abdullah b. Mes‘ûd zikredilmiştir (İbn Abdülber, II, 318). Abîde es-Selmânî’den gelen benzer bir rivayeti de Zehebî kaydetmektedir (Maʿrifetü’l-kurrâʾ, I, 34). Ancak Zehebî’nin bu eserinin 1969’da Kahire’de yapılan baskısında yer alan bu rivayetin, gerek 1404’te yapılan Beyrut baskısında gerekse incelenen Paris, Berlin ve İstanbul kütüphanelerindeki yazma nüshalarında eksik olarak yer aldığı, İbn Mes‘ûd’un cennetle müjdelendiği belirtildikten sonra Ebû Ubeyde yerine aşere-i mübeşşere içinde onun bulunduğundan söz edilmediği görülmüştür. Rivayetteki bu değişikliğin, eserin Kahire baskısında esas alınan ve inceleme imkânı bulunamayan Kahire (Dârü’l-kütübi’l-kavmiyye Ktp.) nüshasında yer aldığı anlaşılmaktadır. Hadislerde cennetlik oldukları topluca haber verilen bu sahâbîlerden başka Hz. Hatice, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Selâm gibi münferit olarak cennetle müjdelenenler de vardır.

Aşere-i mübeşşerenin bazı ortak vasıfları şunlardır: 1. Tamamı ilk müslümanlardan olan bu on sahâbî Hz. Peygamber’e ve İslâm’a büyük yardımlarda bulunmuşlardır. 2. Kureyş kabilesine mensup olup nesepleri Hz. Peygamber’in nesebiyle birleşmektedir. Bu sebeple, “aşere-i mübeşşere” ifadesini “Kureyş’ten cennetle müjdelenmiş on kişi” olarak anlamak daha doğru olacaktır. Nitekim konuya ait rivayetlerde de “aşeretün min Kureyşin fi’l-cenne” kayıtlarına rastlanmaktadır. 3. Bedir Savaşı’na ve Bey‘atürrıdvân’a katılmışlardır. Bey‘atürrıdvân’da bulunamayan Hz. Osman adına bizzat Hz. Peygamber iki elini birbirine kavuşturarak biat

etmiş, onu da biata katılanlardan saymıştır. 4. Allah'ı ve Resulü'nü sevdikleri bizzat Hz. Peygamber tarafından açıklanmıştır. 5. Allah yolunda yakınlarına karşı savaşmaktan çekinmemişlerdir. Nitekim Mücâdile sûresinin, "Allah'a ve âhiret gününe inanan bir toplumun babaları, oğulları, kardeşleri, akrabaları bile olsa, Allah'a ve Peygamber'e karşı gelenlere sevgi beslediklerini göremezsin" meâlindeki 22. âyetinin aşere-i mübeşşereye dahil ashap hakkında nâzil olduğuna dair bazı rivayet ve yorumlar bulunmaktadır.

Aşere-i mübeşşerenin İslâmiyet'teki seçkin yerini dikkate alan İslâm bilginleri, ilmî tasnif ve değerlendirmelerde ilk sırayı hemen daima bunlara ayırmışlardır. Ahmed b. Hanbel el-Müsned'ine aşere-i mübeşşerenin rivayet ettiği hadislerle başlamıştır. Taberânî'nin el-Muʿcemü'l-kebîr ve Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin Hilyetü'l-evliyâʾ adlı eserlerinde de aynı sıralama görülmektedir. Aşere-i mübeşşerenin hepsiyle görüşüp onlardan hadis rivayet edenler tâbiîlerin birinci tabakası olarak kabul edilmiştir. Aşere-i mübeşşere, İslâmî literatürde sahâbîlere ait eserlerin dışında müstakil eserlere de konu teşkil etmiştir. Muhibbüddin et-Taberî'nin, İstanbul kütüphanelerinde birçok yazma nüshası bulunan ve ayrıca basılmış da olan (I-II, Kahire 1327; I-IV, Beyrut 1405/1984) er-Riyâzü'n-nazıre fî menâkıbi'l-ʿaşere'si, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin Fezâʾilü'l-ʿaşere'si, Burhâneddin İbrâhim b. Abdurrahman el-Fezârî'nin Fezâʾilü'l-ʿaşereti'l-mübeşşere'si ve Zeynüddin Ömer b. Ahmed eş-Şemmâ'nın ed-Dürerü'l-mültekāt'ı aşere-i mübeşşereye dair yazılmış müstakil eserlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 187-188; IV, 355, 356, 381; Buhârî, "Menâkıbü'l-ensâr", 19, "Edeb", 55, "Megāzî", 9; Müslim, "Fezâʾil'ü's-sahâbe", 71; Tirmizî, "Menâkıb", 26, 37; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, II, 318; İbnü'l-Cevzî, Telkıhu fühûmi ehli'l-eser (nşr. Ali Hasan), Kahire 1975, s. 104; Kurtubî, Tefsîr, XVII, 307-309; Muhibbüddin et-Taberî, er-Riyâzü'n-nazıre fî menâkıbi'l-ʿaşere, Beyrut 1405/1984, I, 17-70; Zehebî, Maʿrifetü'l-kurrâʾ (Câdelhak),

I, 34; a.e. (Beşşâr), I, 34; a.e., Berlin Ktp., nr. 9943, vr. 7ª; nr. 3140, vr. 2b; a.e., Paris Ktp., nr. 2084, vr. 3b; a.e., Millet Ktp., nr. 2500, vr. 3b; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, II, 355; M. Tayyib Okiç, Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, İstanbul 1959, s. 45; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 54; Şehât Seyyid Zağlûl, ʿAbdullah b. Mesʿûd: eşşahsiyye ve's-sîre, Kahire 1406/1986, s. 102-103; A. J. Wensinck, "al-ʿAshara al-Mubashshara", EI[2] (İng.), I, 693.

Abdullah Aydınlı-İsmail L. Çakan

AŞHANE

(bk. İMARET)

ÂŞIK

عاشق

Kendisinin veya başkalarının şiirlerini saz eşliğinde çalıp söyleyen ve halk hikâyeleri anlatan saz şairi.

Âşık kelimesi bu anlamıyla edebiyatımızda XV. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Ancak âşık hayat tarzı ve edebiyatı Osmanlılar'dan çok evvel başlamış, millî bir kaynağa ve köklü bir geleneğe dayanmaktaydı. Eski Türkler bu tarz şiir söyleme geleneğini İslâmiyet'in kabulünden sonra da devam ettirmişlerdir.

Din dışı şiirler söyleyen saz şairlerinin âşık ismini almaları ise XVII. yüzyıldan itibaren görülmeye başlanmıştır. Âşık, daha önce kendilerini din dışı şiirler söyleyen saz şairlerinden ayırmak için tekke şairlerinin kullandığı bir unvandı. Nitekim Âşık Yûnus mahlaslı birçok şiirde kelimenin "Hak âşığı" mânasında kullanıldığı görülmektedir. Bu âşıkların Anadolu'daki ilk ve en büyük temsilcisi ise Yûnus Emre'dir.

XX. yüzyıl başlarına kadar âşık adı verilen saz şairlerinin özel teşkilâtı, kıyafetleri ve gelenekleri vardı. Diyar diyar dolaşmak âşık hayatının en önemli özelliklerinden biriydi. Sazını eline alan âşık uğradığı köy, kasaba ve şehirlerde belli bir süre kalır, o yörenin âşıkları ile tanışır, halk huzurunda maharetlerini gösterir ve varsa rakipleriyle atıştıktan sonra başka bir yöreye giderdi. Yaşayışlarını kendilerinin belirlediği kurallara göre düzenleyen âşıklar bu şekilde dolaşarak eserlerini de yaymış ve tanıtmış olurlardı. Bunların halk nazarında büyük bir yeri ve önemi vardı. Bazılarının şöhreti Bağdat'tan Tuna ve Özi kıyılarına kadar yayılmıştı. Halk bu şairlerin basit ama samimi şiirlerinden hoşlanıyor, hatta şair denince sazı elinde, sözü dilinde âşıkları hatırlıyordu.

Âşık yaşayışının Orta Asya ve Anadolu'daki dervişlik geleneğiyle de yakından ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Zira âşıkların yetişmesi geleneklerin belirlediği birtakım kurallara bağlıdır. Buna göre "Hak âşığı"

veya “bâdeli âşık” denilen şairler daha çok rağbet görürdü. Genellikle şehir hayatından uzak kalan bâdeli âşıklar ya Köroğlu gibi “er dolusu bâde” içerek “kahraman âşık” olur, sevgilisi için sürekli ölümle karşı karşıya gelirler yahut Ercişli Emrah gibi “pîr dolusu bâde” içerek “sade âşık” olur, senelerce sevgilisinin ardından gezerlerdi.

Efsaneye göre ruhunda şairlik olan, bir sevgili arkasından koşarak ömrünü bitirmek için coşkun duygular içinde bulunan âşıklar “bâde içme”yi şiddetli bir ihtiyaç olarak duyarlardı. Bu âşıklığa “sülûk” için önemli bir sebeptir. Hızır Nebî, İlyas Nebî ve birtakım efsanelere göre de Kutub Nebî adlı pîrlerden biri bazı hallerde uyanıkken, fakat daha çok uyurken âşığın rüyasına girer, “kudret gülü” denilen kolları ile uzattıkları bâdeler âşık tarafından içilirdi. Üç defa sunulan bâdenin birincisi “kendi bir, adı bin aşkına”, ikincisi “pîrler aşkına”, üçüncüsü de “sevdiği aşkına” içilir. Bundan sonra pîr âşığa bir sevgili yüzü gösterir, âşık ona yönelince pîr kolunu indirir ve sevgili kaybolur. Böylece âşığı “çarh çemberi”nden geçiren pîr de yok olur. Âşık uyanınca gördüğü rüyanın etkisiyle ağlar, üzülür, hatta ağzından ve burnundan kan gelinceye kadar dövünür ve sevgilisini aramaya koyulur. Böylece halk da âşığın bâde içtiğine ve âşık olduğuna inanır. Ayrıca pîr âşığa rüyasında insanın iç dünyasına ait “ledünnî” sırlar da verdiğinden, âşık dinî ve tasavvufî bilgilere de sahip olurdu. Bundan sonra sevdiğinin arkasından “serencam” başlardı.

Âşığın geleneğe uygun şekilde yetişmesi ve kendini tanıtması için bâde içme ve doğuştan sahip olunan şairlik kudreti yeterli değildir. Olgun bir âşıkta mûsiki, şiir ve hikâye anlatmak kabiliyetinin bir arada bulunması icap ettiği için âşıklık geleneğinde önemli bir yeri olan uzun bir çıraklık eğitimi de gereklidir. İyi bir âşık olabilmek, yıllarca usta bir âşığın çırağı olarak onun yanında bulunup tecrübelerinden faydalanmaya bağlıdır. Çırak ustasıyla dolaşırken saz fasıllarında ve hikâye meclislerinde çokça bulunur, böylece geçmiş âşıkların eserlerini, ustasının malı olan şiirleri, eğer varsa hikâyeleri öğrenir. Ayrıca usta çırağına âşıklık sanatının şiir, mûsiki ve hikâye anlatmadaki incelikleriyle beraber iyi saz çalmayı, irticâlen şiir söylemeyi, usta malı eserleri nakletme tekniğini, şartlara göre dinleyici çevrelerini memnun etme kurallarını da öğretir. Çıraklık devrini tamamlayan âşığa ustası tarafından bir de mahlas verilerek ustalığı tescil edilmiş olur.

Halk sanatçıları olan âşıkları daha çok kasaba ve köy çevreleriyle yarı göçebe ve göçebe toplulukların hayat şartları yetiştirmiş ve yaşatmıştır. Yeniçeri ortaları ve sınır boylarındaki kaleler de âşıkların tabii çevrelerinden biridir.

Âşıklar düz konuşma ile şiir söylemeyi "dilden söylemek", saz eşliğinde şiir söylemeyi de "telden söylemek" şeklinde ifade etmişlerdir. Bununla âşığın şiirine eşlik eden sazın şiirden ayrılmaz bir unsur olduğu anlatılmak istenmiştir. Saz şairleri en çok çöğür denilen sazı çaldıklarından kendilerine çöğürcü adı verildiği de görülmektedir. Büyük halk toplulukları karşısında saz eşliğinde birçok ustalıklar gösteren âşıklar kendilerini irticâlî şiir söylemede klasik şairlerden üstün sayarlardı. Herhangi bir konu üzerine istenen bir kafiye ile derhal bir manzume söylemek yeteneği âşıkların başlıca övünme sebeplerindendi.

Âşıkların halk tarafından rağbet görmelerinin sebeplerinden biri de âşık fasıllarıdır. Bu fasıllara başlanırken geleneğe uygun olarak saza düzen (akort) verilir; önce Hz. Peygamber, sonra mezhep ve tarikat büyükleri, imamlar ve pîrler hayırla anılır, övülür; âşıklar çeşitli örneklerle edebî kudretlerini gösterdikten sonra üstatlarına dua ederek faslı bitirirlerdi. Tam bir âşık faslı taksim, peşrev, divan, semâi (aruza dayalı), kalenderî, müstezad, methiye, satranç, koşma, semâi (heceye dayalı), mâni ve destan olarak on iki burca karşılık on iki ana şekilden meydana gelirdi. Büyük önem verilen bu fasıllarda her âşık sanatını ortaya koyarak şöhret sahibi olmaya çalışırdı. Fasıllar reîs-i âşıkan denilen usta bir âşık tarafından idare edilirdi. Bir nevi imtihan sayılan muammaları çözen âşıklar ise oradaki halktan toplanan paralarla hemen ödüllendirilirdi.

Âşıkları yetiştikleri ve temsil ettikleri çevrelerle eserlerindeki belirgin özellikler bakımından bazı gruplara ayırmak mümkündür. 1. Kasaba ve şehir çevrelerinde yetişen âşıklar: Bunlar divan edebiyatının etkisinde kalmış, okumuş çevrelerde de ilgiyle dinlenen, konaklara hatta saraylara dahi kabul edilenlerdir. Daha çok yeniçeri çevrelerinde yetişen bu âşıklar halk topluluklarıyla ancak şehirlerin âşık kahvelerinde karşılaşırlardı. 2. Göçebe veya yarı göçebe çevrelerde yetişen âşıklar: Özellikle Güney Anadolu Türkmen boyları içinden yetişen âşıklardır. Bunlar daha çok aşiret

beylerinin hizmetinde bulunur ve aşiretten aşirete gezerlerdi. 3. Köylerde yetişen âşıklar: Büyük şehirlerden uzak kalmış veya oralarda yetişme özelliklerini kaybetmeyecek kadar kısa bir süre bulunmuş âşıklardır. Düğünlerde, köy odalarında, ağaların ve beylerin meclislerinde bulunurlardı. 4. Mezhep ve tarikat âşıkları: Bunlar bilhassa Alevî-Kızılbaş şairler, Bektaşî şairleri ile diğer tarikatlara mensup ve bu tarikatların özelliklerini şiirlerinde dile getiren şairlerdir.

Âşıkların Osmanlı hayatı içindeki yeri ve önemi imparatorluğun son devirlerine kadar, hatta bazan büyük gelişmeler de göstererek devam etmiştir. Ancak Sultan Abdülaziz devrinin sonlarından itibaren bu önem azalarak günümüze kadar gelmiştir. Bugün de bazı bölgelerde rastlanan âşıkların Türk toplum hayatında artık önemli bir yeri olduğu söylenemez.

BİBLİYOGRAFYA

Murat [Uraz], Halk Edebiyatı Şiir ve Dil Örnekleri, İstanbul 1933, s. 6, 7; Eflâtun Cem Güney, Halk Şiiri Antolojisi, İstanbul 1947, tür.yer.; a.mlf., Folklor ve Halk Edebiyatı, İstanbul 1971, s. 252, 253; Köprülü, Türk Saz Şairleri, tür. yer.; a.mlf., Türk Edebiyatı Tarihi, s. 270-273; a.mlf., Edebiyat Araştırmaları, s. 165, 173; Hikmet İlaydın, Türk Edebiyatında Nazım, İstanbul 1951, s. 73-82; Pertev Naili Boratav, 100 Soruda Türk Halk Edebiyatı, İstanbul 1969, s. 21; a.mlf., Folklor ve Edebiyat I, İstanbul 1982, s. 25; a.mlf., Folklor ve Edebiyat II, İstanbul 1983, s. 19; Hikmet Dizdaroğlu, Halk Şiirinde Türler, Ankara 1969, s. 18-21; Muhan Bali, Ercişli Emrah İle Selvi Han Hikâyesi, Varyantların Tesbiti ve Halk Hikâyeciliği Bakımından Önemi, Ankara 1973, tür.yer.; Şükrü Elçin, Halk Edebiyatına Giriş, Ankara 1981, s. 14-16; Umay Günay, Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi, Ankara 1986, tür.yer.; M. Şakir Ülkütaşır, "Âşık", İTA, I, 593; "Âşık Edebiyatı", TA, IV, 51, 52, 53; XVIII, 393-399; M. Kutlu # D. M. Doğan, "Âşık", TDEA, I, 184-185; Mehmet Gökalp, "Bâdeli Âşık", a.e., I, 281.

Nurettin Albayrak

ÂŞIK ÇELEBİ

(ö. 979/1572)

Meşâirü’ş-şuarâ adlı tezkirenin yazarı ve şair.

926 (1520) yılında Prizren’de doğdu. Asıl adı Pîr Mehmed’dir. Dedesinin babası Mehmed Nattâ, XIV. yüzyılın sonunda Emîr Sultan ile Bursa’ya gelerek yerleşmiş bir seyyid* ailesindendir. Mehmed Nattâ, önce Ebû İshak zâviyesine şeyh ve mütevelli olmuş, ayrıca kendisine nakîbüleşraf*lık görevi de verilmiştir. Daha sonra bu göreve oğlu Zeynelâbidin tayin edilmiştir. Âşık Çelebi’nin babası Seyyid Ali, Zeynelâbidin’in oğlu olup babası hayatta iken ona yardımcı olmuş, ölümünden sonra ise çeşitli yerlerde kadılıklarda bulunmuş ve Filibe kadısı iken vefat etmiştir (941/1534-35). Annesi, II. Bayezid’in kazaskerlerinden Müeyyedzâde’nin kızıdır.

Rumeli’de doğduğunu ve çocukluğunu bu çok sevdiği yerlerde geçirdiğini, hayatı hakkında geniş bilgiler edindiğimiz tezkiresinden öğrenmekteyiz. Tahsilini devrin önde gelen ilim adamlarından Sürûrî, Taşköprizâde, Arapzâde Abdülbâki Efendi, Ebüssuûd, Emîr Gîsû Efendi ve Muhyiddîn-i Fenârî’nin yanında tamamlayan Âşık Çelebi, dedesi Müeyyedzâde ve babasının arkadaşları sayesinde geniş bir çevre edindi. Böyle bir muhitte yetişmesinin sonucu olarak da tezkiresinde gerek sanat çevrelerini gerekse arkadaşlık ettiği kişileri çok renkli ve ayrıntılı bir biçimde anlatmıştır.

Önce Bursa mahkemesinde kâtiplik vazifesi alan Âşık Çelebi, daha sonra Emîr Sultan vakfına mütevelli tayin edildi (1541). Burada beş yıl görev yaptıktan sonra Bursa vakıflarını teftiş eden Rûşenîzâde’nin kendisi hakkında iyi bir rapor vermemesi sonucu bu vazifeden azledildi ve İstanbul’a döndü (1546). Âşık Çelebi Bursa’da iken bir ara vebaya yakalanmışsa da bir süre sonra iyileşmiştir.

Bursa dönüşünde, eski hocası Emîr Gîsû sayesinde İstanbul’da mahkeme kâtibi olan Âşık Çelebi, daha sonra divan kâtipleri reisi Receb Çelebi’nin

ölümü üzerine bu göreve aday gösterilmişse de başkalarının da bu işi ele geçirmek için araya girmeleri yüzünden bu vazifeyi elde edememiştir. Bu olaydan sonra bir süre Ebüssuûd'a kâtiplik yapan Âşık Çelebi, hocası Muhyiddin'in ölmesi sebebiyle zorlukla da olsa icâzetnâmesini aldı (1547). Mülâzım olabilmesi için kendisini yine eski hocası Emîr Gîsû destekledi ve kazasker Bostanzâde müracaatını kabul ederek onu mülâzım kaydetti. Böylece Âşık Çelebi ilk kadılık görevine Silivri'de başladı ve aynı yıl evlendi (1550). Daha sonra da kendisini Silivri'den Priştine'ye naklettirdi. Priştine'den Serfiçe'ye alınan Âşık Çelebi beklenmedik bir anda görevinden azledilince hem maddî sıkıntı çekti, hem de tezkiresi üzerindeki çalışmaları aksadı. Fakat bu sıkıntı uzun sürmemiş, birkaç ay sonra Narda'ya (bugünkü Arta) tayin edilmişse de Narda'nın eski kadısı olan ve çeşitli yolsuzlukları yüzünden görevinden alınan Mûsâ Kadı'nın ve ona bu kötü işlerinde yardımcı olan Narda Voyvodası Ferruh Kethüdâ'nın entrikaları sonucu yine azledildi, ancak çok kısa bir süre sonra Manavgat'a bağlı Alâiye'ye (Alanya) kadı olarak gönderildi. Narda hadisesinden dolayı çok üzülen Âşık Çelebi, tezkiresinde bu olayı uzun uzadıya anlatır ve "zulm" (ظلم) kelimesini buna tarih düşürür (970/1562-63).

Âşık Çelebi Alâiye'de de çok kalmadı, Kanûnî Sultan Süleyman'ın, "Halk içinde mu'teber bir nesne yok devlet gibi" mısraı ile başlayan ünlü gazelini tahmis ederek padişaha sundu ve nüfuzlu dostlarının da araya girmesiyle Niğbolu kadılığını elde etti. Buradan da Rusçuk'a bağlı Çernovi kadılığına getirildi. Âşık Çelebi'nin buralarda çok mesut olduğunu, tezkiresindeki "Tuna" redifli yirmi beş beyitlik manzumesinden öğrenmekteyiz. Bir hadise üzerine 1566 yılında tekrar azledilen Âşık Çelebi, II. Selim'e Sigetvar dönüşünde bir gazelle bir arzuhal sundu, bunun neticesinde Karatova (Köstendil'de bir kaza, şimdi Bulgaristan'da) kadılığına tayin edildi, ancak 1569 yılında bu vazifeden de azledildi. Yalnız bu arada tezkiresini bitirdi ve II. Selim'e sundu (1568). Eserinde her şeyden bıktığını yazan Âşık Çelebi, padişahtan kendisi için sadece bir nakîbüleşraflık istemiştir. Bu arada Arapça Zeylü'ş-Şakāʾiḳ'ını da tamamladı ve Sokullu Mehmed Paşa'ya sundu. Bütün bu çabalarının sonunda kendisine Üsküp kadılığı verildi. Ancak Âşık Çelebi Üsküp'te zâtülcenp hastalığına yakalandı ve 979 Şâban sonlarında (Ocak 1572) kurtulamayarak öldü. Evliya Çelebi, Âşık Çelebi'nin mezar taşında Cinânî tarafından yazılan, "Âşık sefer eyledi cihândan" tarih mısraının yazılı olduğunu kaydeder.

Nesirde olduğu kadar nazımda da maharet sahibi olan Âşık Çelebi'nin rindmeşrep, hoşsohbet, arkadaş canlısı, vefakâr ve zeki şahsiyetinin yanı sıra çok keskin bir gözlemci de olduğu, ünlü eseri Meşâirü'ş-şuarâ'da açıkça görülür. Mahlas olarak Âşık adını seçmesi ise onun güzellere düşkünlüğünü ve hayata bağlılığını göstermektedir. Türkçe'den başka Arapça ve Farsça'yı da çok iyi bilen Âşık Çelebi asıl şöhretini, klasik edebiyatımızın gerçekten en önemli ve güvenilir kaynaklarından biri olan tezkiresiyle yapmıştır. Tezkiresinde kullandığı süslü nesir üslûbu da ayrıca eserin bir özelliğini teşkil etmektedir. Arkadaşlarını, eğlence yerlerini, hatta kişilerin özel hayatı ile ilgili ayrıntıları öylesine güzel bir dille anlatır ki canlı tasvirleriyle okuyucuyu âdeta çizdiği tablonun içine çeker. Nesrine göre nazmı oldukça basittir.

Eserleri. Âşık Çelebi'nin bilinen belli başlı eserleri şunlardır: 1. Tercüme-i Ravzatü'ş-şühedâ (telifi 953/1546'dan önce). Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin maktel* türündeki eserinin Türkçe'ye tercümesidir. Tesbit edilebilen üç nüshası vardır (Bibliothèque Nationale, Ancien Fond, nr. 107; Beyazıt Devlet Ktp., Umumi, nr. 5329; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3445). Ayasofya nüshasının sonu eksiktir. 2. Tercüme-i Şakāiku'n-nu'mâniyye. Taşköprizâde tarafından kaleme alınan eş-Şākāʾiku'n-nuʿmâniyye fî ʿulemâʾi'd-devleti'l-ʿOsmâniyye adlı eserin Türkçe'ye tercümesidir. Atâî'nin bildirdiğine göre Âşık Çelebi bu eserini Taşköprizâde'ye bizzat kendisi sunmuş, eş-Şakāʾiku'n-nuʿmâniyye müellifi de, "Mevlânâ biz de Türkî gibi yazmış idik, bîhûde zahmet etmişsiniz" diyerek kitabının kolay bir Arapça ile yazıldığını söylemiştir. Nedense Mecdî'nin tercümesi kadar tutulmayan eserin nüshasına da henüz rastlanmamıştır. 3. Tercümetü't-Tibri'l-mesbûk fî nasîhati'l-mülûk. Gazzâlî'nin, Sultan Sencer'in emriyle kendi huzurunda geçen konuşmaları Farsça olarak kaleme aldığı eserinin Arapça'sından Türkçe'ye yapılan bir tercümedir. Bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Bağdat, nr. 351). 4. Şerh-i Ehâdîs-i Erbaîn. Atâî'nin bildirdiğine göre Âşık Çelebi'nin iki Hadîs-i Erbaîn'i vardır. Birisi kendi derlemesi, diğeri ise Kemalpaşazâde'nin Arapça olarak derlediği eserin ve şerhinin Türkçe'ye tercümesidir. Âşık Çelebi'nin kendi derlemesinin nüshası henüz ele geçmediği halde diğeri Hadîs-i Erbaîn Tercümesi adıyla basılmıştır (İstanbul 1316). 5. Tercüme-i Ravzü'l-ahyâr. Muhyiddin Mehmed Hatîbzâde'nin siyasetnâme* türündeki

eserinin Arapça'dan Türkçe'ye tercümesidir. II. Selim adına çevrilen ve aslında Zemahşerî'nin Rebîʿu'l-ebrâr adlı eserinin telhisi olan bu eserin iki nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Reşid Efendi, nr. 540; Lâleli, nr. 1696). 6. Mi'râcü'l-ayâle ve minhâcü'l-adâle. İbn Teymiyye'nin es-Siyâsetü'ş-şerʿiyye fî ıslâhi'r-râʿî ve'r-râʿiyye adlı eserinin II. Selim adına Türkçe'ye yapılan bir tercümesidir. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlı iki nüshası vardır (Hazine, nr. 1768; Revan, nr. 1610). 7. Zeylü'ş-Şakāʾik (telifi 1568). Tetimmetü'ş-Şakāʾikı'n-nuʿmâniyye adıyla Arapça olarak kaleme alınmıştır. Eserde kırk iki şahsın biyografisi bulunmaktadır. Sokullu Mehmed Paşa'ya sunulmuş olan eserin tam bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Fâtih, nr. 4413). Berlin Devlet Kütüphanesi'yle (Or., nr. 2135) Paris Millî Kütüphanesi'nde (Or., nr. 137) iki nüshası daha vardır. 8. Sigetvarnâme. Kanûnî Sultan Süleyman'ın Sigetvar seferiyle ilgili bir gazavatnâmedir. Mesnevi tarzında kaleme alınan bu eser henüz ele geçmemiştir. Atâî Zeyl-i Şakāik'te bu eserden bahseder. 9. Şehrengîz-i Bursa. Kınalızâde Hasan Çelebi, Sun'î'nin hayatını anlatırken yakın arkadaşı olan Âşık Çelebi'den de bahseder ve onun Bursa güzellerini anlatan bir şehrengiz yazdığını söyler. Âşık Çelebi şehrengizi 948'de (1541) yazdığını bizzat kendisi de söylediği halde eserin nüshasına henüz rastlanmamıştır. 10. Meşâirü'ş-şuarâ*. Türk edebiyatının Anadolu sahasında yazılan dördüncü şairler tezkiresidir. Ebced* harflerine göre tertip edilmiş olup 976 (1568) yılında tamamlanmıştır. Eser sadece bir şairler tezkiresi değil, aynı zamanda devrin sosyal hayatını canlı bir üslûpla dile getiren değerli bir kaynaktır. 11. Divan. Tek nüshası Millet Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Ali Emîrî, Manzum, nr. 263). Divandan ziyade bir divançe niteliğinde olan bu eseri Âşık Çelebi Serfiçe kadılığı sırasında düzenlemiştir.

Âşık Çelebi'nin sadece Atâî tarafından bahsedilen Mecmûa-i Sukûk adlı bir eseri daha bulunmaktaysa da bunun da nüshası henüz ele geçmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Âşık Çelebi, Tezkire, vr. 32ª-32b, 182ª-183b, 210b, 221b, 222ª, 236ª, 262ª; Latîfî, Tezkire, s. 237; Kınalızâde, Tezkire, II, 589-591; Atâî, Zeyl-i Şakāik, s. 161-163; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 560; Osmanlı Müellifleri, II, 307; Abdülkadir Karahan, İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis, İstanbul 1954, s. 175-178; Agâh Sırrı Levend, Gazavātnāmeler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavātnāmesi, Ankara 1956, s. 63; a.mlf., Türk Edebiyatı Tarihi, I, 274-280; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 496, nr. 1521, 1522; Özege, Katalog, II, 481, nr. 6585; Orhan Şaik Gökyay, "Âşık Çelebi Tezkiresi", TD, sy. 30 (1976), s. 39-48; M. Fuad Köprülü, "Âşık Çelebi", İA, I, 695-701; V. L. Ménage, "ʿ Ashık Celebi", EI[2] (İng.), I, 698; Abdülbâki Gölpınarlı, "Şuarâ Tezkireleri ve Tezkireciler", AA, sy. 2 (1974), s. 28-31; "Âşık Çelebi", TDEA, I, 187-188; Sabahat Okan, Tezkire Sâhibi Âşık Çelebi'nin Hayatı ve Dîvânı'nın Transkripsiyonu (1950-51), Türkiyat Araştırma Merkezi, nr. T 364; Fâik Gözübüyük, Âşık Çelebi ve Tezkiresi (1952); a.y., nr. T 392; Tennur Koçgündüz, Âşık Çelebi'nin Şuarâ Tezkiresindeki Problemleri ve Üslûp Özellikleri Üzerinde Bir Çalışma (1963); a.y., nr. T 621; Ali Süreyya Beyzâdeoğlu, Âşık Çelebi Tezkiresini Tedkik (1968); a.y., nr. T 815.

Günay Kut

ÂŞIK DERTLİ

(bk. DERTLİ)

ÂŞIK EDEBİYATI

Kendisinin veya başkalarının şiirlerini saz eşliğinde çalıp okuyan ya da halk hikâyeleri anlatan ve âşık adı verilen saz şairlerinin oluşturduğu edebiyat.

Âşık edebiyatını, sade bir dil kullanarak şiirlerini daha çok hece vezniyle yazan ve saz çalarak yurdu dolaşan âşıkların eserleri oluşturur. Beş yüzyılı aşan bir zamandan beri Anadolu, Rumeli ve Azerbaycan'da gelişip olgunlaşan âşık edebiyatı, çoğu manzum eserlerden, bazan da nazım-nesir karışımı hikâyelerden meydana gelmiştir. Geniş halk tabakalarının dil ve duygu inceliğine, heyecanlarına cevap veren bu edebiyatın adları bilinen şairleri için genellikle "saz şairi" veya "âşık" deyimi de kullanılmaktadır.

Bir topluluk ya da zümre edebiyatı olarak kabul edilen âşıkların eserleri uzun süre halk edebiyatı içinde değerlendirilmiş ve aydınlardan pek ilgi görmemiştir. Ancak II. Meşrutiyet'ten sonra diğer edebiyat ve kültür meseleleri gibi halk edebiyatı da daha fazla bir ilgiyle ele alınmaya başlanmıştır. İlk defa Rıza Tevfik 1911 yılında Peyâm gazetesinin edebî ilâvesinde "Folklor" başlığıyla yayımladığı makalede konuyla ilgili dikkate değer bazı bilgiler vermiş ve kendine göre bir de tasnif yapmıştır. Daha sonra M. Fuad Köprülü, Millî Tetebbûlar Mecmuası'nda (sy. 1, s. 5-46) "Türk Edebiyatında Âşık Tarzının Menşe' ve Tekâmülü Hakkında Bir Tecrübe" adlı makalesinin mukaddimesinde bu konuya yer vermiştir. Köprülü, çok defa halk edebiyatı veya yüksek zümre edebiyatı ile karıştırılan âşık edebiyatının ayrı bir edebiyat olarak kabul edilmesi gerektiğini kaydetmiştir. Ziya Gökalp ise Türkçülüğün Esasları'nda halk edebiyatının çeşitli bölümlerini ele almış, tekke ve saz şairlerinin eserleriyle türkü, mâni, Şah İsmâil, Kerem ile Aslı hikâyelerini de halk edebiyatı genel adı altında toplamıştır. Sadeddin Nüzhet Ergun da bu edebiyatı sadece manzum eserler olarak kabul etmiş, âşık, tekke ve folklor edebiyatlarına da halk edebiyatı içinde yer vermiştir. Âşık edebiyatı konusunda ilk ciddi eser, Fuad Köprülü'nün Türk Saz Şairleri adlı antolojisidir. Beş ana bölümden oluşan bu antolojide XVI-XIX. yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde yetişen başlıca saz şairleri hakkında biyografik bilgilerle şiirlerinden örnekler vardır. Âşık edebiyatı üzerine günümüze kadar yapılan

çalışmalarda genel olarak Fuad Köprülü'nün bu eserinde ileri sürdüğü görüşler esas alınmıştır.

Âşık edebiyatı hem sözlü hem yazılı kaynaklara dayanmaktadır. Sözlü kaynaklar daha çok âşıkların hâfızasıdır. Yazılı kaynaklar ise ya okuma yazması olan âşıkların ya da meraklılarının cönk denilen defterlerde topladıkları şiir, hikâye ve folklorik metinlerden ibarettir. Bu edebiyatta mûsikinin de önemli bir yeri vardır (bk. ÂŞIK MÛSİKİSİ). Âşıklar kendilerinden önce mevcut beste ve mûsiki üslûplarında bazan yeni makamlar, değişiklikler meydana getirdikleri gibi bazan da eski usul ve gelenekleri aynen sürdürmüşlerdir.

Âşık edebiyatı temsilcilerini düşünce şekli ve ifade özellikleri bakımından iki gruba ayırmak mümkündür. Birinci grup geniş halk kitlelerine daha yakın olmuş, ömürleri boyunca halktan kopmamışlardır. Bunlar köylülerle yeniçeri ocaklarının duygu ve düşüncelerinin temsilcisi olan âşıklardır. XVII. yüzyılın ikinci yarısından önce Karacaoğlan, Kayıkçı Kul Mustafa, Köroğlu ve Cezayir ocak şairleriyle XIX. yüzyılda Dadaloğlu bunlardan şöhretleri en yaygın olanlardır. Saz çalıp irticâlen şiir söyleyen bu âşıklar şiirlerini yalnız hece vezniyle ortaya koymuşlardır. XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren görülen diğer grup ise daha çok büyük yerleşim merkezlerinde yaşamış, kendilerini devlet erkânına sevdirmiş ve birçok imtiyazlar elde etmişlerdir. Bunların en önemli temsilcileri Âşık Ömer, Gevherî ve Kâtibî'dir. Aruz bildikleri gibi belli ölçülerde tahsil de görmüşlerdir. Aralarında az sayıda saz çalamayanlar bulunsa da genellikle saz çalarlar. Bu dönemde bazı divan şairlerinin hece vezni ile şiirler yazmalarına rağmen divan edebiyatının âşık edebiyatı üzerindeki etkisi daha fazla olmuştur. Nitekim sonraki yıllarda yetişen Erzurumlu Emrah, Âşık Dertli, Bayburtlu Zihni ve Şem'î gibi saz şairlerinde bu etki açıkça görülür.

Tamamen millî ve köklü bir geleneği olan âşık edebiyatı XVI. yüzyıldan başlayarak yakın zamana kadar Osmanlı topraklarında yaşayan Ermeniler'i de etkilemiştir. Bunun sonucu, büyük şöhrete ulaşmış pek çok Ermeni "aşug", âşık edebiyatımızın geleneklerini benimseyip başarıyla uygulamıştır. Özellikle XVIII. yüzyılda Türkçe şiirler söylemiş bu Ermeni aşuglardan Mecnûnî, Âşık Vartan ve Civan önemli isimlerdir.

XIX. yüzyıl, âşık edebiyatının İstanbul'da saray ve konaklara da girdiği bir devir olmuştur. Âşıkların yetişmesinde önemli bir yeri olan Yeniçeri Ocağı'nı kaldıran II. Mahmud âşıkları koruyarak saraya almıştır. II. Mahmud'dan Abdülaziz'in son zamanlarına kadar âşıkların düzenli teşkilâtı ve esnaf loncalarına benzer loncaları vardı. "Âşık fasılları"ndan (bk. ÂŞIK) hoşlanan II. Mahmud, Abdülmecid ve Abdülaziz devirlerinden sonra âşıklar ve âşık edebiyatı eski önemini kaybetmeye başlamıştır.

Eserleri bilinen âşıkların sayısı şimdiye kadar ciddi bir çalışmayla belirlenmiş değildir. Fuad Köprülü ve daha sonraki araştırmacıların vardıkları sonuçlardan hareketle âşık edebiyatı mensubu 400'den fazla saz şairi ve halk hikâyecisinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Yüzyıllara göre ilk planda hatırlanması gerekli olan saz şairleri şöyle sıralanabilir:

XV. yüzyılda dinî-mistik halk edebiyatı, yüksek zümre edebiyatından henüz ayrılmamıştır. Bu bakımdan XV. yüzyıl, XIV. yüzyılın ve Yûnus Emre geleneğinin devamı sayılır.

XVI. yüzyılda özellikle din dışı âşık edebiyatı büyük bir gelişme göstermiştir. I. Ahmed devrinde vezirlik yapmış olan Mehmed Paşa (Kul Mehmed), Bahşî, Öksüz Dede, Köroğlu, Hayâlî, Kul Çulha, Çırpanlı, Armutlu, Gedâ Muslu, Oğuz Ali gibi birçok meşhur şair bu yüzyılda yetişmiştir.

XVII. yüzyılda Osmanlı ordusunun seferlerine katılan ve şiirlerinde bunun yankıları görülen şairlere "ocak şairleri" adı da verilmektedir. Kul Deveci, Tımışvarlı Âşık Hasan, Kâtibî, Kayıkçı Kul Mustafa, Âşık Gevherî, Âşık Ömer ve yetişme tarzı bakımından bunlardan ayrılan Karacaoğlan ile Ercişli Emrah bu yüzyılda yaşamışlardır.

XVIII. yüzyılda âşık edebiyatı bir önceki yüzyılın karakteriyle devam etmiş, fakat kuvvetli şahsiyetler yetişmemiştir. Başta Âşık Şem'î olmak üzere Hocaoğlu, Derviş Mûsâ, Ravzî, Kabasakal Mehmed, Levnî, Şermî, Kıymetî, Mahtûmî, Derûnî, Âşık Süleyman ve Küşâdî bu yüzyılın önemli isimleridir.

XIX. yüzyılda âşık şiirini temsil edenlerden bir kısmı doğrudan doğruya Bektaşî babalarıdır. Âgâhî, Türâbî ve Harâbî bunlardandır. Bu yüzyılda İstanbul âşık edebiyatının gelişmesi bakımından çok müsait bir çevre olmuştur. Bunda II. Mahmud'un âşıkları korumasının payı büyüktür. Böylece âşık geleneği yeniden canlanmıştır. Erzurumlu Emrah, Bayburtlu Zihnî, Âşık Dertli, Dadaloğlu, Kayserili Seyrânî, Deliktaşlı Ruhsatî ve Ispartalı Seyrânî gibi oldukça büyük şöhretleri olan saz şairleriyle Sümmânî, Gedâyî, Sürûrî, Nigârî, Hikmetî, Sabrî, Nûrî, Celâlî, Gülzârî, Ferdî, Tıflî, Meslekî, Pinhânî, Deli Boran, Gündeşlioğlu, Beyoğlu, Nihânî, Devâmî, Bezmî, Kemâlî ve Âşık Şenlik gibi saz şairleri de bu yüzyılda yetişmiştir.

XIX. yüzyılın sonlarında, büyük yerleşim merkezleri ve özellikle İstanbul'daki kuvvetli âşık geleneği yerini bir başka geleneğe, "semâi kahveleri"ne bırakmıştır. Bu kahvelerde söz sahibi olan âşıklar artık bütün imparatorluğu gezen gezginci âşıklar değildir. "Meydan şairleri" de denen bu tarzın temsilcileri semâi kahvelerinde mâni, destan, koşma, divan, semâi, kalenderî gibi şiirler okur ve söylerlerdi. Ramazan, bayram ve cuma geceleri semâi kahvelerinde büyük toplantılar olurdu. Önce klarnet, darbuka ve zilli maşa gibi enstrümanlardan ibaret mızıka faslı yapılırdı. Alafranga bir marşla başlayan mızıka hareketli türküler, oyun havaları ve diğer çeşitli halk türküleriyle devam eder, en sonda da âşık şiirleri okunurdu. İstanbul'daki semâi kahvelerinde genellikle tulumbacı teşkilâtlarına bağlı çoğu İstanbullu olan şairler bulunurdu.

XX. yüzyılda saz şiiri geleneğini devam ettiren Posoflu Müdâmî, Kağızmanlı Hıfzı, Ardanuçlu Efkârî, Bayburtlu Celâlî, Şarkışlalı Âşık Veysel, Yusufelili Huzûrî ve Ali İzzet sayılabilir.

Günümüzde âşık edebiyatını canlı tutmak için gösterilen gayretlerin başında Konya Âşıklar Bayramı gelmektedir. Unutulmaya yüz tutmuş âşıklık geleneğini yeniden canlandırmak, âşıklara yeni bir güç ve imkân kazandırmak gayesiyle Konya Turizm Derneği tarafından ilki 1966'da düzenlenen bu bayrama çok sayıda âşık katılmaktadır. Her yıl ekim ayının son haftasında yapılan âşıklar bayramında âşık edebiyatının hemen bütün türlerinde "şiirli-sazlı atışma", "en güzel memleket şiiri" ve "en güzel memleket türküsü" gibi dallarda ödüllü yarışmalar da düzenlenmektedir.

Âşıklar bayramında dağıtılan ödüller, eski büyük âşıkların veya edebiyatçıların adı ile (Karacaoğlan ödülü, Yûnus Emre ödülü gibi) anılmaktadır. Yarışma jürisini ise ilim adamları, edebiyat tarihçileri ve ünlü âşıklar teşkil etmektedir. Bunlara ilâveten 1975 yılında düzenlenen X. Âşıklar Bayramı'nda yetmişe yakın yerli-yabancı ilim adamının katıldığı Milletlerarası Folklor ve Halk Edebiyatı Semineri de yapılmıştır.

Bu arada konuya eğilen üniversiteler içinde bu sahada yapılan araştırmalar ve Saz Şairleri Şöleni ile Erzurum Atatürk Üniversitesi'nin faaliyetleri, son yıllarda Uluslararası İstanbul Festivali içinde yer alan Âşıklar Şöleni, âşık edebiyatını canlı tutmaya yönelik çalışmalardır.

Âşıkların dinleyici çevrelere naklettikleri eserleri şiir ve hikâye olarak iki bölüme ayırmak mümkündür:

1. Şiir. Âşık edebiyatı nazım şekilleri, en çok tercih edilenlere göre şöyle sıralanabilir: Koşma: Daha çok 11'li ve 8'li hece ölçüleriyle kurulur. Dörtlüklerden oluşan koşmanın özel bir kafiye örgüsü vardır. Saz şairlerinin en güzel ve en güçlü eserleri bu türdendir. Yapılarına göre düz koşma, yedekli koşma, musammat koşma; ezgilerine göre de Ankara koşması, Bayındır koşması, Acem koşması, bülbül koşması gibi isimlerle anılırlar. Cinaslı kafiyelerle kurulmuş olan koşmalara "tecnis" denir. Tecnisler çoğunlukla Doğu Anadolu ve Azerbaycan bölgelerindeki âşıkların söylediği koşmalardır. Musammat koşma: 6+5 olarak duraklanan on bir heceli koşmanın mısralarının durak yerlerinde de kafiyelenmesiyle meydana gelen koşma şeklidir. Ayaklı koşma: Yine 6+5 duraklı musammat koşmanın ilk kıtasında ikinci ve dördüncü mısralardan sonra, diğer kıtalarda ise dördüncü mısradan sonra beş heceli bir mısra ilâvesiyle meydana gelen koşmadır. Zincirleme koşma: Her kıtasının son mısraındaki ayağın (bk. AYAK) daha sonraki kıtaların ilk mısraının başında tekrarlanmasıyla söylenen koşmadır. Bu koşmanın ayaklı şekli de vardır. Türkü: Türk kelimesinden gelen türkü nazım şekli olarak koşmaya benzer. Koşmadan ayrıldığı en önemli nokta ezgisidir. Ezgi bakımından usullü olanlar kırık hava, usulsüz olanlar uzun hava adını alırlar. Divan veya Divanî: Saz şairlerinin aruz vezniyle yazdıkları şiirlerin çoğu bu şekildedir. Aruzun "Fâ i lâ tün/fâ i lâ tün/fâ i lâ tün/fâ i lün" kalıbıyla yazılan şiirlere âşıklar tarafından bu ad verilir. Divanlar özel bir ezgiyle okunduklarından bu adlandırma ezgiyle de

ilgilidir. Selis: Saz şairlerinin aruzun “Fe i lâ tün/fe i lâ tün/fe i lâ tün/fe i lün” kalıbına uyan genellikle gazeli andıran şiirleridir. Semâi: Hem aruzla hem heceyle yazılır. Aruzla söylenen semâilerin vezni dört “me fâ î lün” şeklindedir. Hece ile yazılanlar ise koşmadan farklı değildir. Kalenderî: Aruzun “Mef û lü/me fâ î lü/me fâ î lü/fe û lün” kalıbıyla yazılan kalenderîler özel bir ezgiyle söylenirler. Ezgileri bakımından Acem kalenderîsi, Emrah kalenderîsi ve düz kalenderî gibi çeşitleri vardır. Satranç: Saz şairlerinin aruzun dört “müf te i lün” kalıbına uyan, gazel biçiminde özel ezgiyle okudukları şiirlerdir. Vezn-i âher: Saz şairlerinin dört “müs tef i lâ tün” kalıbına uyan şiirlerine denir. Kıtalardan oluşmaktadır.

Âşık edebiyatı şiiri konu bakımından da şöyle tasnif edilebilir: Destanlar: Büyük olaylar üzerine 7’li, 8’li, 11’li hece vezniyle koşma tarzında söylenmiş uzunca manzumelerdir. Tarihî olaylar yanında âşıkların çevresi için üzerinde durulmaya değer sel, yangın, salgın hastalıklar da destanların konusunu teşkil etmiştir. Güzellemeler: Aşk şiirleri, tabiat tasvirleri ve övgüler bu ad altında toplanabilir. Taşlamalar: Daha çok yergi ve toplumsal tenkit şiirleridir. Ağıtlar: Ölüm üzerine söylenmiş şiirlerdir (bk. AĞIT). Muammalar: Çözülmesi belli bir kültür ve bilgi seviyesi gerektirir. Bilmeceye benzeyen muammalar, sorularla bunların cevaplarından meydana gelirler. Ayrıca nasihat, tenkit, şikâyet, iyilik telkini gibi ahlâkî konuları işleyen manzumelerden de söz etmek mümkündür.

2. Hikâye. Saz şairlerinin anlattıkları hikâyelere Türk folklor incelemelerinde genellikle “halk hikâyesi” denmiştir. Bunların normal hikâyelerden farkı, nazım-nesir bir arada olmaları ve manzum kısımlarının saz eşliğinde söylenmesidir. Yeni bazı hikâyelerin müellifi bilinirken yüz yıldan daha eski olanların müellifleri belli değildir. Halk hikâyelerini kahramanlık hikâyeleri, aşk hikâyeleri ve belli halk şairlerinin hayatlarını, maceralarını anlatan hikâyeler teşkil eder. Destanlarda görülen dışa dönük mücadele halk hikâyelerinde cemiyet içine yönelmiştir.

Günümüzde daha çok Doğu Anadolu’da, özellikle Erzurum ve Kars yörelerinde uzun kış gecelerinde, bilhassa ramazanlarda, düğünlerde ve diğer toplantılarda âşıkların bu tür hikâyeler anlattıkları görülmektedir. Âşıklar bu sanatlarıyla bir bakıma diğer bir hikâyecilik geleneğinin temsilcisi olan meddahın gördüğü işe benzer bir iş de görürler.

Âşık edebiyatı dil ve üslûp bakımından divan edebiyatından farklı özellikler gösterir. Bu edebiyatın beslendiği ve geliştiği çevrelerin dili ile yazı dili arasında büyük bir farklılığın olduğu muhakkaktır. Sürekli halka yakın kalan ve halkın günlük konuşma dilinden hareketle eserlerini terennüm eden saz şairlerinin en belirgin özelliklerinden biri de anlaşılır olmalarıdır. Böylece bu edebiyatta yüzyıllar boyu folklorla el ele Türk dilinin tabii gelişmesinde şaire düşen görev en iyi şekilde yapılmıştır. Ortak İslâm kültürü çerçevesi içinde bulunduklarından dilde Arap-Fars etkilerinden kendilerini tamamen kurtaramayan âşıkların bilhassa yabancı öğeleri millîleştirmede oldukça büyük hizmetler gördükleri de söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Ziya Gökalp, Türkçülüğün Esasları [Ankara 1339] İstanbul 1976, s. 30-31, 134, 135, 137-138; İgnacz Kunoş, Türk Halk Edebiyatı [İstanbul 1343/1925] (haz. Tuncer Gülensoy), İstanbul 1978; Köprülü, Türk Saz Şairleri, s. 949; a.mlf., Edebiyat Araştırmaları, s. 195-235, 239-269; a.mlf., Türk Edebiyatı Tarihi, s. 272-274, 325; a.mlf., “Türk Edebiyatında Âşık Tarzının Menşe‘ ve Tekâmülü Hakkında Bir Tecrübe”, MTM, sy. 1 (1331), s. 5-46; S. Nüzhet Ergun, Halk Şairleri, İstanbul 1926; Murat [Uraz], Halk Edebiyatı Şiir ve Dil Örnekleri, İstanbul 1933, s. 6, 7 vd.; İhsan Ozanoğlu, Âşık Edebiyatı, Medhal, Kastamonu 1940; Eflâtun Cem Güney, Halk Şiiri Antolojisi, İstanbul 1947; a.mlf., Folklor ve Halk Edebiyatı, İstanbul 1971, s. 39, 252; Hikmet İlaydın, Türk Edebiyatında Nazım, İstanbul 1951, s. 73-82; Hasan Eren, Türk Saz Şairleri Hakkında Araştırmalar, Ankara 1952; Cahit Öztelli, Halk Şiiri XIV-XVII. Yüzyıllar, İstanbul 1955; M. İlhan Başgöz, İzahlı Türk Halk Edebiyatı Antolojisi, İstanbul 1956; M. Halit Bayrı, Halk Şiiri: XIX. Yüzyıl, İstanbul 1956; a.mlf., Halk Şiiri: XX. Yüzyıl, İstanbul 1957; Refik Ahmet Sevengil, Yıllar Boyunca Halk Şairleri, İstanbul 1965; Hikmet Dizdaroğlu, Halk Şiirinde Türler, Ankara 1969, s. 54, 68, 102, 123, 131; Pertev Naili Boratav, 100 Soruda Türk Halk Edebiyatı, İstanbul 1969, s. 21; a.mlf., Folklor ve Edebiyat I, İstanbul 1982,

s. 25; a.mlf., Folklor ve Edebiyat II, İstanbul 1983, s. 19; a.mlf., “Âşık Edebiyatı” (trc. Bilge Karasu), TDl., XIX/207 (1968), s. 340-357; a.mlf. # Halil Vedat Fıratlı, İzahlı Halk Şiiri Antolojisi, İstanbul 1947; Cemil Yener, Türk Halk Edebiyatı Antolojisi, İstanbul 1973; Şükrü Elçin, Halk Edebiyatına Giriş, Ankara 1981, s. 14, 15, 16; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 305; Fikret Türkmen, Tahir ile Zühre, Ankara 1983, s. 9; Umay Günay, Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi, Ankara 1986, s. 22, 44, 90, 179-180; M. Şakir Ülkütaşır, “Âşık Edebiyatı”, İTA, I, 594, 595; TA, IV, 51, 52, 53; XXVIII, 407; D. Mehmet Doğan, “Âşık Edebiyatı”, TDEA, I, 188-192.

Abdülkadir Karahan

ÂŞIK MEHMED

(ö. 1006/1598'den sonra)

Osmanlı coğrafya ve kozmografya âlimi.

964 (1556-57) yılı civarında Trabzon'da doğdu. Buradaki Hatuniye Medresesi müderrislerinden birinin oğludur. İlk tahsilini burada yaptı. Yirmi yaşlarında seyahate çıktı, yirmi beş yıl kadar dolaştı. Bu arada doğuda ve batıda bazı seferlere katıldı, çeşitli yerlerde mahkeme kâtipliklerinde bulundu. Bir ara Manisa'ya giderek bir buçuk yıl Şehzade Mehmed'in (III. Mehmed) divan kâtipliğini yaptı. Daha sonra Şam'a yerleşti ve orada öldü.

Âşık Mehmed daha çok, hayatının sonlarına doğru kaleme aldığı Türkçe Menâzırü'l-avâlim adlı coğrafî, kozmografik ve topografik eseriyle tanınmıştır. Bir giriş, iki bölüm ve bir sonuç kısmından meydana gelen eserin giriş kısmında Allah'ın varlığının delillerinden; birinci bölümde kâinatın yaratılışından, göklerden, yıldızlardan, cennet ve cehennemden; ikinci bölümde yeryüzünden; sonuç kısmında ise dünyanın ömründen ve kıyametten bahsedilir. Eserin asıl önemli kısmı ikinci bölümüdür. Müellif burada on sekiz fasıl halinde yeryüzünden, bilhassa denizlerden, adalardan, bataklıklardan, göllerden, nehirlerden, dağlardan ve bazı şehirlerden bahseder; daha sonra tabii ilimler, madenler, hayvanlar ve insanlar hakkında bilgiler verir.

Müellif eserinde Ortaçağ'da yazılmış önemli coğrafî eserlerdeki malzemeyi de toplamıştır. Başlıca kaynağı Ebü'l-Fidâ'nın Takvîmü'l-büldân'ıdır. Öteki kaynaklarının belli başlıları ise İbn Hurdâzbih, İbnü'l-Cevzî, Kazvînî, Yâkūt ed-Dımaşkı ve Hamdullah Müstevfî'nin eserleridir. Uzakdoğu ülkeleri hakkında verilen bilgiler sathî olup orijinal değilse de yazarın gezip gördüğü Osmanlı eyaletleri, özellikle Rumeli ve Macaristan'daki şehirlere dair verilen tarihî ve topografik mâlumat oldukça değerlidir.

Menâzırü'l-avâlim, Kâtib Çelebi'nin de başlıca kaynaklarındandır. Hatta Fr.

Taeschner'e göre Kâtib Çelebi'yi Cihannümâ'yı yazmaya sevkeden etkenlerden biri Menâzırü'l-avâlim'dir. Âşık Mehmed'in bu eseri, yine XVII. yüzyıl coğrafyacılarından Ebû Bekir b. Behrâm tarafından da kaynak olarak kullanılmıştır. Ortaçağ coğrafyacılığının son, Yeniçağ coğrafyacılığının ise ilk örneklerinden sayılan bu eserin Türkiye içinde ve dışında birçok yazma nüshası vardır. Müellif müsveddesi Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Hâlet Efendi, nr. 616, 616) mükerrer numaralarda kayıtlı olup bu nüshada bir kısmı oldukça zor okunabilen çıkma ve ilâveler yer alır. Muhtemelen bu müsveddeden temize çekilmiş olan nüshalar, Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 2421) ve Nuruosmaniye kütüphanelerinde (nr. 3033) bulunmaktadır.

Âşık Mehmed'in ayrıca Medine ve Mekke'nin tarihçelerine dair Hulâsatü'l-ahbâr ve Ahbâru Mekkiyye adlarında ilâveli iki tercümesi ile bir Şemâ˒il-i Tirmizî şerhinden bahsedilmekte (bk. Osmanlı Müellifleri, III, 94-95) ise de bunların ona aidiyeti şüphelidir.

BİBLİYOGRAFYA

Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 14; Keşfü'z-zunûn, II, 1833-1834; Flügel, Keşfü'z-zunûn İndeks, s. II, 431; Babinger (Üçok), s. 152-153; Osmanlı Müellifleri, III, 94-95; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 507; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 448-449; Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, s. 93; Ekrem Kâmil, "Gazzî-Mekkî Seyahatnamesi", Tarih Semineri Dergisi, 1/7, İstanbul 1939, s. 21-24, 29, 31, 33, 37, 43-47, 49-72; Fr. Taeschner, "Osmanlılarda Coğrafya", TM, II, 286-293; a.mlf., "Ankara nach Mehmed Ashik", Zeki Velidî Togan Armağanı, İstanbul 1957, s. 147-156; a.mlf., "ʿAshık", EI² (Fr.), I, 718-719.

İsmet Miroğlu

ÂŞIK MÛSİKİSİ

Âşık adı verilen saz şairlerinin icra ettikleri mûsiki.

Âşıklık geleneğinde, şiir söylemede olduğu gibi mûsikide de usta malı kullanılır. Âşıklar gerek kendi şiirlerini gerekse eski usta âşıkların şiirlerini hazır ezgi kalıplarına döşeyerek icra ederler. Bir ustaya bağlanan çırak, ustasından sadece söz söylemeyi değil, sözü melodi ile birleştirmenin inceliklerini de öğrenir. Edebî şekillerin kolay öğrenilmesi ve dinleyici üzerinde etkili olabilmesi, melodi kalıplarının iyi bilinmesine ve mûsikinin sözle birlikte başarılı bir şekilde kullanılmasına bağlıdır. Bilhassa aruz veznine dayalı türlerde vezin kalıplarının doğru kullanılabilmesi, sözle birlikte sunulan bu melodi kalıplarının sağladığı kolaylıklarla mümkün olabilmektedir. Usta malı melodi kalıpları çeşitli dizi, seyir ve melodileri içine alır.

Âşık mûsikisinde melodi kalıplarına söz döşenmesi sırasında birtakım zorlamalarla güftenin kalıba uydurulması, bazan güftede, kelime ve hece vurgulamalarında bozukluklar meydana getirir. Fakat konuşma diline uzak gibi görünen vurgulamalar, gelenekten gelen melodi kalıplarının kullanımından doğan özelliklerden biridir. Bu sebeple âşık mûsikisinde sık görülen prozodi bozukluklarını sadece söz ve melodi uyumu bakımından değil, aynı zamanda melodi kalıplarının söz yapıları üzerine olan etkileri yönünden de incelemek gerekir. Ancak üslûp, tavır ve süslemeler kişiden kişiye veya yöreden yöreye değişiklik ve çeşitlilik arzeder. Ayrıca değişik okuyuş şekilleri ve ağız özellikleri âşık mûsikisinde bir “tarz” olmuştur. Bu özelliklerden dolayı eski usta âşıkların ağızlarıyla okuma yanında, kasaba ve aşiret adıyla anılan ve belli özellikler taşıyan Sümmânî ağzı, Karapapağ ağzı, Âzerî ağzı, Posof ağzı gibi ağız çeşitleri doğmuştur. Melodi kalıpları şiirde zaman zaman daralma veya genişlemeye sebep olur. Bu hal mısra eklenmesi, mısra düşmesi, mısra kısalması veya uzaması gibi durumları ortaya çıkarır.

Âşık mûsikisinin melodi kalıpları uzun hava veya kırık hava tarzında, ya da her iki tarzın özelliğini taşıyan bir biçimde olabilir. Bu mûsikide genellikle

resitatif söyleyişler hâkimdir. Uzun hava tarzında ve konuşur gibi okuma geleneği âşık mûsikisinin en eski icra tarzlarından biridir. Bu tür okuyuşlarda, ritm serbest olduğu halde, melodi kalıpları gerek vezin gerekse söz yapısından dolayı bir iç ritme sahiptir. Fakat giriş ve bitirişlerde bu iç ritmin bozulduğu görülür. Serbest okuyuşlardaki vurgu ve durak yerleri, söz ve mûsiki cümlelerini âdeta düzenli bir ifade gücüne ulaştırır.

Âşık mûsikisinde nüans kullanımı ifadeyi güçlendirici bir unsur olarak sık sık görülen bir özelliktir. Konuşma diline yakın bir mûsiki tarzı ve anlatımı verilmeye çalışılırken nüanslı anlatımlardan ve ifadelerden faydalanılır. Kars yöresi âşıkları arasında derbeder, hoşdamak, bey usulü, at üstü, üç kollu, zarıncı, köroğlu gibi adlarla anılan bu ezgilerin her biri ayrı bir havada (makam) ve konunun verdiği duyguya uygun düşecek nüanslarla seslendirilir.

Âşık edebiyatında mûsiki ve söz, birbirini tamamlayan ve ayrı düşünülmesi mümkün olmayan iki unsurdur. Bu mûsiki-şiir beraberliği, bölgelerin mûsiki karakterlerine göre çeşitlilik ve özellikler arzeder. Bazı türler sadece birbirine yakın yörelerde yaygın olup mahallîdir. Bazıları ise muhtelif yerleşim merkezlerinde görülen daha genel özelliklere sahiptir.

Âşıklık geleneğinin gerek aruz veznine gerekse hece veznine dayalı türlerinde tek başına, toplu, sıralı ve karşılıklı söylemeye dayanan çeşitli icra tarzları vardır.

Aruzla yazılmış türler, âşıkların aydın zümre yanında yer alabilmek, konak ve saraylarda barınabilmek endişesiyle doğmuştur. Bunun yanı sıra bilhassa eğitim görmüş âşıklar, saz çalmak ve hazırlanmadan şiir söyleyebilmek gibi kabiliyetleri sebebiyle, kendilerini kalem şairlerinden üstün görmeye başlamışlar ve divan edebiyatının vezin, dil, kafiye ve konularını kullanarak kalem şairlerini taklit etmişlerdir. Bu tarz yazıp söyleme zamanla âşıklar arasında bir zaruret olmuş ve âşık geleneğinin klasik fasıl denen bir bölümünün meydana gelmesine yol açmıştır. Aruza dayalı şiir türleri, ümmî sayılan âşıkların repertuvarlarında da zamanla yer almıştır. Konuları çok geniş olan bu türde genellikle tasavvufî düşünce hâkimdir. Ezgi yapısı da dinî mûsiki ifade ve üslûbunu andırır. Birçoğu serbest olarak okunan uzun hava tarzındaki bu ezgilerde, vezinden gelen bir iç ritm dikkati çeker.

Osmanlı Devleti'nin sancak beyliği olmuş merkezleriyle buralara yakın yörelerde yaygınlaşan aruza dayalı şiir türleri, zamanla şehir mûsikisinin tesirine girerek Türk halk mûsikisinin âdeta özel bir bölümünü meydana getirmiştir.

Âşık mûsikisinin asıl yapısı hece vezniyle söylenen türlere dayanmaktadır. Büyük bir bölümü eski şekil ve tarzlarda olan bu türlerin bir kısmı yakın zamanlarda ortaya çıkmıştır. Günümüzde bilhassa Doğu Anadolu'da yaşatılmakta olan bu türler, fonetik yapı ve konularına göre çeşitli isimler alırlar. Bunlar birer ustalık göstergesi sayıldıklarından genellikle karşılıklı söylemek ve yarışmak amacıyla icra edilirler. Hece vezinli türlerde zengin bir melodik yapı dikkati çeker. Asıl temaları insandır. Bir kısmının kaynağı halk hikâyeleri olup bunlarla birlikte anlatılıp icra edilirlerse de tek başına icra edilenler de vardır. Âşık mûsikisinin bugün görülen bazı önemli tür ve biçimleri şunlardır: Ağıt, başayak, destan, divan, lebdeğmez, duvak kapma, geraylı, güzelleme, hiciv, herbe zorba, hurufat, kalenderî, kıta, koçaklama, koşma, muamma, mühemmes (veya muhammes), satranç, selîs, semâi, tekellüm (veya tekerleme), taşlama, tecnis, üstadnâme, varsağı, vezn-i âher, vücutnâme, yanıltma, yıldız.

Âşık havaları adlarını şiir tür ve biçimlerinden, halk tarafından yaşadığı kabul edilen âşıklardan, deyişlerin sahibi âşıkların isimlerinden, yer ve etnik topluluk adlarından, hikâye kahramanlarından, deyişmelerden almıştır. Ayrıca çok bilinen âşık havalarından bazılarına bir başka yörede değişik bir isimle rastlanabilmektedir.

Günümüzde âşıklık geleneği Kuzeydoğu Anadolu'da Erzurum-Kars ve yöresi ile Orta Anadolu'nun doğusu ve Doğu Anadolu'nun batısında kalan bazı kesimlerde sürdürülmektedir. Kuzeydoğu Anadolu'da sürdürülen âşıklık geleneğinde usta malı söz ve mûsiki özellikleri, usta-çırak ilişkisi içinde yaşatılmaya çalışılmaktadır. Erzurum-Kars ve yöresinde âşık ezgilerine âşık havaları, âşık makamları, saz havaları, saz makamları veya âşık hacavatları (hecevat) denir. Bilhassa Âzerî etkisinde kalan yörelerde ezgi kalıpları için makam terimi kullanılmaktadır. Ancak bu terimin klasik Türk mûsikisindeki makamlarla hiçbir ilgisinin bulunmadığını belirtmek gerekir.

Kars yöresinde çalınıp söylenen makamların sayısı ile ilgili olarak araştırmacılar farklı tasniflere dayalı değişik rakamlar vermektedir. Bunlardan Karslı âşık Şeref Taşlıova'ya göre âşık makamı 157 olup şöyle tasnif edilmiştir: Ağır sesli divanî makamlar yirmi bir, tecnis makamları dört, güzelleme makamları on iki, orta ve yürük sesli makamlar otuz üç, yanık sesli makamlar kırk yedi, yüksek sesle söylenen makamlar kırk. Yine Karslı bir araştırmacı olan Fahrettin Kırzıoğlu'na göre ise bu sayı 216 olup şu şekilde tasnif edilmiştir: Ağır havalar (ağırlamalar, uzun havalar) 120, orta havalar kırk, hafif (yüngül) havalar elli altı. Ensar Aslan ise Kars yöresinde elli yedi âşık makamı tesbit ederek bunları şöyle tasnif etmiştir: Divanî makamlar yedi, yanık ve uzun makamlar otuz yedi, güzelleme ve hareketli makamlar on üç.

Kars-Erzurum ve yöresi âşık havalarının belli başlıları şunlardır: Divanî güzelleme, tecnis, Kerem havaları, muhammes, satranç, nasihat, yanıltma, taşlama, tekellüm, destan, deyiş, koçaklama, derbeder, hoş damak, zarıncı, civan öldüren, garibî, Sümmânî, erdiş, geraylı, cenkleme, yedekleme, şikeste, üç kollu, beg usulü, çakışdırma, keşişoğlu, dûbeyt, zencirleme, dudak değmez, durnalar, semâyi, Köroğlu, Köroğlu güzellemesi, Köroğlu koçaklaması, yar havası, maya, sarı yıldız ve Türkmanî.

Kuzeydoğu Anadolu yöresindeki yaygın âşık makamları ve mûsiki biçimleri üzerinde henüz etraflı bir inceleme yapılmadığı için bu yöreler hakkında geniş bilgi bulunmamaktadır.

Araştırmacıların Azerbaycan yöresine ait olarak tesbit ettikleri makam sayıları da muhteliftir. Bu sayı Ekber Yerevanlı'ya göre doksan sekiz, Âşık Emrah Gülmemmedov'a göre seksen bir, diğer bazı âşıklara göre ise yetmiş ikidir. Zeynelabidin Makas ise Azerbaycan âşık havalarının sayısının 116 olduğunu belirterek şöyle tasnif etmiştir: 1. Biçimlerine göre isimlendirilenler: Divanîler yedi, geraylılar altı, bayatılar iki, güzellemeler on, tecnisler yedi, muhammes bir, şikesteler on. 2. Âşıkların adlarıyla anılanlar: Kerem'le ilgili olanlar on üç, diğer âşıkların adlarıyla anılanlar on üç. 3. Adlarını yer isimlerinden alanlar on. 4. Bu kategorilere girmeyenler otuz yedi.

Azerbaycan'da dede unvanıyla anılan usta âşıklar, bu sanatın inceliklerinin

yanı sıra saz havalarının da tamamına yakınını bilmektedirler. Kars yöresinde çalınan ve okunan âşık havalarından bir kısmına Azerbaycan'da da rastlanmaktadır.

Orta Anadolu'nun doğusu ile Doğu Anadolu'nun batısında kalan kesimlerdeki âşık havaları ve mûsiki biçimleri hakkında da geniş bir inceleme yapılmadığından bu konularda etraflı bilgi bulunmamaktadır.

Daha ziyade Sivas, Tokat, Çorum, Malatya, Tunceli, Maraş, Muş, Erzincan ve yörelerinde sıkça rastlanan, bu yörelerin mûsiki karakteri yanında üslûp ve tavır özelliğinden dolayı önem kazanan âşık havalarından biri deyişler, diğer adıyla âşıklamalardır. Deyiş (âşıklama) kelimesi, profesyonel icracılar tarafından da kullanıldığı için mahallî bir terim olma özelliğini zamanla kaybetmiştir.

Deyiş, hemen her yöre âşığının saz eşliğinde söylediği ezginin genel adı ise de bu terimle yukarıda zikredilen yöre âşıklarının çalıp söylediği ezgilere bir kimlik kazandırılmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca deyişler Türk halk mûsikisinde bir icra türü özelliği kazanmıştır. Alevî-Bektaşî Türkmenleri'nde dinî şiirler için "nefes" yerine "deme" teriminin de kullanıldığını burada belirtmek gerekir.

Deyişler daha çok Alevî-Bektaşî âşıklar tarafından çalınıp söylenir. Kullanılan ağız yönünden özel bir okunuş şekli vardır. Öğretici, eğitici, nasihat verici mahiyette olan bu havalarda başta dinî-tasavvufî konular olmak üzere hasret, hiciv, yakarış, övgü ve sevda temaları işlenir. Genel olarak bağlama düzeni denilen bir akortla çalınıp söylenen deyişlerde saz, "şelpe" adı verilen ve parmaklarla bileğin tezene yerine kullanıldığı bir tarz ile çalınır. Bunlarda inici diziler çok yaygın olup merdiven inişler, karara varışlarda sıkça görülür. Akort sisteminin verdiği bir imkânla, sazda paralel beşli yürüyüşler ve uyumlu ses tınıları elde edilerek basit bir polifoni meydana getirilir. Tezene ve parmak kullanımı da başlıca tavır özelliklerindendir.

Deyişlerde hüseynî, uşşak ve hicaz makamını hatırlatan havalar çoktur. Adına hayal denen bir saz figürü, ezginin karar sesinde ve ara nağmelerde sıkça kullanılır. Bu figür ezgi içinde, bazan "köprü" olarak görevlendirilir.

Karar sesinden (kadans) bir buçuk ton peste genişleyen ve yine kadansa varan bu figür, deyişler için âdeta bir simgedir.

Âşıklamalar hem uzun hava hem de kırık hava tarzında icra edilir. Her iki tarzın karma olarak kullanıldığı deyişler de vardır. Uzun hava tarzındaki okuyuşlarda sazla sese eşlik edilmekte, daha çok karar seslerinde veya duraklamalarda saz melodileri ön plana çıkarılmaktadır.

Âşık mûsikisinde Kerem havaları da önemli bir yer tutmaktadır. Yurdumuzun hemen her yöresinde ve yurt dışında yaşayan soydaşlarımız arasında pek çok Kerem havasına tesadüf edilmiştir. Kars-Erzurum yöreleriyle Azerbaycan âşıkları arasında son derece yaygın olan bu havalara Keremî makamlar da denir. Bugüne kadar tesbit edilen Kerem havalarının sayısı 100 civarında olup muhtelif yörelerde şu isimlerle okunurlar: Kesik Kerem, yanık Kerem, kandilli Kerem, kalpaklı Kerem, açık Kerem, hicranî Kerem, Antep Keremi, guba (kuba) Kerem, yedekli Kerem, zencirli Kerem, yahyalı Kerem, tatyan Kerem, düz Kerem, Nuri Kerem, dik Kerem, Kerem güzellemesi, Keremî, Kerem zarıncısı (zarıncı Kerem), Kerem göçtü (Aslı Keremi), Kerem gurbeti (gurbetî Kerem), sallama Keremi, at üstü Keremi (yorgun Keremi), döğme Keremi, yüğrük Kerem, Kerem şikeste (Ehmedî Kerem) vd. Kerem havalarının büyük bir kısmı Âşık Kerem'in deyişleriyle söylenmekle beraber Âşık Kerem'e ait olmayan örnekler de çoktur. Kerem havaları üzerinde de henüz yeterli çalışmalar yapılmamıştır.

Âşıklar kendi yörelerindeki anonim ezgi ve türküleri çalan ve söyleyen kişiler olarak ayrıca taşıyıcılık görevi de yaparlar. Dolaştıkları yerlerde konu itibariyle daha çok tasavvufî ağırlığı bulunan semah, coş havası, nefes, mersiye ve şaplak havaları ile deyişleri, eski ustalara veya yaşayan âşıklara ait olan ve ezgi yapısı itibariyle tür ve biçim özelliği taşıyan, çoğunlukla anonim olan eserleri tanıtırlar. Âşıkların repertuvarlarında bölgelere göre değişen halay, horon, bar, karşılama, sallama ve yallı gibi mahallî ezgiler de görülmektedir.

Âşık Mûsikisinde Saz. Saz çalabilmek âşıkların önemli vasıflarından biridir. Âşık saz çalmayı genellikle ustasından öğrenir. Gerçekte âşık, deyişini hâfızasında hazırlamak ve sözlerini melodilerle süslemek maksadıyla sazını bir ilham kaynağı olarak kullanır. Saz aynı zamanda âşıklar için kimlik

göstergesidir. Ayrıca âşık deyişlerini zihinde tasarlarken sazın dinleyenleri oyalama gibi bir görevi de vardır. Âşık deyişini söyleyeceği melodi kalıbı için sazından yardım ister ve atışmalarda, ayak açma esnasında yine sazıyla karşısındaki âşığa “ezgi ayağı” verir. Genel olarak âşıklarda ses güzelliği ve ustalıkla saz çalma hüneri aranmaz. Âşıklar için duygu zenginliği ve söz hâkimiyeti, ses güzelliğinden ve saz çalma becerisinden önce gelir. Bunun yanında güzel saz çalan ve güzel sesiyle söz söyleme becerisini birleştiren âşıkların daha çok saygı görüp sevildiğini de belirtmek gerekir.

Âşıklar çoğunlukla gezgin olduklarından hem rahat taşıyabilecekleri, hem de rahat çalabilecekleri büyüklükte saz kullanırlar. Sazın ebatları, öncelikle onu kullanacak âşığın fizikî yapısının özelliklerine göre değişir. Bunun yanında yöre farklılıklarına göre de sazların ebatları, cinsleri ve çeşitleri değişmektedir.

Orta Anadolu’nun doğu kesimleriyle Doğu Anadolu’nun batı kesimlerinde âşıklar tarafından yaygın olarak kullanılan saz cinsleri cura ve tamburadır. Bu yörelerde, yukarıda sözü edilen ve şelpe denilen çalma tekniği yaygın olduğundan küçük boy sazlar tercih edilir. Tanburaların taşınması ve kullanılması diğer büyük sazlara göre daha kolaydır. Bilhassa Bektaşî âşıkları ve bazı meydan şairlerinin kullandıkları sazların daha büyük olduğu görülür. Bunlarda ayrıca saza takılan tel sırası, çalgının göğsüne ve teknesine açılan delikler, bu deliklerin sayısı, sap dibinin gövdeye bitiştiği kısımlarda görülen şekiller ve sazın bazı parçaları özel remizler olarak birtakım Bektaşî inançlarını simgeler. Tellerin üç sıra bağlanması, sazın göğsüne ve teknenin üst kısmına açılan üç delik Allah, Hz. Muhammed ve Hz. Ali üçlüsünü ifade eder. Saz sapının gövde ile birleştiği yere yapıştırılan üçgen şekiller de yine bu inanç doğrultusunda kullanılan Bektaşîlik remizleridir. Saz üzerinde üç sıra halinde toplam on iki telin bulunması ise bu tellerin “on iki imam aşkına bağlandığı” anlamını taşır. On iki tel bağlanan bir sazın da büyük ebatta olacağı muhakkaktır.

Bilhassa meydanlarda ve kalabalık toplantılarda divan sazı denilen büyük boy saz kullanılır. Meydan sazı da denilen bu çalgıya günümüz âşıklarında sıkça rastlanmaktadır. Orta boy sazların da çokça kullanıldığı Erzurum-Kars yöresinde divan sazına daha fazla rağbet edilmektedir. Ayrıca Karslı âşıklar arasında daha çok tel takılabilen divan sazları ile divanî havalarının

çalınması bir gelenektir.

Anadolu sazlarının orta boy bir çeşidi olan bozuk ise daha çok Batı Anadolu'nun bazı yörelerinde, Kayseri'de, Nizip ve Kütahya dolaylarında çalınır. Makamdan makama akordunda değişiklik yapıldığından bu adı almıştır. Bozukta üçü altta, üçü ortada, üçü de üstte olmak üzere dokuz tel vardır. Bu sazlarla beraber aynı zamanda bütün mızraplı Türk halk sazları için genel bir isim olarak kullanılan bağlamayı da saymak gerekir. Bağlama, saz ailesinin curadan sonra en küçüğüdür. İki yüzyıl önce yalnız Türkmen ve yörük aşiretleri arasında kullanılırken bugün hemen hemen Türkiye'nin her yöresinde bu ad altında çalınmaktadır.

Günümüz âşıklarının kullandığı sazlardan biri de "kısa sap" veya "kısa saplı bağlama"dır. Sapı diğer sazlara göre tiz bölgeden bir buçuk ton daha kısa olan bu saz, çalma kolaylığı sağladığı için yaygınlaşmaktadır.

Âşıkların sazlarındaki akort sistemi de yörelere göre değişiklik gösterir. Âşık meclislerinde ve halk arasında çok kullanılan "yanığa bağlama, âşığa saz" deyişindeki "bağlama" ve "saz" terimleri, sazın sadece yapı itibariyle değil akort sistemiyle de özellikler taşıdığını ifade eder. Gerçekte de âşık sazları çoğunlukla kara düzen veya bozuk düzen denilen akorttadır. Bu düzende orta tel alt telin tam beşli aralık pestine, üst tel ise alt telin ikili tam aralık pestine göre akort edilir. Bu düzendeki çalgılar bazı yörelerde saz adıyla anılır. Bağlama düzeni denilen bir başka akort sisteminde orta tel alt tele göre tam beşli peste; üst tel ise alt tele göre tam dörtlü peste düzenlenir. Bu akorttaki çalgılara ise bazı yörelerde bağlama denir. Bağlamalardaki akort sistemi yurdumuzun çeşitli yörelerinde görülmekle birlikte daha çok Orta Anadolu'nun doğu kesimleriyle Doğu Anadolu'nun batı kesimlerinde yaygındır.

Bazı Alevî âşıklarda ve dedelerde, iki sırada toplam dört tel bulunan curalara da rastlanmıştır. Bunlarda alt sıradaki tellerle üst sıradaki tellerden altta olanı aynı sese, en üstteki tek tel ise diğerlerine göre tam beşli aralık peste akort edilmektedir.

Azerbaycanlı âşıklar saz akortlarına karacı akordu, dilgam akordu, urfani akordu ve ayak divanî akordu gibi isimler vermişlerdir.

Âşık sazlarının saplarına bağlanan perde adedi genellikle on yedi perde, on sekiz sestir. Perde sayısı bazı yörelerde artık yirmi dörde ulaştığı gibi eski geleneğe bağlılığın devamı olarak on üç on dört perdeye rastlanan yöreler de vardır. Kars yöresinde eski âşıkların sazlarında on üç perde on dört ses varken bugün perde sayısı on dokuz yirmiye çıkmıştır. Ses sahasını genişletmek için saz sapından gövdeye doğru yapıştırılan kamışlarla perde sayısı arttırılmaktadır. Günümüzde bazı Alevî âşıkların ve dedelerin cura ve daha büyük sazlarında da perde sayısı on dörde kadar inmektedir.

Azerbaycan âşık sanatında sazın sapına bağlanan perdelere çeşitli adlar verilir. Sarı tel, baş sarı tel, orta sarı tel ve ayak sarı tel havaları ise âşık sazlarına takılan tellerle ilgili ezgi çeşitleridir.

Eskiden İstanbul'daki semâi kahvelerinde, âşıklar önceleri saz kullanırken bilhassa XX. yüzyıl başlarından itibaren sazın yanında klarnet, dümbelek, darbuka ve zilli maşa gibi çalgılar da ilâve etmeye başlamışlardır. İstanbul semâi kahvelerinde bu sazların birlikte kullanılmış olması, şehir kültürünün de etkisiyle eski âşık meclislerinde toplu icraların yapılmış olduğunu düşündürmektedir. Nitekim Kuzeydoğu Anadolu yöresinde nâdir olarak çalgı topluluğu eşliğinde deyişlerini söyleyen âşıklara tesadüf edilmiştir.

Doğu Karadeniz âşık tipinde gezgin çalgıcı ve şairler, yörenin mûsiki karakterinden dolayı kemençe, Doğu Anadolu'nun bazı kesimlerinde de bağlama yerine kaval ve mey kullanırlar.

Âşık mûsikisinin yazılı kaynakları azdır. Bunların en eski ve önemlilerinden biri, XVII. yüzyılda Ali Ufkî Bey'in hazırladığı Mecmûa-i Sâz ü Söz'dür. Bu mecmuada notaya alınmış eserler arasında âşık mûsikisi örnekleri de bulunmaktadır.

Âşık edebiyatı ve âşık mûsikisi üzerinde çalışan araştırmacıların canlı kaynaklarla karşılaşmaları, XX. yüzyılın ilk yıllarında mümkün olabilmiştir. Âşık mûsikisi örneklerinin ses kayıt cihazlarına tesbit edilmesi ise Cumhuriyet'in ilânından sonradır. 1926-1929 yılları arasında Dârülelhan (sonra İstanbul Belediye Konservatuvarı) adına Anadolu'nun muhtelif yörelerinde yapılan derleme gezilerinde ve bu kurumun yaptığı özel

derlemelerde Âşık Seyfi ve Âşık Veysel'den alınmış destan, koşma ve deyişlerle, Âşık Kerem, Âşık Garip, Köroğlu ve Sümmânî gibi eski ustaların "mahlasları tapşırılmış", deyiş ve türküler mahalli sanatçıların ağzından ses kayıt cihazı ile tesbit edilmiştir.

1937-1952 yılları arasında da Ankara Devlet Konservatuvarı mensupları resmî derleme gezileri yapmış, âşık mûsikisi ile ilgili birçok örnekleri ses kayıt cihazına tesbit etmişlerdir. Bu gezilerde başta Âşık Yûnus, Âşık Dertli, Ercişli Emrah, Erzurumlu Emrah, Âşık Sümmânî, Karacaoğlan, Dadaloğlu, Köroğlu, Eşrefoğlu, Pir Sultan, Bayburtlu Zihni gibi tanınmış şairler olmak üzere günümüze varıncaya kadar pek çok şairin mahlaslarının tapşırıldığı peşrev, divan, destan, koşma, satranç, yıldız, semâi, varsağı, kalenderî, vezn-i âher, müstezad gibi tür ve biçimlerde ezgilerle methiye, mersiye, deyiş, dûbeyt, güzelleme, tekellüm, soru-cevaplı muamma ve ceng-i harbî gibi âşık ağzı örnekleri derlenmiştir. Bu arada Fuzûlî ve Ziyâ Paşa gibi divan şairlerinin şiirlerine de tesadüf edilmiş, ayrıca Kerem-Aslı, Elif-Mahmud, Arzu-Kamber, Elbeylioğlu, Köroğlu Kolları, İsmail Kıssası gibi âşık ağzı halk hikâyeleri de ezgili olarak tesbit edilmiştir. Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu adına 1961, 1967 ve 1971 yıllarında yapılan resmî derleme gezileriyle bölge radyolarının Türk halk müziği ve oyunları şube müdürlükleri vasıtasıyla gerçekleştirilen özel derlemelerde de pek çok âşıktan yüzlerce âşık mûsikisi örnekleri alınmıştır.

Üniversitelerin Türk halk edebiyatı çalışmaları yapan kürsüleri, eski halkevleri, özel dernekler, halk eğitim merkezleri, Kültür ve Turizm Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi gibi kurumlar âşık mûsikisi örneklerinin toplanması, araştırılması ve yaşatılması yönünde önemli hizmetlerde bulunmuşlardır. Ayrıca özel derleyicilerin çabaları da ezgili ve ezgisiz malzemelerin derlenerek ilim ve sanat camiasına ve arşivlere kazandırılmasında büyük faydalar sağlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İhsan Ozanoğlu, Âşık Edebiyatı, Kastamonu 1940; a.mlf., Sesli Kitap III: Halk Edebiyatı ve Halk Musikisi, Kısım 2: Âşık Tarzı (yayımlanmamış ses bantı olup Milli Folklor Araştırmaları Derneği arşivindedir); Hikmet Dizdaroğlu, Halk Şiirinde Türler, Ankara 1969; Şeref Taşlıova, “Kars ve Çevresinde Sazla ve Sesle Söylenen Âşık Makamlarının İsimleri”, Uluslararası Folklor ve Halk Edebiyatı Semineri Bildirileri, Ankara 1976, s. 136; a.mlf., “Kars’ta Âşıklık Geleneği ve Halk Hikayeleri”, II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, Ankara 1985, s. 137; Nidâ Tüfekçi, “Âşıklarda Müzik”, a.e. (1983), III, 325; Mehmet A. Özbek, “Kars Yöresi Âşık Makamlarının Ezgisel Çözümlemesinde Metod”, a.e. (1985), s. 406; a.mlf., “Türk Halk Müziğinin Esasları”, Türk Halk Müziği ve Oyunları, II/14, Ankara 1985, s. 159; Yıldıray Erdener, “Interaction Processes of Turkish Minstrels in Song Dueling”, Turkish Culture: Continuity and Change, Indiana University Turkish Studies: 6, 1987, I, 121-126; Ahmet Cevat, “Meydan Şairleri”, HBH, sy. 26 (1933), s. 38; a.e., sy. 27 (1933), s. 73; M. Fahrettin Kırzıoğlu, “Kars İli’nde Halk Saz ve Oyun Havalarının Adları”, TK, sy. 22 (1964), s. 200; Ensar Aslan, “Doğu Anadolu’da Söylenen Âşık Makamları Üzerine Bir Araştırma”, Köz, sy. 3, Erzurum 1980, s. 52; Zeynelâbidin Makas, “Azerbaycan Âşık Havaları”, Kardaş Edebiyatlar, sy. 1, Ankara 1982, s. 22-28; Nejat Birdoğan, “Azerbaycan Âşık Sanatı”, TF, sy. 70 (1985), s. 3-8; 1937-52 yılları arasında, Ankara Devlet Konservatuvarı Derlemeleri (yayımlanmamış derleme fişleri ve ses kayıtları); TRT Müzik Dairesi Türk Halk Müziği ve Oyunları Arşiv ve Diskoteği; TRT İstanbul Radyosu Türk Halk Müziği Arşiv ve Diskoteği.

Süleyman Şenel